



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro
ISSN: 2328-1308
revistahipogrifo@gmail.com
Instituto de Estudios Auriseculares
España

Aichinger, Wolfram; Grohsebner, Sabrina
Manos y materia. Volver tangible la sociabilidad en el parto áureo*
Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo
de Oro, vol. 9, núm. 1, 2021, -Junio, pp. 701-743
Instituto de Estudios Auriseculares
Pamplona, España

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2021.09.01.42>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517567144041>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Manos y materia. Volver tangible la sociabilidad en el parto áureo*

Hands and Matter: Making Sociability Palpable in Golden Age Births

Wolfram Aichinger

<https://orcid.org/0000-0001-9313-6553>

Universität Wien

AUSTRIA

wolfram.aichinger@univie.ac.at

Sabrina Grohsebner

<https://orcid.org/0000-0002-4648-0885>

Universität Wien

AUSTRIA

sabrina.grohsebner@univie.ac.at

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 9.1, 2021, pp. 701-743]

Recibido: 12-04-2021 / Aceptado: 26-04-2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.01.42>

Resumen. Quienes asisten a un nacimiento traen al mundo una nueva vida y moldean a la vez su futura identidad. Separan dos cuerpos, exponen al neonato, lo examinan y pronuncian el veredicto sobre su aceptación para luego incorporarlo en el grupo. Los gestos de parteras, familiares o ayudantes celestiales crean así seres vivos y, al mismo tiempo, miembros de la comunidad. Sus manos se vuelven vehículos de sociabilidad y socialización, tanto como pueden señalar rechazo y exclusión. Asimismo, la materia que pasa por ellas se convierte en instrumento de la práctica social. En resonancia con consideraciones de la antropología cultural y la sociobiología, se presenta una aproximación al fenómeno a partir de tratados

* 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). Revisado y corregido por Fernando Sanz-Lázaro. Estamos agradecidos a Alice-Viktoria Dulmovits, Karin Fuchs, Hannah Fischer-Monzón, Tamara Hanus, Nina Kremmel, Kurt Kriz, Rocío Martínez, Marie-France Morel, Marie Christin Radinger, Fernando Sanz-Lázaro, Christian Standhartinger, Jesús M. Usunáriz, Mandy Vondra y Carlos Varea por sus sugerencias y su ayuda. Modernizamos la ortografía en todas las citas.

médicos, obras literarias y textos hagiográficos. El estudio expone la continuidad de las manos coadyuvantes y su relevancia simbólica, ya presentes en escritos de la Antigüedad, así como las implicaciones de esta tradición para una figura clave: la comadre.

Palabras clave. Antigüedad; cultura del parto; comadre; estudios materiales; partera; gesto; mano; modelo social del parto; Siglos de Oro; Sorano de Éfeso.

Abstract. The hands of those who attend birth introduce newborns to the world, and at the same time shape their future identities. These hands separate two bodies, expose the neonate, examine it, pass a verdict on its acceptability, and proceed to integrate it into society. The gestures of midwives, relatives, or celestial helpers, thus, create living beings and, at the same time, members of a community. Just as their hands can signal rejection and exclusion, they also turn into vehicles of sociability and socialization. Furthermore, the matter which passes through assistants' hands during the birth process becomes an instrument of their social practice. Inspired by considerations of cultural anthropology and sociobiology, we explore this phenomenon by examining medical treatises, literary works and hagiographic texts. They reveal the continuity of assisting hands and their symbolic relevance already present in ancient writings about childbirth, as well as the implications of such tradition for one of their key figures: the midwife.

Keyword. Antiquity; Childbirth; Birth culture; Midwife; Material studies; gesture; hand; Social model of childbirth; Golden Age; Soranus of Ephesus.

¿Cuáles son los componentes imprescindibles de un alumbramiento? La parturienta y la criatura por nacer, en primer lugar, no cabe duda; dos cuerpos en proceso de separación, vulnerables, pero también poderosos y llenos de potencial. Mas, ¿cuáles son sus contrapartes, qué agentes complementan tal potencial? ¿No serán precisamente las manos que reciben al niño, que guían el proceso en su momento más dinámico, a las que hay que prestar atención para apreciar la composición del parto?

Algunos estímulos provenientes de disciplinas afines, en especial voces de la antropología y la sociobiología, como las de Wenda Trevathan, Sarah Blaffer Hrdy o Carlos Varea, nutren un análisis que pretende llegar a comprender el fenómeno. Esta sinfonía de consideraciones expresa una idea clave: entender el nacimiento significa entender las raíces de la cooperación humana¹. ¿Cómo se expresa, pues, esa relación entre nacimiento y comunidad? ¿Qué gestos de sociabilidad se observan en el proceso y cómo se representan estos en la cultura del Siglo de Oro? Basándonos en prácticas tradicionales, ya documentadas en escritos de la Antigüedad, trataremos de ofrecer una respuesta a la cuestión a partir de tratados médicos, obras literarias y textos hagiográficos del Siglo de Oro y exponer así la trascendencia de estos gestos a través de su expresión en diferentes medios. Asimismo,

1. Bernis y Varea, 2012, Hrdy, 2011 y Trevathan, 1996.

exploraremos la relación de dichas interacciones sociales con la semiótica de las diferentes categorías materiales del parto. Manos y materia se revelan como significantes no solo de la socialización del neonato en su comunidad, sino también de la aceptación en la misma.

PARTO Y COOPERACIÓN

Para los humanos, como especie, la intervención de *otras manos* durante la fase final del parto es clave². No solo se alivia el paso del feto al mundo extrauterino, sino que la colaboración de, al menos, una tercera parte ofrece un valor adicional de respaldo emocional a la parturienta³. A consecuencia de esto, el nacimiento en el contexto humano se ha consolidado no solo como un proceso biológico sino también social⁴. «El niño pasa ahora» —en palabras de Barbara Duden— «del regazo de una mujer a las manos de la otra» y de esta forma se enfatiza el proceso como acto interpersonal⁵.

