

ENTRE EL RITO Y LA FIESTA: LA CEREMONIA BAPTISMAL EN LOS SIGLOS XVI-XIX

POR

TAMARA GONZÁLEZ LÓPEZ¹

Universidade da Coruña

RESUMEN

La Iglesia trató de controlar todos los pasos de la ceremonia del bautismo a fin de evitar que se cometiesen abusos o se prescindiese de la ortodoxia debida. En este trabajo se pretende realizar una aproximación a la realidad de la administración del bautismo en la diócesis de Lugo, con el objetivo de profundizar en el nivel de respeto de la población y los eclesiásticos a la normativa existente sobre el ritual a seguir. Para ello, nos valemos de la información de partidas bautismales y otros documentos como procesos judiciales y administrativos que son comparados con los manuales y los tratados de la época.

PALABRAS CLAVE: bautizo; ceremonia; padrinos; Antiguo Régimen; Lugo.

BETWEEN RITE AND PARTY: THE BAPTISMAL CEREMONY FROM THE 16TH TO 19TH CENTURIES

ABSTRACT

The Church tried to control all the steps of baptismal ceremony in order to avoid abuses or disrespectful practices to ecclesiastical orthodoxy. This paper intends to make an approach to the reality of the administration of baptism in the diocese of Lugo, with the aim of verifying the level of obedience of the population and the ecclesiastics to the normative about ritual. For this, we use the information of baptismal registers and other documents such as judicial and administrative trials; also, the information is compared to contemporary treatises and manuals.

KEY WORDS: Baptism; ceremony; godparents; Old Regime; Lugo.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: González López, Tamara. 2021. «Entre el rito y la fiesta: la ceremonia bautismal en los siglos XVI-XIX». *Hispania Sacra* LXXIII, 148: 445-455. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.034>

Recibido/Received 10-03-2020
Aceptado/Accepted 02-06-2020

En el presente texto se pretende realizar una aproximación a la ceremonia bautismal como rito de paso y momento visible de la creación de parentesco espiritual. Las referencias a esta ceremonia son abundantes para los hijos de la familia real u otros nobles de alta alcurnia; sin embargo, las noticias sobre los bautizos entre la gente del común son escasas y, más aún, en las áreas rurales. Para estos sectores, lejos de ser una ceremonia sin trascendencia, el bautizo se configuraba como la ocasión en que se creaba un vínculo de larga duración y se mostraba públicamente, además de representar la pertenencia a la comunidad.

La fuente primordial para esta investigación son las partidas bautismales de diversas parroquias lucenses, tanto del espacio urbano como rural, entre finales del siglo XVI e inicios del XX. En total, se han consultado más de diecisiete mil partidas, aunque la parquedad de los párrocos al confeccionarlas y la adopción de un modelo de partida estándar implican que la información que la mayoría de ellas aporta sobre el propio ceremonial es mínima. Por ende, el recurso a otras fuentes es fundamental, bien sean narrativas, como tratados de moral o manuales para los párrocos, bien sean de índole judicial, como los procesos abiertos para la averiguación y corroboración de partidas bautismales.

En suma, se trata de arrojar un poco de luz sobre estas ceremonias en el interior lucense que, no por ser cotidianas ni por carecer del calado y representación política de otras

¹ tamara.gonzalez.lopez@udc.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3778-1931>

—proclamaciones, entradas, etc.—, eran degradadas y se les omitía el aparato simbólico. Conscientes de que el ceremonial no comenzaba ni acababa en la iglesia parroquial, se ha establecido un análisis temporal desde el parto hasta la vuelta al hogar del bautizado.

1. ORGANIZANDO LA CEREMONIA

Durante el nacimiento en sí no podemos constatar ritual o ceremonial alguno, más allá de aquellos partos en los que se precisase recurrir a un bautismo de socorro. En esa situación, más que ritual, había un protocolo de actuación marcado por la Iglesia que incidía en quién y cómo debía bautizar. Básicamente, el cómo era echando agua natural —sin mezcla alguna— sobre el recién nacido, a poder ser en la cabeza, mientras se pronunciaba la fórmula del bautismo sin titubeos y en latín o en lengua romance. Respecto al quién, dependía de los presentes, puesto que si había un clérigo en la casa debía ser él quien administrase el agua de urgencia (Vela 1632, 104-105). En su ausencia, tenía preferencia el hombre sobre la mujer, a pesar de que el parto solía ser un espacio tradicionalmente femenino (Usunáriz 2018, 490-492). A pesar de que la tensión del momento podría hacer olvidar esta jerarquía, las reseñas sobre la comprobación del proceder de los bautizantes de socorro confirman que, en general, se conocía y se tenía en cuenta. Por ejemplo, en diciembre de 1813, nace Hipólito quien recibió agua de socorro de su hermana doña Josefa Vázquez «por hallarse sin hombre alguno que lo debiese hacer».²

Tras el parto, la labor de la madre respecto al bautizo era seleccionar a una vecina para que fuese ama de leche del niño durante, por lo menos, el traslado al templo parroquial y la ceremonia (Muñoz López 2001, 252-254); aunque algunos tratados abogaban por retrasar la primera leche 24 horas (Méndez Vázquez 2015, 124). La elección no era nimia, pues se creaba un vínculo entre los niños que mamaban de la misma mujer en el mismo período que las fuentes denominan «hermanos de leche» y que, por ser de la misma edad, se seguía forjando al ir pasando juntos por las distintas fases vitales. A tenor de la prensa y los tratados de la época, se pondría atención en la calidad de la leche y de la propia ama, puesto que los primeros alimentos que recibía el bautizado se consideraban clave para el buen crecimiento (Sarasúa 1994, 154; Pech 2007, 502-507).

En ocasiones no habría donde escoger, ya que no todas las madres recientes podrían ejercer de amas si no producían leche suficiente para amamantar a dos criaturas. Por el contrario, en otras ocasiones no haría falta ni buscar, ya que podía hacerlo la madrina si había sido madre recientemente, lo que daría un mayor sentido a la maternidad espiritual. De hecho, consideramos plausible que en los siglos XVI-XVII fuesen dos cometidos unidos con frecuencia atendiendo al elevado número de madrinas que habían sido madres en meses anteriores y a los testimonios de estas que avalan haber sido la primera ama de leche del bautizado.³ Con el

tiempo, este cometido de la madrina habría derivado en una triple función: amadrinar, alimentar al bautizado y llevarlo hasta el templo parroquial, hasta que el auge del modelo de padrino individual masculino habría desligado esas funciones. Avanzando hacia el siglo XIX, ambas figuras estarían presentes en las mismas ceremonias e, incluso, el ama arrebataría a la madrina uno de sus roles tradicionales —portar al recién nacido hasta el templo—, al tiempo que perdía el de alimentar a la criatura. Posiblemente, la separación de funciones también pudo deberse a las supersticiones sobre el impacto en el físico y en la personalidad de los ahijados de los gestos y acciones de los padrinos durante el camino a la iglesia cuando llevaban al niño, por lo que se pudo buscar una tercera persona para evitarlo, entre ellas las parteras que también ejercieron dicha función (Fine 1994, 72; Vernier 1999, 81-82). La declaración de don Juan José de Prado ilustra dicha multiplicidad de funciones:

Habérsele llamado y a doña Bernarda de Prado, su hermana, para que fuesen padrinos de pila de el expresado Toribio Rivera y la de haberen azetado [...] lo han conduzido por medio de Dominga Méndez del lugar de Tarrío como ama que le suministraba el pecho y primera leche...⁴

Estas mujeres no ejercían de amas como actividad remunerada, sino que era una suerte de obligación moral de corta duración, pues todas aluden a que dieron a los bautizados la primera leche por espacio de varios días. Con todo, no podemos aseverar que algunas familias de las élites locales no recurriesen a nodrizas locales asalariadas, bien fuese por necesidad, bien fuese por destacar socialmente. A pesar de que la inclusa de Lugo no se abrió hasta avanzado el siglo XIX, las lucenses ya ejercían con anterioridad de nodrizas y amas de cría en sus hogares para obtener ingresos complementarios al acoger a niños fruto de relaciones extramatrimoniales cuya existencia se pretendía ocultar. Martín Escontrela y María Franco, vecinos de San Vicente do Pino, tuvieron como solteros una hija en 1775 que fue remitida «en secreto a la parroquia de Santiago de Castillones [Pantón] recomendada a un amigo de su satisfacción para que se la criase», pagando todo lo necesario de su manutención.⁵

Fuera de esta decisión, la madre ya no debía preocuparse por más, ya que su asistencia a la ceremonia estaba prohibida y se le daba tiempo para descansar. No obstante, esto no se aplicaba para aquellas madres que carecían de una red de apoyo que las relevasen en los preparativos, situación referida especialmente a mujeres solteras o viudas que se ausentaban de sus hogares para ocultar la maternidad. Según la declaración de José Fernández Rey, fue la propia María Benita Rodríguez, madre soltera, quien lo fue a buscar a él para que ejerciese de padrino y a su mujer para que amamantase a su hijo José (1798).⁶ Con todo, si daban con un buen samaritano que las recogiese y diese refugio, era este quien realizaba las diligencias pertinentes.