A su vez, la realización como obra compartida entre familiares, comadres y vecinas, incita a la construcción de sistemas culturales determinados por la *authoritative knowledge*⁶ del grupo en los sucesos que acaecen en el espacio donde transcurre el parto⁷. Por lo tanto, es menester estudiar hasta los detalles más nimios de la configuración del acontecimiento. ¿Cómo se familiariza al nuevo ser con su entorno físico? Veremos que, al acercarnos a estas cuestiones, las manos coadyuvantes se convierten en símbolo, se hacen representantes de «la necesidad humana», concurrente «ya en el primer momento de la vida, de asociarse, de crear vínculos»⁸.

La cultura áurea, en una época anterior a los cambios sociales que condujeron a la sustitución de las comadres en tareas obstétricas, el traslado del proceso a las clínicas⁹ y a la práctica desaparición del involucramiento familiar en el parto, ofrece representaciones del nacimiento teñidas por una esencia social¹⁰. Un pasaje hagiográfico de la época, acorde con tal percepción, proyecta el parto como una experiencia vivida en compañía:

2. Ver Varea *et al.*, 2016 para una explicación en términos sociobiológicos.

3. Chalmers y Wolman, 1993, citado en Varea *et al.*, 2016, p. 80.

4. Trevathan, 1996, p. 287.

5. Duden, 1998, p. 155.

6. Ver, por ejemplo, Trevathan, 1996, p. 287 o Jordan, 1997.

7. Esta dinámica resulta, además, en un cambio de patrones temporales en los nacimientos humanos. El parto nocturno proporciona la protección del grupo a la madre y al niño. También proporciona a ambos el descanso que demanda el trance, así como el primer vínculo maternofilial. El patrón temporal de los nacimientos en nuestra especie se desarrolla, pues, en el contexto de la sociabilidad, los ciclos vitales largos y el mayor desarrollo del cerebro humano. Ver Bernis y Varea, 2012, p. 14.

8. Aichinger, 2020b, p. 16.

9. Ver Metz-Becker, 1997 para un estudio profundo de las implicaciones sociales de la medicalización del parto.

10. Para elaboraciones sobre la conceptualización social del parto véase Jordan, 1992 o Kitzinger, 2012.

En los otros partos es necesario que asista, quien tenga, y ayude a la preñada, en un trance de tanto trabajo, y peligro, y no menos es necesario que haya partera que reciba la criatura, y que la lave y la faje y haga los demás ministerios, que en esto se ofrecen¹¹.

El Siglo de Oro como esfera bajo el signo de una «“cultura de proximidad” que fue más allá de lo espacial, alcanzando [...] lo familiar y lo profesional»¹², está repleto de escenificaciones con protagonistas femeninos que, a través de sus prácticas y gestos específicos, modelan los primeros instantes de vida del recién nacido. Sus manos reclaman protagonismo al introducir la nueva vida tanto en la esfera terrenal como en la humana. Reciben a la criatura, separan los cuerpos de madre e hijo y, en ese mismo instante, consolidan un «ser desprovisto de los recursos de valerse por si mismo»¹³ para pasar a incorporarlo al mundo.

Aquellos que asisten el parto componen así un sistema dinámico de gestos, narrativas y prácticas cargadas de significación social y cultural¹⁴ que caracteriza cada nacimiento como *macrocreación* en un *microámbito*. Veremos que son precisamente las manos coadyuvantes las que dictan así el veredicto sobre la aceptación del neonato. Las manos crean seres vivos y, a la vez, miembros de la sociedad. La alcoba del parto deviene en vestíbulo del edificio social. En este, contemplaremos una variedad de signos de sociabilidad y socialización que afectan no solo al nuevo ser, sino también a la materia terrenal y al «tejido social»¹⁵ en el que el recién llegado ha de entrelazarse.

EL PRIMER CONTACTO CON EL MUNDO

En tanto que el periodo histórico que nos ocupa celebra nuevas formas de visibilidad¹⁶ —no menos gracias a los nuevos conocimientos de anatomía y medicina—, los mecanismos fisiológicos se vuelven más comprensibles. Se desarrolla una «fascinación por lo particular, un ubicuo sentido de fragmentación». Este modo de pensar, a su vez, invita a los estudiosos de la narrativa e imaginario de la época a fijar su atención en los significantes corporales¹⁷, como la mano.

Asimismo, el proceso del parto en la cultura aurisecular se encuentra ciertamente impregnado por factores materiales. Reliquias colocadas sobre el cuerpo de la parturienta, la cinta de la Virgen como símbolo de amparo divino¹⁸, diversos ob-

11. Murillo, *Discursos predicables sobre todos los evangelios que canta la Iglesia en las festividades de Cristo, nuestro redemptor*, p. 164.

12. García Santo-Tomás, 2020, p. 205.

13. Aichinger, 2020b, p. 14.

14. Ver, entre otros, Gélis, 1984 o Filippini y Boscolo, 2021. Para el caso específico de España ver García Galán *et al.*, 2014, Usunáriz, 2016, Aichinger, 2018, Carlos Varona, 2018 y García Santo-Tomás, 2020.

15. García Santo-Tomás, 2020, p. 154.

16. Arikha, 2008, p. 238.

17. Hillman y Mazzio, 1997, p. XIII.

18. Rodríguez, 2000, p. 505.

jetos de magia simpática como la rosa de Jericó¹⁹ o la relevancia de gestos físicos tales como destrenzar el pelo o desatar cordones²⁰ contribuyen a una sistemática amplia y densa de signos a los que se expone al feto incluso antes de ver la luz del día. Detalles sobre la calidad, claridad y procedencia del agua usada tanto en el sacramento del bautismo²¹ como en el lavado del niño²², o la elección de tejidos para tratar a neonato y materia orgánica como el ombligo²³ cobran importancia a la hora de determinar la validez de medidas prácticas y simbólicas (paganas o religiosas) durante el parto²⁴. Como indica Río Parra²⁵, destaca además una concentración material y sustancial en los ritos como síntoma contrarreformista del Siglo de Oro. Al pretender distanciarse del protestantismo y la prevalencia de meros símbolos en su culto, la Iglesia católica procura modificar el ceremonial del parto y poner así de relieve códigos palpables²⁶ replanteando los ritos de la vida en la temprana Edad Moderna, entre ellos, el alumbramiento. La materialidad del primer Barroco²⁷ también permite contemplar procesos de socialización en el parto como una síntesis semántica entre la materia y las manos que la manejan. De acuerdo con el empuje teórico del *material turn*²⁸ —que articula la relevancia de artefactos como actantes²⁹, de relaciones intersubjetivas yuxtapuestas a relaciones interobjetivas, de materia y textura como claves redescubiertas en los estudios histórico-culturales³⁰—, tal análisis de la cultura del parto puede, además, contribuir a entender el mundo del Siglo de Oro en su dimensión más tangible.

19. Ver Aichinger, 2018 para profundizar en uso de la reliquia botánica en España. Para una contextualización general de su incorporación, ver Knight, 2010.

20. Domínguez Moreno, 1986, p. 13.

21. Aichinger y Dulmovits, en prensa.

22. Para un estudio casuístico demostrando las implicaciones nocivas de un lavado en agua contaminada, ver Leitsch, 2009, p. 582.

23. Sobre los *tejidos adecuados* en los partos de la Antigüedad, la preferencia de la lana sobre el lino, ver Dasen, 2015, p. 240.

24. Ya durante la Edad Media las facetas materiales del parto se consideran equivalentes a los textos orales articulados alrededor del recién nacido: «There should be different kinds of pictures, cloths of diverse colors, and pearls placed in front of the child, and one should use nursery songs and simple words; neither rough nor harsh words (such as those of Lombards) should be used in singing in front of the child» (Green, 2013, p. 109).

25. Río Parra, 2006.

26. Encontramos esta tendencia también en el estilo de la producción textual, sobre todo en forma una preferencia del uso de aliteraciones, onomatopeyas y el énfasis en la *materia de la lengua*. Ver Río Parra, 2006.

27. Arikha, 2008, p. 238.

28. Entre las voces que articulan tal giro: Hicks, 2010, Bennett y Joyce, 2010, Reckwitz, 2013. Para un panorama de consideraciones sobre la materialidad, ver Füssel, 2015.

29. Latour, 2005.

30. Füssel, 2015, pp. 434 y ss.

FRUTOS DE SU ENTORNO

De acuerdo a la idiosincrasia del periodo, un parto extraordinario moldea una vida extraordinaria. Tal convicción³¹ confiere mayor relevancia a la esfera en la que se lleva a cabo el alumbramiento, ubicación que se convierte en condicionante y presagio de la constitución física y el carácter del niño³². Basándose en consideraciones hipocráticas y galénicas sobre la capacidad maleabilizadora del entorno³³, la interpretación áurea confiere al ambiente la capacidad de transformar la materia orgánica, de formar cada *criatura*, un ser *hecho* con intención y determinación. La salud y personalidad de un niño se definen, pues, según el lugar donde pasa sus primeros años, meses, instantes. Al igual que las circunstancias climáticas afectan a los frutos de la tierra, también pueden influir en los de los humanos. De ahí que el astuto manejo de materia y medio prometa a madres y padres la capacidad de influir en la constitución futura de sus hijos. Ruices de Fontecha lo expresa de la siguiente manera:

Si ya gustare a la preñada de hijos sanos, fuertes para mucho, sufridores de trabajos, y que vivan muchos años, acuda a los lugares altos, adonde está el aire limpio y expurgado de vapores húmedos, por los vientos y rayos del sol, las humedades consumidas, y así no tendrán los nervios relajados, bien acostumbrados a ejercicio, y por eso fáciles al trabajo, no ahoga su calor natural de los impuros vapores respirados, y así gozarán de una larga vida³⁴.

Además, el ambiente no solo es percibido como capaz de moldear las formas de vida terrena en contacto directo con él, sino también de manera mediatizada. Esto se da a causa de la convicción propia de aquel tiempo de la *impresión maternal*, una receptibilidad alterada del cuerpo embarazado que traduce estímulos ambientales en características del feto³⁵. El cuerpo materno se torna intermediario entre el hábitat y la criatura. Quienes tienen conocimiento sobre el ambiente, las materias que lo componen y sus efectos sobre futuras vidas asumen el papel de consejeros (o consejeras) con un enorme ascendiente en las embarazadas. Se atribuye así a las comadres la capacidad de formar cuerpos y mentes del futuro antes de siquiera entablar interacción directa con el cuerpo de la preñada.

DESCIFRANDO MATERIAS

En un cosmos cultural tan eminentemente influenciado por consideraciones de la patología humoral, el equilibrio y desequilibrio de los cuatro elementos era tenido por decisivo no solo para la salud de los humanos sino también para su sistema social. El alma, como una composición individualmente equilibrada de los cuatro

31. Ver Aichinger, 2015.

32. Aichinger y Dulmovits, 2020, p. 27.

33. Ippokratus, *Kōu Peri Aerōn, Hydatōn, Topōn*.

34. Ruices de Fontecha, *Diez privilegios para mujeres preñadas*, fol. 97r.

35. Arikha, 2008, p. 88.

temperamentos —cálido, frío, seco y húmedo³⁶—, consustanciales a los humanos, encuentra su expresión no solo en el discurso científico sino también en la articulación literaria de la época³⁷. El cuerpo se entiende como manifestación de una mezcla más o menos armónica de las materias que lo componen. Para un entendimiento material de los gestos durante los partos, es menester, pues, adentrarse en la interpretación de los elementos como formas más esenciales de materia y la importancia de regularlos correctamente.