² Abreviaturas utilizadas: ACPDLU=Archivo Central Parroquial Diocesano de Lugo; AHDLU=Archivo Histórico Diocesano de Lugo. ACPDLU, *Libro II Bautizados de san Xoán de Barredo e San Salvador de Soutomerille*, 1805-1852, f. 41.

³ Entre otros, ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, 1654-1721, f. 63v.

⁴ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Chantada, Mazo 10 (1779-1798). Partida pedida por Toribio Rivera.

⁵ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Ferreira de Pantón, Mazo 10 (1546-1830). Partida pedida por Vicenta Gertrudis Escontrela y Franco.

⁶ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Ferreira de Pantón, Mazo 10 (1546-1830). Partida pedida por José Rodríguez.

Así pues, en circunstancias normales, la primera tarea del padre era solicitar el padrino y convocar a los elegidos para la ceremonia. Aunque no dudamos que la elección de padrinos ya estuviese realizada, se transmitiría la petición tras el parto para asegurarse que todo había salido bien (Soulet 1974, 232; Quemener 2013, 7). Todos los testimonios que hemos hallado sobre ello hablan de que fueron llamados para tal fin tras el nacimiento, pues no había riesgo de quedarse sin padrinos, dado que se consideraba una afrenta negarse a tal labor. Además, si se pretendía que los padrinos fuesen miembros de las élites, no se solicitaría con antelación para evitar el riesgo de que la criatura falleciese al nacer y, por lo tanto, la petición fuese en vano; más aún, cuando la repetición de padrinos por muerte de un hermano previo era considerada de mala suerte en algunas zonas. Cuando Juan de Otero, padrino de Domingo Regal (1787), declaró en el proceso de averiguación de bautismo afirmó que Francisco Regal, su compadre, lo había llamado «para que le biniesen a ser padrinos de un niño que le había nacido el día primero de abril». ⁷ Otro ejemplo ilustrativo es la declaración de los dos padrinos de Lucas Iglesia, quienes declararon que habían sido convocados por el padre el propio día de nacimiento para que acudiesen a la iglesia dos días después: «Se le llamó a la que declara de parte de su compadre Francisco Yglesia [...] para que le hiciese el favor de venir a esta feligresía a sacarle un hixo de pila que le avía nacido aquel mismo día». ⁸

Nuevamente, las excepciones tenían lugar alrededor de hijos naturales: algunos vecinos se ofrecieron ellos mismos como padrinos y, en otros casos, la madre solicitó el padrino con antelación para que los padrinos le ayudasen a ocultar el embarazo y/o el parto. En la averiguación del bautismo de Joaquín Vázquez (1825), José Couso declaró que «pocos días antes de parir la Manuela Vázquez la había ofrecido sacar de pila lo que Dios fuere servido darle». ⁹

Otra pieza fundamental para el desarrollo de la ceremonia baptismal era el párroco, quien tenían la potestad de rechazar padrinos y nombres. Esto no obstó para que, en ocasiones, el propio párroco delegase en un capellán, presbítero u otro eclesiástico, ya tuviese relación con la parroquia, ya fuese ajeno a ella. Esta delegación de funciones podía tener distintos motivos, tales como ausencia o enfermedad del párroco, permitirle practicar y darle responsabilidades a capellanes u similares de la parroquia o, incluso, que el propio párroco fuese el padrino, ya que no podía ejercer ambos cometidos en la misma ceremonia.

En otros casos, la iniciativa de solicitar a un eclesiástico diferente partía de las propias familias que aprovecharon todas las opciones posibles para convertir la ceremonia en un acto de propaganda social. Por ejemplo, los dos hijos del doctor don José Ruiz y doña Catalina Losada, nacidos en la primera década del siglo XVIII en Santa María da Régoa, fueron bautizados uno por el Predicador Fray José, del Convento de San Vicente el Real del Pino, y el otro por Fray Pedro Pérez, abad y juez ordinario eclesiástico de la villa de Monforte y sus anejos. La elección de estos como bautizan-

tes fue una parte más de la estrategia desarrollada por este matrimonio que, a través de los padrinos, se vinculó con otra familia de la élite local, con el contador del Conde de Lemos y con el gobernador de la Encomienda de Quiroga. ¹⁰

La connivencia con el sacerdote también era necesaria si se pretendía realizar el bautismo en otro espacio que no fuese la iglesia parroquial, puesto que las Constituciones Sinodales obligaban a tener su permiso. No obstante, los progenitores podrían soslayar fácilmente esta imposición aduciendo el riesgo de muerte de la criatura, más aún cuando la multa de un ducado era para los eclesiásticos que bautizasen y no para ellos (Moratinos y Santos 1675, Lib. III, Tít. XIV, Const. II). Ahora bien, salvo las élites que buscasen mayor publicidad social, no había un especial interés en bautizarse en otro lugar, ya que la pila baptismal de la parroquia era símbolo de la pertenencia a ella. En 1606, Fray Pedro de Valdés, monje en el monasterio de San Salvador de Asma (Chantada) aprovechó la partida baptismal de una niña para aseverar que esta se «baptizó en la pila de este monasterio, como se han bautizado todos los que están sentados en este libro». ¹¹ De igual modo, al ser un ritual de entrada en la comunidad, se buscaba la presencia de los vecinos, por lo que pretender un bautismo en un templo que no fuese la propia parroquia llevaría parejo la ausencia de los vecinos, salvo que fuese día de romería.

En cualquier caso, la presencia de los vecinos no era obligatoria, sino que eran parte de los asistentes complementarios, frente a los indispensables que eran el eclesiástico y los padrinos. Tampoco era obligatorio que el padre estuviese presente, aunque era lo habitual, ya que su presencia era un método sutil e indirecto de reconocer públicamente la paternidad, más necesario todavía desde que a partir del siglo XVIII se instase a los párrocos a omitir el nombre del padre de los hijos naturales salvo que hubiese mediación judicial (Muñoz López 2001, 360; Minvielle 2009, 304). En 1819, Manuel José González se presentó ante el párroco de Nuestra Señora da Régoa (Monforte de Lemos) para reconocer la paternidad de una hija y de otro que estaba en camino y señaló como causa de no haberla reconocido su ausencia en el momento del bautismo: «Y, mediante al tiempo de dicho bautismo se hallaba ausente y en el Real Servicio y no poder por lo mismo reconocerla entonces por tal hija, por la presente partida y movido de su conciencia la reconoce a la citada Jacinta por su verdadera...». ¹²

Obviamente, también ejercía otros cometidos como indicar el camino a los padrinos foráneos o aportar los datos sobre el bautizado, pero estas eran tareas que podían delegarse en otras personas como el ama, los abuelos o incluso, en lo referido a proporcionar la información, posponerse. En la partida baptismal de María Lorenza (1797), el párroco se lamentaba de que su padre no fue a dar los datos «hasta que lo puse en manos de la justicia», provocando que la partida tuviese una colocación errónea. ¹³

¹⁰ ACPDLU, *Libro I de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1647-1735, f. 288v, 294v.

¹¹ ACPDLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, 1567-1633, f. 38.

¹² ACPDLU, *Libro IV de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1818-1832, f. 40.

¹³ ACPDLU, *Libro II de Bautismos de San Miguel de Oleiros*, 1766-1825, f. 84.

⁷ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Navego, Mazo 8 (1700-1828). Partida pedida por Domingo Regal.

⁸ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Bolaño, Mazo 2 (1744-1821). Partida pedida por Lucas Iglesias.

⁹ ACPDLU, 1810-1852, f. 117.

El resto de los presentes complementarios podían ser otros eclesiásticos, el sacristán u otros testigos, sin que fuese necesaria la invitación expresa: en 1821, se bautizó Andrés, hijo natural de Miguel López y Bibiana do Río; Benito Gil, «con motivo de hallarse trabajando por su oficio de labrador a las inmediaciones de la yglesia», asistió al bautismo.¹⁴ Semejante aconteció con don Juan Losada quien, estando en la casa contigua a la iglesia, vio pasar al padrino y al ama con el bautizado y decidió acompañarlos.¹⁵

Tanto los padrinos como el resto de personas presentes servían como testigos de necesitarse un aval de que se había celebrado la ceremonia. No obstante, la presencia de testigos se fue reduciendo conforme el bautismo adquiría un cariz más privado. En los registros más antiguos, la lista de testigos era amplia, puesto que se intentaba hacer coincidir con una misa o semejante que implicase la asistencia de la comunidad a la iglesia. Por ejemplo, en el bautismo de Catalina (1580) estaban presentes «Juan de Soilán, hijo mayor de Pedro de Soilán, y García de Lamela y casi todos los de la feligresía que quedaban después de haber tenido la misa».¹⁶ En el siglo XVII, las partidas bautismales dejaron de incluir el nombre de los presentes que no fuesen padres ni padrinos; con posterioridad, en las pocas ocasiones en las que se anotaron, siempre fueron a lo sumo dos varones y constantemente los mismos.¹⁷

A través de los procesos de averiguación de bautismos, se percibe la creciente limitación de los presentes a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (Rey Castelao 2015, 210). No se trataba de impedir la entrada a los vecinos, sino que, más bien, se escogían los momentos en los que se sabía que no habría gran afluencia en el templo parroquial. El hábitat disperso de la diócesis de Lugo implicaba que la mayoría de las iglesias rurales no estaban emplazadas en un núcleo habitacional; por ende, al no llevar a bautizar en el lapso previo o posterior a las misas, se evitaba la presencia del grueso de los vecinos. Se trata de un proceso común en Europa, que estaba generalizado en el siglo XIX como consecuencia de los cambios en la percepción de la infancia y la familia, que desembocó en una valorización de la privacidad de esta frente a la comunidad (Alfani y Gourdon 2009, 172). En el siglo XVI, el bautismo simbolizaba el ritual de entrada y pertenencia plena a la comunidad, por lo que eran numerosos los vecinos presentes y se buscaba hacer coincidir el bautismo con una festividad o misa mayor; sin embargo, conforme la familia fue diferenciando su propio espacio respecto a la esfera pública, el bautismo pasó a considerarse una ceremonia privada y familiar, por lo que se dejó de pretender la asistencia de la comunidad. Este cambio no solo se evidenció en la menor presencia de vecinos, sino que los propios padrinos dejaron de ser escogidos en tal alta proporción entre ese contingente en beneficio de la familia directa. Si los abuelos y tíos habían sido el 9,8 % de los padrinos en los años centrales del siglo XVIII, en la siguiente centuria su

protagonismo aumentó hasta representar el 36,1 % de los padrinos a finales del siglo (González López 2018, 132).

Además de la mayor o menor afluencia de vecinos, se tuvieron en cuenta otros factores para determinar el momento y el día en que se llevaba a bautizar: hora y mes de nacimiento, distancia al templo parroquial, estado de la criatura, etc. Incluso cuestiones más subjetivas como la comprensión de las implicaciones de fallecer sin ser bautizado: en el siglo XVI y XVII, no parece predominar la noción de ello, pues los padres llevaban a bautizar a sus hijos en plazos muy dilatados. No obstante, en el siglo XIX, tras una labor doctrinal tenaz de los párrocos y las misiones religiosas, se infundió en la población el miedo a que los neonatos falleciesen sin recibir el agua que limpiase el pecado original. Esto implicó que se adelantase el bautismo a la propia tarde del día de nacimiento, si había nacido de madrugada o por la mañana, o al día siguiente, si había nacido por la tarde o primeras horas de la noche.

La elección del día del bautismo no era aleatoria y había una preferencia clara por determinados días. Las Constituciones Sinodales permitían bautizar dentro de los ocho días siguientes al nacimiento, por lo que los progenitores tenían margen para escoger un día concreto. En efecto, a inicios del siglo XVIII, cuando predominaban los bautizos entre el segundo y cuarto día del nacimiento, el 20,6 % de los niños se bautizaban un domingo, otro 20,5 % el lunes y el 18,0 % el jueves. Por tanto, los cuatro días restantes apenas aglutinaban un 10 % de bautizados cada uno. Conforme se fue interiorizando la doctrina, el número de bautizos de cada día se equilibró, puesto que se procuró no dejar transcurrir más de cuarenta y ocho horas desde el nacimiento. Con todo, se mantuvo el predominio del bautismo dominical, que era ensalzado por la propia Iglesia como ceremonia de cohesión comunitaria al garantizar la máxima presencia de la comunidad (Malabre 2009, 48).

Hubo progenitores que se decantaron por ciertos días para bautizar por su carácter festivo y comunitario en una estrategia publicitaria. Don Manuel Correa Ulloa y Sotomayor y su esposa doña Beatriz Baltasara de Somoza y Andrade, vecinos de San Xíán de Eiré, esperaron nueve días para bautizar a su primogénito Diego, haciéndolo coincidir con el día de Corpus Cristi. Como padrinos llamaron a don Gonzalo Antonio Somoza Quiroga y Andrade quien, además de dueño del Pazo de Ferreirúa y Marzán, era alguacil mayor de la Inquisición del Reino de Galicia y a doña María Ignacia Somoza, tía del bautizado. Por si no fuese suficiente, en lugar del propio párroco, lo bautizó don Francisco Daniel Somoza, abad de Villasante, fiscal de la Reverenda Cámara y, al igual que la madrina, tío del bautizado. Para el bautizo de su segunda hija, María Ignacia Cayetana, repitieron la estrategia añadiendo la cuestión onomástica: si el primogénito recibió un nombre que estaba asimilado a las élites, la segundogénita fue la primera bautizada con un nombre de tres unidades en la parroquia, en una etapa que todavía no predominaban los nombres múltiples. Además, esta niña nació el siete de agosto y fue llevada a bautizar el quince de dicho mes, la fiesta por excelencia dedicada a la Virgen María.¹⁸

¹⁴ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Castro-Bermún, Mazo 7 (1798-1831).

¹⁵ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Ferreira de Pantón, Mazo 10 (1546-1830). Partida pedida por José Rodríguez.

¹⁶ ACPDLU, *Libro I de Bautismos y Matrimonios de San Salvador de Asma*, op. cit., f. 16v.

¹⁷ ACPDLU, *Libro X de Bautismos de Santo André de Gundriz*, 1895-1919. Diecisiete personas ejercieron como testigos en más de un centenar de bautismos.

¹⁸ ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xíán de Eiré*, 1704-1804, ff. 25 y 28.

2. LA CEREMONIA BAPTISMAL

La administración del bautismo se regía por las pautas marcadas en el Ritual Romano publicado en 1614. En él, se recogieron los cambios impuestos en el Concilio de Trento y se dejaba cierto margen para el mantenimiento de costumbres locales que no representasen una contradicción abierta con el ritual marcado y la doctrina religiosa.

Los encargados de velar por el correcto cumplimiento eran los párrocos, puesto que no solo tenían la obligación de conocer la normativa, sino que también se les apremiaba a guiarse por el libro para administrar el sacramento, en lugar de hacerlo de memoria. Aunque los párrocos manifestaban que seguían el ritual —«*bautice según lo dispuesto por el ritual romano*», «*hice las ceremonias que dispone el ritual romano*»—, la realidad era que muchos carecían de la obra.¹⁹ Sin duda, que el ritual de Paulo V heredase la mayor parte de los aspectos del ritual previo al Concilio facilitó que los párrocos lo respetasen (Almeida 2014, 5-10); lo cual no obsta para que cometiesen excesos y abusos o incorporasen elementos ajenos.

La ceremonia baptismal comenzaba presentando al recién nacido al párroco, encuentro que se realizaba en la puerta principal (Santa María 1637, 69v; Serra 1730, Iv). Así lo especificó Vicente Fabián Nogueira, párroco de Santiago de Requeixo, a quien Domingo Taboada «presentó a la puerta de la yglesia una niña» para que la bautizase.²⁰ En dicha presentación, el párroco realizaba los exorcismos y ponía la sal en la boca del bautizado. Tras esto, el párroco tomaba al niño y lo llevaba hasta la pila baptismal que, en teoría, debía estar protegida con una reja para evitar la sustracción de agua bendita sin permiso. Un aspecto tan trivial como quién portaba al neonato hasta la pila ya marcaba diferencias sociales, puesto que, mientras entre la población era el párroco, la realeza escogía quién lo portaba: los Austrias a un Grande de España, como símbolo de honor, y los Borbones el propio padre, por corresponderle hacerlo a la persona de mayor rango (Paredes 1661, 5; Hijano Pérez 2013, 10-18).