LA TIERRA

En su sentido metafórico más evidente, la tierra puede cegar el canal uterino al feto o allanar su paso por él. Encontramos referencias a esta estimación de la materia en la aplicación tradicional de reliquias durante el nacimiento. Tradicionalmente, la incorporación de piedras —los frutos más sólidos de la Tierra— se presta a ser interpretada como gesto para pavimentar o, por el contrario, para bloquear el camino de la criatura³⁸, no sólo al mundo de los humanos sino también a su círculo social específico. Como materia, la tierra posibilita así la socialización simbólicamente.

A continuación, ciertos instantes del parto pueden contemplarse como un diálogo performativo entre el cuerpo maternal y la *Madre Tierra*, cuya interpretación como manifestación más arcaica de maternidad³⁹ encuentra articulación por ejemplo en el libro XVI del *Teatro de los dioses de la gentilidad*. En este, se subraya no solo la analogía entre cuerpo maternal y ambiente natural⁴⁰, sino también se hace referencia a las manos de la partera como mediadoras entre ellos:

[...] notó bien Maro Varon, que cuando nacía algún niño del vientre de su madre, no le tenían tanto por hijo de la que le paría, como de la tierra, y así la partera le tomaba luego, y le tendía a la larga en la tierra: *Opem que Deam, que est ipsa terra, implorare. qua velat mater nascenti esset auxilio.* Lo mismo dice Suetonio Tranquilo, Servio y San Agustín. Y así dijo Plinio: *Quare terra nascentes nos vbi [f]latim*

36. Galenus, *Hoti tais tū sōmatos krasesin hai tēs psykhēs dynameis heponτai*.

37. Entre las voces que incorporan la importancia de los elementos en su obra encontramos la de Calderón, cuya dicción fue estudiada en Wilson, 1936 con este enfoque.

38. Casas y Caro Baroja, 1947, p. 38.

39. Las parturientas de los textos áureos frecuentemente son posicionadas entre dos instancias maternales: la Madre Tierra, como *materia* más arcaica, por un lado, y la Madre Virginal, como partera celestial, por el otro. Ver Aichinger, 2015, p. 198 para una elaboración de este argumento.

40. La interacción de manos, tierra y el cuerpo recién nacido se articula además como un fuerte vínculo con la materialización de arquetipos de maternidad. Refiriéndose a autoridades de la Antigüedad, Baltasar de Vitoria constata: «Y Orfeo la llamó madre de los Dioses, y de los hombres. *Alma Deum mater tellus, materque virorum* [...] los antiguos consideraban a la tierra, como una mujer viviente [...] y así la tierra como está preñada, y tiene dentro de sí virtualmente encerrados los frutos, [...], llega el tiempo de parto, que es la primavera, y entonces comienza a partir estas cosas, y à sacarlas a luz de lo más oculto, y secreto de sus entrañas [...]» (Vitoria, *Segunda parte del Teatro de los dioses de la gentilidad*, p. 562).

excepérunt, natos alii, semelque editos [?] semper, novisime complexa gremio, iam a reliqua natura abdicatos, cum maxime, ve mater, operit. Recibenos la madre tierra en su regazo en naciendo, y al punto nos abriga, sustenta, y alimenta [...]⁴¹.

La metaforización del cuerpo materno como un suelo fértil alude al neonato como brote que ha de ser nutrido por los valores de su contexto. De esta manera, ya en ritos de pasaje de la Antigüedad, la tierra adopta el papel de superficie simbólica en la incorporación del recién nacido a su esfera hogareña. Tras purificar las manos los asistentes al parto, el infante es levantado para ser llevado en círculos alrededor del lar para, seguidamente, depositarlo sobre el suelo. Tal gesto implica la introducción en el espacio santo de la *Hestía*, símbolo de la casa y el hogar, y de la aceptación definitiva de un niño en el espacio protector de su propia morada⁴². Al tender la criatura sobre la tierra, se manifiesta, pues, su derecho natural de convertirse en un ser que recorrerá sus caminos, se nutrirá de sus recursos y formará parte de las comunidades inherentes a ella.

EL AGUA

Al igual que la tierra, la incorporación del agua no solo alude a fertilidad y prosperidad⁴³ sino también conlleva la familiarización con el entorno, tanto en su carácter natural como también en el social y espiritual. Como materia del parto, el agua funciona como «elemento y metáfora principal; piénsese en el líquido amniótico, o en expresiones del estilo como *romper aguas*», y se vuelve signo de alumbramiento espiritual, de «la adhesión a las enseñanzas y ritos» de una comunidad cultural o religiosa⁴⁴. Convendría, por tanto, no pasar por alto las numerosas asociaciones del agua tanto con los milagros⁴⁵ como con la imagen de la Madre Divina como símbolo universal de purificación y renovación periódica de la vida. Hay una miríada de representaciones medievales y posteriores que muestran este vínculo asociativo entre santidad y materia⁴⁶, entre ellas, narraciones como *Los milagros de nuestra Señora de Guadalupe* o el motivo de «La Virgen de la Cueva» que encontramos en los *Milagros de nuestra Señora* de Gonzalo Berceo. Remontándonos más allá en el tiempo, desde la Antigüedad, el agua es identificada como una sustancia poderosa, determinante en transiciones físicas y simbólicas. Sorano de Éfeso la tiene por la materia que prepara el cuerpo de la embarazada para el parto, describiendo la inmersión en ella como un método apto para flexibilizar el organismo de la parturienta, facilitando así la apertura física en la fase final de la preñez⁴⁷. Junto a su

41. Vitoria, *Segunda parte del Teatro de los dioses de la gentilidad*, p. 560.

42. Ver Filippini y Boscolo, 2021, p. 129 para una descripción más detallada de estos ritos antiguos.

43. Casas y Caro Baroja, 1947, p. 17.

44. Aichinger y Dulmovits, 2020, p. 28.

45. Por ejemplo «El parto maravilloso», en Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, pp. 144-149.

46. Döpfel, 2019, pp. 321-328.

47. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 39.

capacidad limpiadora, purificadora y consagradora, la incorporación práctica del agua durante el parto está fuertemente vinculada a la medida del tiempo y el ritmo⁴⁸, como exemplifica la utilización de la rosa de Jericó, también llamada «mano de María»⁴⁹.