Antes de administrar el agua del bautismo, los padrinos debían renunciar a Satanás, previa pregunta del párroco. Este momento también era en el que el Ritual Romano de Paulo V situaba la asignación oficial del nombre del bautizado, aunque en otros manuales, como los de Braga (1517), Coímbra (1518) o Serra (1730), la asignación del nombre tenía lugar antes de entrar en la iglesia (Paulo V 1617, 16-18; Almeida 2014, 6).

Sobre el elemento central de la ceremonia —la administración del agua—, había tres aspectos que determinaban su validez: materia, forma e intención. Su importancia se evidencia en la atención que ponían los párrocos sobre ellos al examinar a quien había echado agua de socorro. Cabe recordar que el bautismo por el ritual romano implicaba la administración de siete elementos con su consecuente significado: sal que representaba la sabiduría; saliva que era la claridad de entendimiento; crisma que era la fortaleza; el óleo simbolizando la piedad; el agua que suponía la re-

generación y limpieza; la cruz aludiendo a la confesión de la fe y, por último, la candela que era el espíritu de ciencia de amor y temor (Manrique de Lara 1994, VI). Esto no obsta para que el agua fuese el principal y sin el cual no había bautismo, pues «solo el agua es sacramento e imprimen carácter» (Manero 1665, 11); situación que no acontecía con la ausencia de los seis restantes. Es más, las propias partidas baptismales llegan a incluir alusiones a la postergación de la administración del óleo o la crisma, puesto que cada año debían renovarse tras el Jueves Santo y estaba prohibido usar los existentes, aunque no hubiesen sido consagrados los nuevos todavía. Por ejemplo, Francisca y María, bautizadas el dos y el cinco de abril, respectivamente, de 1663, «no se le pusieron los santos óleos por no aver llegado» y no fue hasta el quince de dicho mes que los recibieron.²¹

En suma, el epicentro de la ceremonia era la administración del agua, pues era lo que marcaba haber sido lavado del pecado original. El agua, como materia del bautismo, debía estar bendecida por un párroco y proceder de la pila baptismal en la que, en teoría, ya estaba consagrada. El formato y la calidad del agua estaban estipulados: «*no sea mezclada con tierra de manera que sea más lodo que agua, y es necesario que no este hecho yelo ni granizo ni nieve, porque estos son cuerpos densos, y no fluidos*» (Rodríguez Lusitano 1596, 54-55). De igual forma, también se prohibía mezclarla con otros elementos como flores, pues dicha mezcla era considerada agua artificial y suponía la nulidad del bautismo (Vela 1632, Lib. I, Tít. I).

El segundo elemento, la forma, hace referencia a la fórmula a pronunciar para bautizar y al método. La fórmula era «*Ego te baptizo in nomine Patris, Filii, Spiritus Sancti*», también válida sin la primera palabra. Algunos tratadistas aprobaban otras fórmulas como «*Ego te baptizo in nomine trinitatis*», «*... in nomine genitoreis, geniti et ab utroque procedentes*» o «*... in nomine Christi*»; sin embargo, la mayoría negaban la validez de estas fórmulas que constan en las obras de Santo Tomás Escoto, Soto y Ledesma (Rodríguez Lusitano 1596, 55; Vega 1602, 65-66v). Con todo, la posición más extendida entre los tratadistas era que solo podía emplearse la fórmula que constaba en las sinodales porque era la única en la que se mantenía el significado completo.

De forma semejante, se admitía en cualquier lengua vernácula, aspecto que en Galicia adquiriría un matiz importante, ya que la lengua vehicular no era el castellano, sino el gallego. En consonancia con ello, no se ha hallado ningún bautismo invalidado por no emplear la fórmula en latín; aun así, no se puede descartar que se aprendiesen la fórmula en latín de corrido, al igual que acontecía con las oraciones, especialmente aquellos que se dedicaban profesionalmente a asistir partos. Saavedra Fernández cita un ejemplo de ello: en una partida baptismal en la diócesis de Lugo en 1697, el bautizante de socorro afirmó haber «pronunciado las palabras en latín de la forma como las dicen los curas» (Saavedra Fernández 1992, 79-95).

Respecto al método, había tres posibilidades: inmersión, aspersion e infusión. Algunos eclesiásticos consideraban que los dos últimos eran el mismo y otros les dieron diferentes denominaciones: zambullimiento, rociamiento y derrama-

¹⁹ ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios, Defunciones y Fábbrica de San Martiño de Zanfoga*, 1649-1685, f. 8v y 23. En la visita de 1666, se manda comprar un misal y un manual, ya que la parroquia carecía de ellos.

²⁰ ACPDLU, *Libro II de Bautismos de Santiago de Requeixo*, 1780-1826, f. 108v.

²¹ ACPDLU, *Libro I de Bautismos de San Cristovo de Lúzara y Santo André de Gundriz*, 1661-1708, f. 8.

miento, respectivamente (Vega 1602, 67v-71; Santa María 1637, 138v-146). Todo apunta a que durante la Edad Media se empleaba la inmersión —sumergir en la pila bautismal—, puesto que había sido la forma que habían mandado observar los apóstoles, así como Padres de la Iglesia y papas (Santa María 1637, 140). El sínodo de Gonzalo Osorio (León, 1303) especificaba el uso de la inmersión, manteniendo la infusión para bautismos en los que se careciese de pila: «et se non poder aver vaso de madera o de piedra o de barro, en que la pueda meter, echelle ela agua por la cabeça» (Cantelar Rodríguez 1981, 270). Además, esta inmersión debía ser triple, ya que se representaba a los tres miembros de la Santísima Trinidad y así lo habían especificado los apóstoles; razón por la que la infusión también debía ser triple, aunque tratadistas como Serra reconocía que era «según el uso del obispado» (Serra 1730, 4-4v). Pese a que Almeida afirma que en Portugal se sumergía tres veces, no tenemos fuentes que nos permitan aseverarlo para la época en Galicia. Es más, Santa María cita que en la Península se permitió una única inmersión para diferenciarlo del bautismo de los arrianos, que también era triple (Santa María 1637, 138v-141).

De todas formas, a partir del Concilio de Trento fue perdiendo espacio en beneficio de la infusión —derramar agua sobre la cabeza del bautizado—, que fue el método recomendado desde ese momento, aunque sin prohibir los demás.²² Aducían para dicho cambio que era el método con el que Cristo había recibido el bautismo y, además, lo consideraban menos agresivo para los neonatos (Desplat 1995, 36). Este cambio que se parapetaba en la salud de los recién nacidos derivaba, realmente, no de la preocupación sobre ellos, sino del cambio de perfil de los bautizados, ya que la inmersión había sido concebida y mantenida para bautizar a adultos; sin embargo, desde la Baja Edad Media, predominaban los bautismos infantiles.

Con todo, se puede certificar la práctica de la inmersión hasta comienzos del siglo XX, si bien se hallaba en retroceso desde el siglo XVIII, cuando aparecen las primeras referencias en las partidas de bautismo al uso de la infusión. El predominio de la inmersión, aún cuando las autoridades eclesiásticas recomendaban la infusión, probablemente partía de que era el método más seguro de ser bautizado: el agua debía tocar «una parte integral del cuerpo en la qual está toda ánima racional» (Rodríguez Lusitano 1596, 56). Por ende, si el agua no traspasaba las vestiduras o el cabello, en realidad no se recibía el bautismo. Para evitar estos óbices, se desnudaba a los niños para introducirlos en la pila, aunque carecemos de testimonios sobre ese aspecto más allá de la existencia de un mueble específico para dicho fin en los bautismos regios (Cabrera 1626; Paredes 1661).

Obviamente, incluso en los períodos de predominio de la inmersión, se realizaban bautismos por infusión por ser el método que mejor se adecuaba a los casos de necesidad, ya que era más rápido y podía administrarse antes de que la criatura saliese por completo (Carmona González y Saiz Puente 2009, 15). Incluso, se llegaron a desarrollar herramientas para realizar bautismos intrauterinos, situación que parece haber acontecido en el nacimiento de Agustín María

de la Paz Antonio (1780), al que don Mariano García bautizó con «ignorancia de si tenía alguna parte del cuerpo fuera del vientre de su madre».²³ Además, la llegada al trono español de los Borbones favoreció la difusión de la infusión, método que preferían frente a los Austrias y los Braganza, en Portugal, que bautizaban por inmersión (Paredes 1661; Hijano Pérez 2013; Irigoyen López 2016; Almeida 2017). Por consiguiente, podemos atribuir el cambio de modas en el método a la instalación en el trono español de una dinastía francesa, al igual que había acontecido en otros ámbitos como el toreo o la vestimenta.

Finalmente, el tercer elemento era la intención, pues quien bautizaba debía tener ese objetivo en mente. Por ende, mientras hubiese voluntad, era válido el bautismo administrado por un «herege o infiel» (Moratinos y Santos 1675, Lib. I, Tít. I); aunque esa posibilidad sería una auténtica excepción en Galicia por la escasa presencia de otras confesiones y, más aún, en su zona interior. En el polo opuesto, los manuales no consideraban válidos los bautismos de los tachados de «locos», puesto que les negaban la presunta intención (Rodríguez Lusitano 1596, 56). Los interrogatorios de los párrocos tras un bautismo de socorro confirman la atención a la intencionalidad, pues fueron frecuentes las preguntas sobre «la intención y la forma» en que se bautizó. Aunque en apariencia el foco se situaba en la corrección de la fórmula, estaba implícita la atención a la intención, ya que recitarla sin confianza o balbuceando se podía entender como falta de voluntad por bautizar. Es más, vacilar al pronunciar la fórmula era razón suficiente para invalidar un bautismo: el párroco de Santiago de Losada bautizó subconditio a dos gemelos que habían recibido agua de socorro de su abuelo Domingo Vázquez porque lo había hecho «turbada y aceleradamente».²⁴

La correcta confluencia de la materia, forma e intención era fundamental, en tanto rebautizar no estaba permitido. De ahí la importancia de poder bautizar *subconditio*, ya que no era posible saber si determinados niños habían sido bautizados y si el bautismo había sido correcto. En consecuencia, la Iglesia configuró una herramienta preventiva dando la potestad a los párrocos de bautizar una segunda vez, que se basaba en la inclusión en la fórmula utilizada de la advertencia «*si non es baptizatus, ego te baptizo / si no estás bautizado, yo te bautizo*» (Moratinos y Santos 1675, Lib. III, Tít. XIV, Const. III).

Las partidas bautismales de algunas parroquias certifi- can que se mantenía la creencia de que se era padrino por tocar al niño en el momento del bautismo. Esta simbología tiene su origen en los modelos de padrinzago múltiples que, al celebrarse ante más gente, para evidenciar quienes eran los padrinos tenían que tocar a la criatura y, posteriormente, se mantuvo porque la presencia física era indispensable (Alfani 2009, 73). Tanto el Concilio de Trento como los tratadistas posteriores incidieron en negar que no todos los que tocaban eran padrinos ni contraían parentesco espiritual: «*si otros, además de los señalados [padrinos], tocaren al bautizado, de ningún modo contraigan estos parentesco espiritual*» (López de Ayala 1847, 282). Utilizando el método pregunta-respuesta, Manero expone la posibilidad de que

²² La aspersion estaba concebida para los bautismos en masa, por lo que su uso se circunscribía a ese contexto.

²³ ACPDLU, *Libro III de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1790-1817, f. 1v.

²⁴ ACPDLU, *Libro I de Bautismos de Santiago de Lousada*, f. 137v.

no se nombrasen padrinos y fuesen varios quienes tocasen al bautizado, situación en la que contraerían parentesco solo los dos primeros en tocar a la criatura; aunque en la misma página defiende que para contraer parentesco, y por tanto para ser padrino, no era necesario que se respondiese en el bautismo por el ahijado, «*sino que aya tocamiento*» (Manero 1665, 19v-20).

Esta confusión entre ser padrino, contraer parentesco espiritual, tocar al niño o, simplemente, ser designado para ello explica que nos encontremos alusiones en las partidas bautismales al contacto de los padrinos con los bautizados: «*los dos tocaron a la criatura al tiempo de bautizarla*», «*tocaron al niño in sacro fonte*», «*le tocaron al tiempo*», «*fue padrino Ygnacio López por averle tocado al tiempo de echarle el agua*».²⁵ Pero también referencias que aluden al padrino sin contacto, como el licenciado don Rodrigo de Uria y Valcarçe, cura propio de Santa María de Rao a inicios del siglo XVIII, que especificaba los casos en los que «*no le tocó la madrina*»; referencias que todavía se registraban en el 26 % de los bautismos a finales del siglo XIX en dicha parroquia.²⁶ Más confusión semeja que tuvo el párroco de Santa María de Camporramiro (Chantada), fray Veremundo Estefanía, en la primera mitad del siglo XIX, que diferenció la creación de parentesco espiritual con base en si se había producido contacto con la criatura o no. Por ejemplo, en el bautismo de María (1828), ahijada de Benito Vázquez y su esposa María Ocampo, especifica «*solo el padrino tocó y tubo a la ynfanta en el acto de echarla la agua por lo tanto le advertí el parentesco espiritual y a los dos las demás obligaciones que previene el ritual romano*». Es decir, el parentesco espiritual y, por ende, las restricciones matrimoniales solo fueron atribuidas al padrino, mientras que la obligación de formar a la niña en la doctrina cristiana era tarea de ambos.²⁷ Tanto la cronología como el espacio en los que se hallan estos testimonios son diversos, lo que obliga a hablar de una creencia bastante extendida y mal entendida. A tenor de los resultados de Irigoyen, Ghirardi y Sartori (2015, 31-34), la diferenciación entre padrinos de agua y padrinos de óleos —más extendida en América— partía de la misma intención de diferenciar entre quiénes había cognación espiritual y, por extensión, estaban afectados por las restricciones matrimoniales pertinentes.

De hecho, se puede relacionar esta convicción con el tardío recurso al padrino por poderes, en el que una persona sustituía al padrino que no estaba presente físicamente. Hasta el siglo XIX, no se recurrió a esta modalidad porque se consideraba necesaria la presencia física al sacar de la pila al ahijado. Sin duda, los primeros casos esporádicos, acaecidos en áreas urbanas y en familias privilegiadas a mediados del siglo XVIII, fueron uno de los excesos que se les permitió a las élites por su connivencia con las altas esferas eclesásticas (Rey Castelao y Barreiro Mallón 2014, 209-238). La cotidianeidad que se pretendía de los padrinos a nivel general

impidió que se extendiese esa práctica, aun así, un siglo después de los primeros casos, el 1,67 % de los bautizados recibía un padrino por poderes (González López 2018, 369).

La última fase de la ceremonia consistía en ponerle el capillo y hacer las oportunas advertencias a los padrinos. Estas advertencias, de las cuales se dejaba constancia escrita en la partida, fueron variadas a lo largo de la diócesis, pero hasta avanzado el siglo XVIII no se dejó constancia de ellas en las partidas sistemáticamente. La fórmula predominante fue «*advertí el parentesco espiritual y las demás obligaciones*», pero tampoco fueron menos los que abreviaron con unos sucintos «*advertí las obligaciones*», «*instruyó lo necesario*», «*advertí lo que la yglesia dispone*» o, simplemente, «*fueron advertidos*».²⁸ Sin embargo, su escritura no implicaba que realmente hubiese advertido a los padrinos y, aunque en los procesos judiciales sí declaraban ser padrinos y compadres a la pregunta de si les tocaban las generales con los implicados, siempre se usaron los términos de padrino o sacar de la pila y nunca el de parientes espirituales.

3. CUESTIONES MATERIALES DE LA CEREMONIA BAPTISMAL

Todo este ceremonial no era gratuito, sino que tenía ciertos costos directos e indirectos. El coste indirecto era la caridad que los padrinos debían dispensar a la parroquia, pero, dado que era caridad, debía ser opcional y del importe que ellos considerasen. Eso no impidió que algunos eclesiásticos considerasen obligatoria esa ofrenda y se negasen a bautizar. Ni siquiera fueron disuasorias las multas contempladas en las sinodales: las de López Gallo establecían que «*no se pida otra cosa so pena de excomunión mayor y de ducientos maravedís*» (López Gallo 1618).²⁹ Aunque escasos, hay testimonios de ello como la partida de María, hija de Domingo López e Isabel Rodríguez que fue bautizada en 1593 en San Vicente do Pino, quien había sido exemplada por un clérigo de la Régua, pero las ceremonias fueron realizadas por Fray Diego de Villafranca porque «*no quiso hazer su officio, hízelo yo*».³⁰

El costo directo era el pago por la administración del bautismo y en algunas parroquias incluía el valor de los elementos necesarios. En las Constituciones de 1618 se establecía un pago de medio real; en 1669, el obispo Moratinos establecía el pago en «*tres reales por la limosna de la Misa que tengan obligación a celebrar por la intención de los padres*», que da a entender un intento de imposición de celebrar una misa junto con el sacramento (Moratinos y Santos 1675, Lib. III, Tít. X). El precio por bautizar una criatura varió, pues, al igual que otras tasas eclesásticas, dependería del

²⁵ ACPDLU, *Libro II de Bautismos de Santa María do Cebreiro*, 1835-1851, f. 262; *Libro II de Bautismos de Santa María de Rao*, 1805-1858, ff. 47-48v; *Libro III de Bautismos de San Paio de Muradelle*, 1797-1852, f. 9.