Las implicaciones sociales de la tradición simbólica del agua en relación con embarazo y parto repercuten hasta el siglo pasado. Los ritos de la noche de San Juan suscitan la sospecha de una asociación transversal entre el agua y la socialización de la nueva vida. Encontramos a embarazadas que se dirigen a un puente a medianoche para coger

agua del río con un cubo sujeto a una cuerda, y al primer hombre que pasa le pide que sea padrino de la criatura que lleva en su seno. Para ella, aquello vierte el cubo sobre el vientre embarcado⁵⁰.

Es interesante observar, en suma, que la interpretación áurea del agua en el proceso de parto es la de una materia prima de mediación. Así, la encontramos en *La Lozana andaluza* como sustancia que hasta es capaz de forjar vínculos familiares semejantes a los de sangre:

Mirad, aquella garrafa que traen de agua es la que sobró en el bacín cuando se lavaron los que tienen la criatura, y tráenla a casa, y de allí envíanla al tal y a la tal, y así a cuantos quieren, y dicen que por haberse lavado con aquella agua son compadres, y así envían, quién una cana de raso, quién una de paño, quién una de damasco, quién un ducado o más, y de esta manera es como cabeza de lobo para criar la criatura hasta que se case o se venda, si es hija⁵¹.

En cuestiones de embarazo, nacimiento y puerperio, el agua media no solo entre los mundos, también transmite valores de pertenencia a un sistema cultural, prepara el cuerpo, le granjea el favor celestial y le marca ritmo y paso durante el trance del parto.

EL FUEGO

El fuego adquiere relevancia en el panorama simbólico del nacimiento principalmente como fuente de calor. Su radiación se estima benéfica para el buen desarrollo del proceso; muchas veces su transmisión es responsabilidad de las manos que asisten en el trance. En este sentido, Sorano indica la eficacia de la aplicación a la parturienta de manos calientes como medida analgésica⁵². La lumbre adopta además una función mediadora semejante a la del agua. En el apurado caso de

48. Casas y Caro Baroja, 1947, p. 19.

49. Tabernaemontani, *D. Jacobi Theodori Tabernaemontani neu vollkommen Kraeuter-Buch: darinnen über 3000 Kraeuter*, p. 836.

50. López de Haro, 1917, citado en Casas y Caro Baroja, 1947, p. 53. También se mencionan «variantes del bautizo en el vientre», recogidas por Lis Quiben, 1944.

51. Delicado, *Retrato De La Lozana Andaluza*, p. 298.

52. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 49.

que un niño se hallase entre vida y muerte sin haberse oficiado aún el bautismo de emergencia, encontramos su uso entre las medidas requeridas para facilitar el ascenso del alma a la compañía de Dios. En documentos sobre la vida en la corte de Segismundo, rey de Polonia y esposo de la española Ana de Habsburgo, se relata así una *sectio cesarea postmortem* en la que se cree conceder los instantes esenciales alterando artificialmente la temperatura por medio de las llamas:

[...] las comadronas declararon 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»⁵³.

El fuego como materia en manos de parteras, pues, contribuye a la salvación del niño moribundo y provee así un resultado digno al proceso del *alumbramiento*⁵⁴ que, ya en sí, ofrece una referencia a la luz que es capaz de crear y sostener la vida, al menos por unos momentos. Sería interesante, además, inspeccionar en detalle la sintonía entre el fuego como materia del parto y sus connotaciones acústicas. Hallamos costumbres que vinculan la llama de una vela con las invocaciones del grupo que respalda a la parturienta. Cuando la vela está a punto de apagarse sin que el parto haya terminado adecuadamente, «las mujeres redoblan sus esfuerzos»⁵⁵. La interacción de materia y grupo es lineal y su moderación, muchas veces, se encuentra en manos de la partera.

EL AIRE

Por último, el discurso médico considera el aire como factor clave del lugar elegido para parir y criar a la progenie. Su elección se reserva, como privilegio, a la mujer embarazada⁵⁶. De esta manera, el aire —materia intangible y efímera para nuestra percepción— se demuestra capaz de moldear a los mismos humanos. Así lo describe Ruices de Fontecha:

Que es en los lugares altos, llanos, bien batidos de los vientos, donde ni hay riegos, nieblas, ni vapores, sino siempre gran serenidad y claridad de cielo, se hacen los hombres de muy grandes cuerpos, mas de entendimientos no muy agudos⁵⁷.

53. Aichinger y Dulmovits, 2020, p. 33, refiriéndose a sucesos que se resumen en Leitsch, 2009, pp. 1721-1723.

54. «In the ninth month, it proceeds from the darkness into the light» (Green, 2013, p. 107).