²⁶ ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de Rao*, 1640-1723; *Libro IV de Bautismos de Santa María de Rao*, 1878-1896.

²⁷ ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Confirmaciones de Santa María de Camporramiro*, 1709-1833, f. 238.

²⁸ ACPDLU, *Libro III de Bautismos de San Nicolás de Portomarin*, 1825-1852, f. 115 y ss.; *Libro V de Bautismos de San Xián de Tor*, 1838-1888, f. 30 y 39; *Libro III de Bautismos de O Salvador de Sarria, Vilar y San Martiño de Requeixo*, 1817-1854, f. 137v; *Libro I de Bautismos de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, 1845-1892, f. 139; *Libro V de Bautismos de San Salvador de Asma*, 1886-1909, f. 119v; *Libro II de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de Santa María de San Lourenzo de Penamaior*, 1674-1763, f. 138v; *Libro XII de Bautismos de Santa María da Régoa*, 1898-1906, f. 61 y ss.

²⁹ Agradecemos al personal del Archivo Diocesano de Lugo el préstamo de la transcripción.

³⁰ ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Vicente do Pino*, 1559-1631, f. 62v.

propio párroco y la cuantía de su congrua, así como por la situación económica general.

En 1706, contamos con un testimonio indirecto que situaba en tres reales el precio de un bautismo, cuando a Antonio de Amarante, acusado de estar amancebado con Rosa da Quinta, se le preguntó por el pago que hizo para bautizar al hijo de ella.³¹ Un siglo después, a través del pleito de los vecinos de las parroquias de Vilaxuste y Vilamerelle contra su párroco para evitar el incremento de los costes parroquiales, sabemos que se cobraba «por cada uno de los bautismos un real». ³² En estos mismos años, en Santa María Real do Cebreiro, los derechos de un bautismo estaban en dos reales y diecisiete maravedís para el cura junto con el importe de un cuartillo de vino para el sacristán.³³ En la segunda mitad del siglo XIX, el párroco de San Martiño de Zanfoga deja escrito a sus sucesores que, según la costumbre de la parroquia, por «*un bautismo sin decir misa se pagaban seis reales*». ³⁴ Esta alza en el coste en el siglo XIX era consecuencia de la necesidad de los párrocos de compensar la caída de sus ingresos al suprimirse los diezmos, por lo que aumentaron otros ingresos alcanzando «*cantidades escandalosas por los servicios religiosos*» (Saavedra Fernández, Sobrado Correa y Presedo Garazo 2013, 108).

Todas las referencias aluden a pagos metálicos; sin embargo, en otras áreas gallegas hay constancia del mantenimiento del pago en especies. Como, por ejemplo, en la parroquia de San Salvador de Taragoña (Rianxo, A Coruña) que, según la información aportada por González Lopo, en 1805, establecía el precio de un bautismo en «*una gallina*» (González Lopo 2002, 110-111). También en otras áreas peninsulares se establecía un pago en vino que, si el padrino era externo a la parroquia era superior, lo que sería un motivo más para explicar la elevada selección de padrinos dentro de la parroquia (Alfani et Gourdon 2009, 168).

Determinados sectores gozaron de la gratuidad del sacramento bautismal debido a la pobreza; así, tanto expósitos como algunos hijos naturales fueron bautizados «*de limosna*». ³⁵ Desconocemos si los ayuntamientos corrían con el gasto de bautismo de los expósitos que recogían y llevaban a bautizar, al igual que costeaban su traslado a la inclusa, puesto que las partidas aludían a la administración del bautismo por orden del ayuntamiento. Por ejemplo, en la fe de bautismo de la expósita Josefa (1842) se especificó «*habiendo traído la orden del presidente del ayuntamiento, el Francisco de Castro, para que le administrara a la dicha niña el sacramento del bautismo*». ³⁶ Desde luego, no dudamos que las conductoras de expósitos que no trabajaban para el ayuntamiento acudieron a las parroquias en las que sabían que el párroco no ponía trabas a bautizar sin pago. Estas mujeres sabían que no podían negar el sacramento a los niños que estuviesen en peligro, por lo que apelaban a ello y

a Dios: María Díaz lleva a bautizar a San Xoán de Barredo a Andrés María (1792) pidiendo «*encarecidamente que se lo bautizase que así convenía al servicio de Dios y reconocido por mí que dicho niño venía grandemente molesto pasé a bautizarlo*». ³⁷ Respecto a los ilegítimos, no todos estuvieron exentos del pago, sino que solo aquellos que manifestaban ser pobres: el bautismo de la hija de Rosa Losada, «*soltera moza pobre*» fue administrado sin que el párroco solicitase pago alguno «*sin derechos por pobre*», aun cuando ejerció de madrina Escolástica Núñez, dueña de un horno. ³⁸

A esto hay que añadir el gasto de los elementos utilizados como la cera o el capillo. Las sinodales de 1618 especificaban que el capillo debía llevarlo la familia para la ceremonia, tras la cual debía quedarse en la iglesia para su uso como paño de cálices. Esto último no deja de ser una unión simbólica del bautizado con su parroquia, estableciendo su pertenencia a ella desde el bautismo y prolongándola a través de la presencia del capillo en la litúrgica cotidiana. Ahora bien, en las mismas sinodales se establece la obligación de que los mayordomos comprasen capillos o albas para los bautismos, por lo que no queda totalmente claro quién debía aportarlo (López Gallo 1618). En este terreno tenía cabida la solidaridad comunitaria: doña Luisa de Pradedo y Navia declara como testigo en el proceso de averiguación del bautismo de Rosa de Castro, hija natural de Josefa de Castro, afirmando que «*para cuio bautismo [] dio a la zitada madrina una bela de zera y más ropaxe para la niña*». ³⁹

4. TRAS LA CEREMONIA

El elemento religioso del bautismo terminaba con las advertencias realizadas a los padrinos, pero el aspecto social continuaba. A la salida de la iglesia, los padrinos debían pregonar el bautismo que se acababa de realizar y su calidad de padrinos para darle publicidad; así declaró José Rodríguez respecto a los padrinos de Josefa González (1756): «*se regresaron publicando dicho bautismo y ser tales padrinos*». ⁴⁰ Esta difusión se continuaría fraguando a lo largo de la vida de los protagonistas a través del uso de los apelativos ahijado, padrino y compadre a los que numerosos testigos apelan como prueba de que se había realizado tal bautizo.

Ya en el hogar del bautizado, se celebraba una comida que, las autoridades civiles y eclesiásticas trataron de limitar por los excesos que se cometían en ellos y que derivaban en violencia. Los Reyes Católicos, en la Provisión del 14 de octubre de 1493, habían estipulado la asistencia de seis personas como máximo, además de padres y padrinos: «*salvo los compadres i comadres i otras personas, que quieran, hasta seis personas i no más*» (Sobrado Correa y Sobrado Correa 2000, 658; Sánchez Diego 2018, 347). Por su parte, la Iglesia se centró en evitar que los párrocos acudiesen a dichas comidas, aunque sin éxito a corto plazo. En el bautismo de Josefa González (1756) estuvieron presentes en la comida

³¹ AHDLU, *Sección Criminal*, Mazo 2 (1700-1709).

³² AHPLU, *Protocolos Notariales*, D. Juan Antonio Guitián Somoza, Portomarín 1800, Legajo 4528/1, f. 53-53v.

³³ ACPDLU, *Libro I de Bautismos de Santa María do Cebreiro*, 1803-1835, f. 0v.

³⁴ ACPDLU, *Libro I de Fábrica de San Martiño de Zanfoga*, 1800-1914, f. 205.

³⁵ ACPDLU, *Libro I de Bautismos de San Vicente do Pino*, 1724-1822, f. 242v.

³⁶ ACPDLU, *Libro II de Bautismos de San Vicente do Pino*, 1823-1852, f. 111.

³⁷ ACPDLU, *Libro I de Bautismos de San Xoán de Barredo e San Salvador de Soutomerille*, 1704-1827, f. 235.

³⁸ ACPDLU, *Libro IV de Bautismos de Santa María da Régoa*, op. cit, f. 361v.

³⁹ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 16 (1789-1798).

⁴⁰ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Monforte de Lemos, Mazo 14 (1787-1800).

posterior padres, padrinos y, al menos, dos vecinos sin relación familiar;⁴¹ por su parte, otras la lista de invitados eran aún más reducidas: «y *bolvieron a dicha casa cura y padrino a hazer medio día*». ⁴² Para la primera década del siglo XX, los informes del Ateneo califican dichos banquetes como frecuentes y con reducida presencia (González Reboredo y Mariño Ferro 1990, 62-65). En suma, conforme el bautismo fue perdiendo su carácter comunitario y la ceremonia se tornó privada, también se redujo el número de personas que acudían al hogar tras ella, por lo que la mayor concentración de personas y el empleo del término «*fiesta del bautismo*» se circunscriben a las fuentes de los siglos XVI-XVIII.⁴³

Esta celebración, en teoría, corría de cuenta de los padrinos, al igual que los regalos que quisieran hacer al ahijado y a la madre. Con todo, también representaba un gasto para los progenitores, especialmente si querían aprovechar la publicidad de la fiesta (Torremocha Hernández 2016, 139-140). El gasto no tenía por qué ser monetario, sino que también se medía en alimentos o carga de trabajo; por ejemplo, Josefa Varela «se la llamó para que fuese comadre e yziere de comer». ⁴⁴ Aunque en este caso el término comadre puede estar referido únicamente a la labor de asistencia en el parto y no al madrinazgo, no obsta para que muestre la liberación de carga de trabajo de la madre tras el parto.

El pescado, concretamente la trucha, fue un manjar frecuente en las celebraciones de los bautizos; Juan Capón, vecino de la villa de Sarria, declara como testigo aludiendo a su presencia «*con motibo de llebar truchas de que es pescador los días de su nacimiento y del baptismo*». ⁴⁵ Miguel Varela, siendo un niño, había acudido a una fiesta de bautismo y declaró que «*lean dado pescado en la función del bautismo*». ⁴⁶ A la parturienta se le proporcionaba alimentos que se tenían por nutritivos como el caldo de gallina, el chocolate o los huevos (González Reboredo y Mariño Ferro 1990, 49-52; García Herrero 2009, 117-124). Ahora bien, independientemente de las propiedades nutritivas y energéticas adecuadas para los convalecientes, tanto el pescado como el chocolate constituían alimentos de prestigio en el interior lucense, por lo que su presencia en los banquetes podía buscar proporcionar la imagen de familia pudiente (Sobrado Correa 1994, 96-97; Pérez Samper 2016).

A pesar de que no era estrictamente parte del ritual del bautismo, es preciso citar como elemento posterior a él la ceremonia de purificación de la madre por su evidente relación. La ausencia de la madre en el bautizo de su hijo estaba causada exclusivamente por la creencia de que se hallaba impura tras el parto, por lo que no podía entrar en el templo hasta recibir la correspondiente purificación a los cuarenta días del parto. Se trataba de una ceremonia en la que la madre agradecía a Dios y le ofrecía la vida de su hijo, al tiempo que era bendecida por el párroco. Compartía una similitud

con el bautismo, ya que también se recibía en la puerta del templo, donde la madre debía estar de rodillas en la puerta mientras sujetaba a su hijo y una vela (Bedoya 1825, 218; Pancino 2014, 51).

Esta ceremonia se mantuvo a lo largo del siglo XIX, puesto que no dejaba de ser un medio de ingresos económicos para el párroco (González Lopo 2002, 110): en San Martín de Zanfoga se cobraba «*por la bendición post partum, una gallina y cinco cuartos y medio (esto antes) hoy veinte céntimos*». ⁴⁷ Con todo, sí cambió el lapso entre parto y purificación, pues los tratadistas instaban a reducirlo para que la madre pudiese cumplir con sus deberes religiosos (Usunáriz 2018, 494), de tal forma que los cuarenta días acabaron marcando el plazo máximo en el que acudir a recibir la purificación.

CONCLUSIÓN

El sacramento bautismal se mantuvo como ceremonia de entrada en la familia y en la comunidad religiosa durante todo el período moderno. Su conexión con las redes sociales y familiares implicó que los cambios habidos en la sociedad le afectaron y lo transformaron en pos de una homogeneización que eliminaba todos aquellos aspectos procedentes de costumbres locales. Cambios como el método de bautismo o la reducción de los presentes en el siglo XIX no fueron únicamente consecuencia de la tendencia procedente de Europa a reforzar la familia y replegarse sobre ella, sino que es la repuesta natural a la progresiva burocratización del Estado y de los ataques que este lanzaba contra la sociabilidad tradicional al ser un impedimento en la construcción de los nuevos estados del siglo XIX. Más aún, si la intimidación que se le dio a la ceremonia bautismal fue porque ya no era necesario demostrar por la vía de la publicidad la pertenencia a la parroquia, en tanto había libros parroquiales, censos y demás documentación escrita que lo avalaba, ni la pertenencia a la religión cristiana ya que el protestantismo y otras religiones consideradas herejías ya no representaban la misma amenaza y la Inquisición había rebajado su actividad e intimidación. Además, la calidad de cristianos viejos ya no resultaba tan fundamental, salvo entre la hidalguía y sectores sociales destacados, y podía ser fácilmente demostrable a través de los susodichos libros parroquiales —o, incluso, a través de falsificaciones—.

A la lucha entre las costumbres de la población y la ortodoxia que la Iglesia pretendió imponer, hay que sumar otros factores: el párroco, su formación y los ingresos económicos derivados del bautismo. Dicho de otro modo, como ministro del bautismo, el párroco podía erradicar las supersticiones de la población, pero también fomentarlas si participaba de ellas. Igualmente acaecía con aquellos aspectos que afectaban a sus ingresos, más aún al constatar la vulnerabilidad económica de buena parte del clero rural. De ahí que, una vez impregnada en la población la obligación de bautizar a los nacidos, no dudasen en subir el precio por administrarlo.

El propio contexto de la diócesis de Lugo determinó ciertos elementos relacionados con el sacramento. Se trataba de un área rural y con hábitat disperso, por lo que no se realizaron grandes desfiles entre el hogar y la iglesia para

⁴¹ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Monforte, Mazo 14 (1787-1800).

⁴² AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Cervantes, Mazo 5 (1667-1791).

⁴³ ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xán de Eiré*, op. cit., ff. 76-78.

⁴⁴ AHDLU, *Sección Criminales*, Mazo 17 (1799-1802).

⁴⁵ AHDLU, *Sección Civiles*, Arciprestazgo de Sarria, Mazo 9 (1744-1747).

⁴⁶ ACPDLU, *Libro I de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de San Xán de Eiré*, op. cit., ff. 76-79.

⁴⁷ ACPDLU, *Libro I de Fábrica de San Martiño de Zanfoga*.

mostrar la capacidad económica y social que se trataría de reflejar en los propios padrinos y en los elementos de los que se acompañaban. Tampoco grandes celebraciones posteriores como se llegaron a hacer entre las élites de Castilla con corridas de toros o músicos. Esto no obsta para que las élites locales buscasen la publicidad del linaje y de su poder a través de la ceremonia, por lo que ciertos aspectos fueron exagerados o reducidos dependiendo de la condición social.

FUENTES

- Bedoya, Juan Manuel. 1825. *El Pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos : ó Manual del cristiano para su arreglo diario y principales y más frecuentes ocurrencias de la vida*. Santiago de Compostela: D. Juan Francisco Montero.
- Cabrera, Juan de. 1626. *Aparato festivo en el bautismo de la serenísima Infanta Doña María Eugenia. celebrada con espléndida pompa en la Real Capilla de su Magestad. a siete de junio deste presente año de 1626. también se da cuenta quienes fueron los padrinos*. Sevilla: Juan José Cabrera de la Colina.
- López de Ayala, Ignacio, Trad. 1847. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento: Agrégase el texto Latino corregido según la Edición auténtica de Roma, publicada en 1564*. Barcelona: Imp. D. Ramon Martin Indás.
- López Gallo, Alonso. 1618. *Constituciones Sinodales de Lugo hechas por el Ilustrísimo Señor Obispo don Alonso López Gallo*. [Manuscrito].
- Manero, Domingo. 1665. *Diffiniciones morales. muy utiles y provechosas para curas. confesores y penitentes*. Santiago de Compostela: Juan Baptista González de S. Clemente.
- Moratinos y Santos, Matías de. 1675. *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo. Compiladas. hechas y promulgadas por el Ilmo. Sr. D. Matías de Moratinos... en la synodo que se celebró en su Iglesia Catedral de la dicha Ciudad en el mes de Febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años*. Madrid: Joseph Fernández de Buendía.
- Paredes, Julián de. 1661. *Aparato celebre y descripcion de lo que passo en la celebracion del bautismo del Principe nuestro señor Don Carlos Joseph*. Madrid: Juan José Cabrera de la Colina.
- Paulo V. 1617. *Ritual Romanum*. Roma: Cámara Apostólica.
- Rodríguez Lusitano, P. F. Manuel. 1596. *Summa de casos de consciencia con advertencias muy provechosas para Confesores con una Orden Judicial a la postre en la que se resuelve lo más ordinario de todas las materias morales*. Barcelona: Imp. Sebastián de Cornellas.
- Santa María, P. P. José de. 1637. *Sacros ritos y ceremonias baptismales*. Sevilla: Imp. Simon Faxardo.
- Serra, Ángel. 1730. *Manual de administrar los Santos Sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia... De Michuacan. conforme à la reforma de Paulo V y Vrbano VIII*. México: Joseph Bernardino de Hoyal.
- Vega, Fray Alonso de. 1602. *Espejo de curas. utilissimo para todo genero de Ecclesiasticos. y principalmente para aquellos que tienen cargo de animas. por comprehenderse en el todo lo que les es necesario para cumplir con la obligacion que tienen*. Madrid: Pedro Madrigal.
- Vela, Diego. 1632. *Constituciones sinodales del Obispado de Lugo*. Madrid: Vda. Alonso Martín de Balboa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfani, Guido. 2009. *Fathers and godfathers: spiritual kinship in early-modern Italy*. Londres: Routledge.
- Alfani, Guido y Vincent Gourdon. 2009. «Fêtes du baptême et publicité des réseaux sociaux en Europe occidentale. Grandes tendances de la fin du Moyen Âge au XX siècle». *Annales de démographie historique* 117: 153-189.
- Almeida, Francisca Pires de. 2014. «O ritual do batismo em Portugal na Baixa Idade Média e nos inícios do século XVI». *Medievalista* 16: 2-28. <https://doi.org/10.4000/medievalista.1423>