55. Casas y Caro Baroja, 1947, p. 45.

56. Ver Kremmel, 2018 para un estudio detallado del tratado y una discusión de los privilegios de las embarazadas.

57. Ruices de Fontecha, *Diez privilegios para mujeres preñadas*, fol. 97r.

Más allá de esto, el aire insufla vida en el momento de la primera exposición terrenal del niño. Para que el neonato pase su prueba inicial, no basta la aptitud para desarrollar una constitución tangible. Advierte ya Sorano sobre la importancia del grito fuerte y claro⁵⁸, una exclamación que puede ser apoyada por la comadre y sus manos al liberar las vías respiratorias del infante⁵⁹. Implica un momento de alta significación social: a través del primer grito, el niño entra en interacción directa con el mundo del que pretende ser parte. Respirando, se une al ritmo de los vivos que lo rodean. Mediante su voz, se establece en su entorno y enuncia su validez como individuo. En sintonía con la interpretación de la Antigüedad, las cuerdas vocales no vibran solo a causa de una corriente de aire, sino más bien funcionan como líneas tangentes del alma misma.

La interpretación de la antigua Grecia del respiro πνεῦμα, incorporado en la *Septuaginta* en pasajes como «καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος»⁶⁰ (y el espíritu de Dios levitaba sobre las aguas) da testimonio de esta polisemia del aire. Interpretada como la base de la percepción y sensualidad, de la cognición y conciencia, en palabras de Galeno —cuyos estudios vivieron un renacimiento en el año 1525 y siguieron en vigencia hasta los inicios del siglo XVII—, el aire es además esencia de todos los sentidos y movimientos⁶¹. Para la *Stoa*, el *pneuma* permeaba el universo tanto como el cuerpo⁶², una percepción que aún coincide con la conceptualización del «cuerpo cósmico» descrito para la Europa moderna por Jacques Gélis⁶³. De acuerdo con tales concepciones, el antiguo hebreo cuenta con el término נִשְׁמָתָה (Nishmat Hayim)⁶⁴, nombrado en Génesis 2,7 e interpretado como *soplo de la vida*⁶⁵; también la Europa barroca cuenta con resonancias de esta interpretación. Así, encontramos el aire y su poder espiritual en la *Leyenda áurea*:

[...] the conception was by the Holy Spirit, for the Virgin begot her Son not from human seed but from a mystic breath. Indeed the Holy Spirit took the most pure and most chaste blood of the Virgin and out of it formed that body⁶⁶.

58. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 56.

59. El aire también contribuye al buen desarrollo del parto. Sorano advierte: «Además, se le debe aconsejar que deje que el aire penetre en sus vías sin gritar, sino lamentando y conteniendo la respiración. [...] Para dejar libre el paso del aire, es aconsejable aflojar el cinturón y liberar el pecho del vendaje. [...] También hay que pedirle que respire con fuerza, que procese las contracciones y, si las hay, que colabore» (Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 50, traducción propia).

60. Ver la versión de Génesis, 1, 2 de la *Septuaginta*.

61. Galen, *De Placitis*, VII, p. 3. citado en Arikha, 2008, p. 25.

62. Arikha, 2008, p. 25.

63. Gélis, 1989, pp. 30 y ss.

64. La traducción linear del Génesis 2,7 se ofrece, por ejemplo, en Kohlenberger, 2002, p. 4.

65. «Then the Lord God formed a man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and the man became a living being» Ver la traducción linear del Génesis, 2,7 en Kohlenberger, 2002, p. 4.

66. *The Golden Legend: Readings on the Saints*, p. 39.

Una vez dada cuenta de estas consideraciones preliminares, podemos abordar la interrelación práctica y simbólica entre materias, el ámbito que componen y las manos que gestionan estos factores durante el parto. Siguiendo el paso de diferentes etapas prácticas, veremos que es justamente la instrumentalización y aplicación de materia por las manos coadyuvantes lo que decide sobre la trayectoria de un neonato, tanto en su sentido físico como social. A través de las materias, las manos franquean el paso entre la vida intra y extrauterina, se vuelven transmisores entre lo orgánico y lo artificial, entre materia prima telúrica, seres vivos y el conjunto social en que todos ellos se enmarcan.

ENTRETEJIENDO LA NUEVA VIDA

Encontramos tres diferentes formas de materia involucradas en el parto: materia orgánica⁶⁷, materia terrenal y materia artificial. Veremos que todas estas materias pueden volverse señas de identidad, dependencia y pertenencia en manos de quienes asisten el alumbramiento⁶⁸, y veremos que, muchas veces, son las manos de la comadre las que adoptan esa función. Su labor y *arte* establecen dos calidades en la relación humana: el «vínculo horizontal con la parturienta y otro vertical con el recién nacido». La partera adopta así el papel de «intermediaria entre la matriz y el mundo exterior, entre la madre y el resto de los humanos»⁶⁹.

En el rito del parto, suma de un sinnúmero de gestos prácticos y simbólicos, la frontera entre parámetros técnicos y rituales tiene unos márgenes fluidos. Más allá de su fin pragmático, la aportación de técnicas obstétricas tiende un puente sobre espacios en blanco, pero también puede incitar exclusión y rechazo. Aún más, tales gestos,

procedimientos como el corte del cordón umbilical, [...] como el moldear de la cabeza del recién nacido o el acto de arroparle, que frecuentemente construirán un fuerte vínculo con creencias como la suerte y la personalidad del neonato, así como con el diseño de su linaje, de la realeza e incluso del imperio⁷⁰,

determinan la futura posición en el mundo de la nueva vida. Conjugando sistemáticamente, pues, los pasos de separación, mediación y agregación articulados por Van Gennep en sus *Rites de Passage*⁷¹, se evidencia cómo contribuyen las manos

67. La evaluación coetánea de los tejidos orgánicos que envuelven al nonato resulta particular y queda para otro estudio. Materias efímeras de la vida intrauterina –la placenta, el cordón umbilical y la membrana– se consideran cargadas de un potencial mágico. Agradecemos a Tamara Hanus quien está elaborando una investigación casuística enfocada especialmente en el tratamiento supersticioso del saco amniótico.