- Almeida, Francisca Pires de. 2017. «La exaltación de la Dinastía de Braganza en el bautismo real: el espacio sacro como propaganda». *Tiempos Modernos* 8 (35): 1-13. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/2213>
- Cantelar Rodríguez, Francisco, dir. 1981. *Synodicon hispanum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carmona González, Inmaculada y María Soledad Saiz Puente. 2009. «El bautismo de urgencia: función tradicional de las matronas». *Matronas profesión* 4: 14-19.
- Desplat, Christian. 1995. *La Vie, l'amour, la mort: rites et coutumes XVI^e-XVIII^e siècles*. Biarritz: J et D.
- Fine, Agnès. 1994. *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard.
- García Herrero, María del Carmen. 2009. *Artesanas de vida: mujeres de la Edad Media*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- González López, Tamara. 2018. *Prácticas colectivas en las comunidades parroquiales de la Galicia interior. Siglos XVI-XIX*. Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela.
- González Lopo, Domingo L. 2002. *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- González Reborado, Xosé Manuel y Xosé Ramón Mariño Ferro, dir. 1990. *Nacemento. casamento e morte en Galicia: resposta á enquisa do Ateneo de Madrid. (1901-1902)*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Hijano Pérez, María de los Ángeles. 2013. «Protocolo y ritual en los bautizos de la Monarquía Española». *Libros de la Corte.es* 6: 8-26. <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/1689>
- Irigoyen López, Antonio. 2016. «Carrera eclesiástica, servicio doméstico y curso de vida (Murcia, siglo XVIII)». *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 34: 279-295. <https://doi.org/10.14198/RHM2016.34.13>
- Irigoyen López, Antonio, Mónica Ghirardi y Federico Sartori. 2015. «Bautismo y padrino en la ciudad de Córdoba (1691-1775)». En *Familias históricas. Interpelaciones desde perspectivas Iberoamericanas a través de los casos de Argentina, Brasil, Costa Rica, España, Paraguay y Uruguay*, edición de Mónica Ghirardi y Ana Silvia Volpi Scott, 19-36. México: Oikos.
- Malabre, Natalie. 2009. «Baptême et renouveau paroissial à Notre-Dame Saint-Alban (Lyon) de 1944 à 1949». En *Baptiser: pratique sacramentelle. Pratique sociale (XVI^e-XX^e siècle)*, edición de Guido Alfani, Philippe Castagnetti y Vincent Gourdon, 45-61. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne.
- Manrique de Lara, Francisco. 1994. *Constituciones Sinodales del Obispado de Orense*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Méndez Vázquez, Josefina. 2015. «Nodrizas y tratados de pediatría en el Madrid del Setecientos». *Cuadernos de Historia Moderna. Anejo XIV*: 107-133. https://doi.org/10.5209/rev_CHMO.2015.51181
- Minvielle, Stéphane. 2009. *Dans l'intimité des familles bordelaises: les élites et leurs comportements au XVIII^e siècle*. Bordeaux: Éd. Sudouest.
- Muñoz López, María del Pilar. 2001. *Sangre, amor e interés. La familia en la España de la Restauración*. Madrid: Marcial Pons.
- Pancino Claudia. 2014. «La purificación della puerperala storia confusa di un rito ai confinirabiologia e società». En *Nacimientos bajo control: el parto en las edades Moderna y Contemporánea*, edición de Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana y Carmen Suárez Suárez, 51-66. Gijón: Trea.
- Pech, Sarah. 2007. «L'influence des nourrices sur la formation physique et morale des enfants qu'elles allaitent selon les médecins et moralistes espagnols des XVI^e et XVII^e siècles». *Paedagogica Historica* 43 (4): 493-507. <https://doi.org/10.1080/00309230701438104>
- Pérez Samper, María de los Ángeles. 2016. «El chocolate en la España Moderna: negocio y placer». En *Caleidoscopio de la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII)*, edición de Gloria Franco Rubio, 61-95. Logroño: Siníndice.
- Quemener, Pierre-Yves. 2013. «Le parrainage. rouage essentiel des processus de prénomination». *Kaier ar Poher* 41: 4-17.
- Rey Castela, Ofelia. 2015. «De la casa a la pila: hábitos y costumbres de bautismo y padrino en Santiago de Compostela. Siglos XVII-XVIII». En *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios*, edición en Inmaculada Arias de Saavedra Aliás y Miguel

- Luís López Guadalupe Muñoz, 195-214. Granada: Universidad de Granada.
- Rey Castelao, Ofelia y Baudilio Barreiro Mallón. 2014. «Apadrinar a un pobre en la diócesis de Santiago de Compostela. Siglos XVII-XIX». En *La respuesta social a la pobreza en la península ibérica durante la Edad Moderna*, edición de María José Pérez Álvarez y María Marta Lobo de Araújo, 209-238. León: Universidad de León.
- Saavedra Fernández, Pegerto. 1992. «Datos para un estudio comarcal da mortandade de "párulos" en Galicia (fins do XVII — mediados do XIX)». *Obradoiro de Historia Moderna* 1: 79-95. <https://doi.org/10.15304/ohm.1.592>
- Saavedra Fernández, Pegerto, Hortensio Sobrado Correa y Antonio Presedo Garazo. 2013. «La red parroquial y el clero rural en la Galicia de los siglos XVI-XIX: resultados de una investigación en curso». *Obradoiro de Historia Moderna* 22: 93-128. <https://doi.org/10.15304/ohm.22.1140>
- Sánchez Diego, Héctor Fernando. 2018. «Bautismo y padrino antes y después de Trento: norma vs. realidad». En *La vida inquieta. Conflictos sociales en la Edad Moderna*, edición de Ofelia Rey Castelao, Rubén Castro Redondo y Camilo Fernández Cortizo, 337-354. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Sarasúa, Carmen. 1994. *Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño. 1758-1868*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Sobrado Correa, Hortensio. 1994. «Aproximación al consumo alimentario en el área rural gallega: el interior lucense (ss. XVII-XIX)». *Obradoiro de Historia Moderna* 3: 87-111.
- Sobrado Correa, Hortensio y Pilar Sobrado Correa. 2000. «Casamentos, festa de todos. Os ritos e cerimoniais das vodas na Galicia dos nosos devanceiros, séculos XVI-XIX». *Grial* 148: 647-673.
- Soulet, Jean-François. 1974. *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées Centrales au XVII^e siècle*. Pau: Marrimpouey.
- Torremocha Hernández, Margarita. 2016. «Familia y paternidad en la "historia de vida" de un letrado (s. XVI-XVII)». En *Caleidoscopio de la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII)*, edición de Gloria Franco Rubio, 125-147. Logroño: Siníndice.
- Usunáriz, Jesús María. 2018. «El padre ante el parto en la España de los siglos XVI y XVII». *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 6: 483-502. <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.01.34>
- Vernier, Bernard. 1999. *Le Visage et le nom: contribution à l'étude des systèmes de parenté*. Paris: Presses universitaires de France.