68. El énfasis materialista de la cultura áurea del parto repercute también en la insistencia en evitar que caigan en manos equivocadas las sustancias envueltas en el proceso. El peligro de la aplicación abusiva de materias terrenales con fines supersticiosos o hasta para la hechicería es una amenaza frecuentemente reproducida en los textos auriseculares. Para una elaboración al respecto, ver Río Parra, 2006.

69. Aichinger, 2020b, p. 16.

70. García Santo-Tomás, 2020, p. 42.

71. Van Gennep, 1909.

de la partera a la construcción de identidad en el universo áureo. Quien maneja materias, cuerpos y mentes en estos ritos se posiciona además dentro de la estructura social que rodea al nacimiento de un niño. La interacción entre manos y materia revelará, por lo tanto, no solo perspectivas enriquecedoras para entender la formación de la identidad del neonato, sino también sobre cómo tales gestos ubican a las ejecutantes en dinámicas de jerarquía y autoridad. Así, este análisis puede contribuir a la construcción de la identidad femenina del momento.

GUIAR Y MEDIAR

Empezaremos nuestra observación del proceso del desembarazo en sus instantes iniciales. Las manos de la comadre, en su sentido más práctico, allanan el camino hacia la vida para el feto. Su intervención directa no se inicia al recibir la criatura, sino que más bien es su contribución la que inicia la apertura del cuerpo que está por parir. Ya en escritos antiguos como la *Ginecología* de Sorano se consideran los dedos de la comadre como diseñadores de la forma y guías en el cuerpo de la parturienta, necesarios para un buen parto. Las manos de una mujer se entreveran así en el cuerpo de la otra y sirven simbólicamente como brújula para la criatura que se está preparando para el viaje:

La comadre debe paulatinamente abrir el cuello del útero con su dedo, tanto como aplicar ungüento alrededor del mismo [...]⁷². Con el dedo debe redondear el cuello del útero y los labios del pélvico mediante movimientos circulares⁷³.

Asimismo, Sorano subraya el valor comprensivo de las manos, al ser el instrumento para ponderar la condición del útero⁷⁴. No obstante el peligro de causar daños graves durante la intrusión, las manos de la comadre tratan de descifrar el lenguaje del cuerpo de la parturienta. En el mejor caso, median así entre partera y tejido orgánico. ¿Estará el cuerpo de la parturienta dispuesto a cooperar con estas manos para preservar su integridad en la medida de lo posible? De acuerdo al resultado de este examen, así auxiliarán las manos de la comadre al niño en su paso. En palabras de Damián Carbón: «tratando la extera y rompiéndola en el tiempo de la necesidad encaminando la criatura si mal sitio tuviera»⁷⁵.

El mediador material por excelencia en tal etapa del parto es el aceite por sus propiedades para lubricar la superficie de contacto entre el cuerpo de la parturienta y las manos de la comadre. La materia terrenal ayuda a la partera a abrir el cuello del útero⁷⁶, a dirigir la criatura hacia la luz, desplegando así la interpretación de esta como mediadora entre diferentes mundos. Como sustancia que también evita

72. Soranus, *Peri Gynaikēiōn*, p. 39. La traducción es propia.

73. Soranus, *Peri Gynaikēiōn*, p. 50. La traducción es propia.

74. Soranus, *Peri Gynaikēiōn*, p. 47.

75. Carbón, *Texto y concordancias del «Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños»*, fol. 8v. Citado en Bau, 2018, p. 113.

76. Soranus, *Peri Gynaikēiōn*, p. 49.

complicar el desprendimiento del alma del cuerpo en la extremaunción⁷⁷, la aplicación del aceite durante el parto no sólo separa dos cuerpos, sino que también libera el alma del niño. Como símbolo, el aceite se vuelve así material sincronizante, de lo que la hagiografía de la época se hace eco. De esta forma, por ejemplo, la *Leyenda áurea* abunda sobre un milagro que toma lugar en la noche de nacimiento del niño Jesús:

In Rome it also happened (as attested by Orosius and Pope Innocent III) that a fountain of water turned into oil and burst into the Tiber, spreading very widely all that day; and the Sibyl had foretold that when a fountain of oil sprang up, a Savior would be born⁷⁸.

El aceite orienta, desprende, media entre extremos y anuncia el nacimiento, prepara el cuerpo maternal para la desvinculación y, asimismo, anuncia al mundo la presencia de un nuevo ser. A través de la materia, las manos de la partera ofician como ministros de transición a nuevos mundos.

RECIBIR

Las manos, más allá de facilitar el paso de la criatura, también le dan la bienvenida al mundo extrauterino, suponiendo así su primer contacto físico con la comunidad extramaternal. ¿Quién recibe al feto, pues, en narrativas del parto y cómo se describe este gesto tan tangible en su dimensión social? Ya en la Antigüedad se asignan explícitamente las manos de la comadre a este instante de altísima responsabilidad. Encontramos abundantes repercusiones de tal convicción en textos auriseculares; así, por ejemplo, en el imaginario cervantino, «[...] estando tu madre preñada, y llegándose la hora del parto; fue su comadre la Camacha, la cual recibió en sus manos lo que tu madre parió; y mostrole que había parido dos perritos»⁷⁹.

Las manos de la partera igualmente adoptan esta función en diversos escritos hagiográficos, como en el nacimiento de San Juan Bautista, sobre el cual encontramos elaboraciones áureas en el *Flos Sanctorum*. Y no son las manos de una partera cualquiera: la mismísima Virgen, llevando ya en sus entrañas a su propio hijo, asiste al parto de su prima Isabel:

Y si la Reina del Cielo Nuestra Señora se halló (como algunos graves doctores dicen) al parto de Santa Isabel, también fue nueva gracia que saliese de las entrañas de su madre en las manos de la Madre de Dios, y fuese lavado y empañado de aquella señora que estaba llena de gracias, y traía en su sacratísimo vientre el tesoro y fuente de todas sus gracias, de las cuales tan gran parte había de caber a Juan⁸⁰.

77. Río Parra, 2006.

78. *The Golden Legend: Readings on the Saints*, p. 40.

79. Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, vol. II, p. 338.

80. Ribadeneyra, *Flos Sanctorum, seu vitae et res gestae sanctorum*, p. 452.

Sorprende que se cuente sin ambages: la intervención de la Virgen dota a la escena de un aura sacra, que tiñe el futuro del niño Juan. A la vez, el proceso del parto se desarrolla en su faceta más corporal. Las manos comunican aceptación divina, irradian el favor celestial. De igual modo, proyectan un constituyente clave de las representaciones áureas del parto: la interacción colaborativa e íntima entre mujeres.

EXAMINAR Y DAR JUICIO

En el punto culminante del parto, el cuerpo del neonato pasa en instantes por el umbral de la vida intrauterina para ser expuesto de inmediato sobre una superficie y ser examinado, incluso antes de que su separación del cuerpo materno se haya consumado. Con el fin de probar su aptitud para la vida en el grupo, el neonato es inspeccionado cuidadosamente. Tradicionalmente, la tierra provee una superficie para tal práctica. La materia se vuelve así medio cómplice de gestos socializantes. Constata Sorano:

Inmediatamente tras el parto, la partera debe ubicar el niño en el suelo, examinar si es de sexo masculino y femenino, para luego proclamar el resultado tras la inspección en el modo que acostumbran hacer las mujeres, luego debe fijarse en si la criatura es apta para criar o no⁸¹.

Tal práctica resuena también en las representaciones áureas, cuya articulación subraya el peso de las observaciones de la comadre sobre la constitución del niño:

[...] las más veces llegaba la comadre antes de desentelar la criatura, y limpiarla. Y ella era la primera, que daba las nuevas a la madre: varón, o hembra habéis parido: un lunar tiene en tal parte [...] Conocía mejor la comadre la criatura que su misma madre: porque ella la volcaba en aquel breve tiempo [...]⁸².

Las manos de la ayudante son aquí herramientas imprescindibles. En cooperación con la visión, reconocen la constitución física del neonato, palpan sus extremidades, aprietan la delicada piel para poner a prueba su respuesta sensorial⁸³ y disponen los fundamentos para el juicio⁸⁴ que, «en costumbre vieja de las mujeres» enuncia su aptitud para la vida. Desde un punto de vista antropológico, el mero hecho de examinar debe ser considerado como característica diferencial de la especie humana. Expresa la preocupación por detectar posibles defectos corporales que dificultarían la supervivencia del recién nacido. Tal práctica distingue a los humanos de otras especies como seres selectivos en cuanto a su descendencia. Así, de acuerdo con Sarah Blaffer Hrdy, la devoción maternal tras el parto no se da por supuesta entre los humanos⁸⁵. El juicio de quienes asisten en el parto mantiene al

81. Soranus, *Peri Gynaikēiōn*, p. 56. La traducción es propia.

82. Bleda, *Corónica de los moros de España*, p. 954.

83. Soranus, *Peri Gynaikēiōn*, p. 50.

84. «Midwives were also increasingly used to lend credence to a child's fate at birth, testifying to any omens prognosticating a child's future» (Chalk, 2015, p. 107, citado en García Santo-Tomás, 2020, p. 103).

85. Para un estudio más detallado, ver Hrdy, 2011, p. 71.

niño en su estado intermedio entre el no-nacido y el nacido. Más aún, el neonato no ha nacido del todo hasta el momento en que se determina su aptitud para formar parte del grupo. Al proveer al infante de una cierta caracterización, las palabras de la comadre median entre individuo y grupo. Las parteras adquieren así poder sobre la vida y la muerte.

En torno al rechazo de niños, las representaciones áureas demuestran su intervención de forma activa y cómplice. Encontramos un caso particular en *Los prodigios de la Vara y Capitán de Israel* de Mira de Amescua, quien introduce los personajes de Esquifra y Pua, las comadres del Antiguo Testamento. Estas se niegan a acatar la orden del faraón de sacrificar los niños hebreos:

Viendo el rey Faraón que los hebreos en número crecían cada día, [...] quiso atajar aquello que temía, y pretendió salir de estas quimeras convocando de Egipto las parteras. [...] Las parteras, al fin, a Dios temieron, y aunque el rey como rey lo había mandado, de aquesta tiranía se abstuvieron por no ver de su Dios el rostro airado; otra vez ante el rey llamadas fueron, riñéndolas no haber ejecutado [el cumplimiento de su real orden,] que los hebreos ya de ellas se esconden⁸⁶.

La partera asume identidad de una parca, ancestral diosa del destino y el nacimiento⁸⁷. Al igual que la divinidad, traduce su presagio en el quehacer de sus manos. Su juicio se anunciará no solo por palabras sino también por sus gestos.

SALVAR Y CONSAGRAR

Pero, ¿cómo proceden los asistentes a un parto si surgen dificultades? ¿Qué medidas emprenden las manos de quienes tratan de guiar a la nueva vida en caso de peligro? ¿Y qué implicaciones materiales conlleva semejante desarrollo? Como han demostrado recientes estudios sobre las aguas de socorro y el bautismo de emergencia⁸⁸, sacramento a menudo ejercido por la comadre, el agua como sustancia⁸⁹ puede facilitar la ascensión del alma a la compañía de Dios ante una inminente muerte del niño. Si las manos coadyuvantes no pueden retener al niño en la comunidad humana, su interacción con la materia intenta contrarrestar su traspaso al *limbus puerorum*, estado liminar infinito. A causa de esta implicación

86. Mira de Amescua, *Los prodigios de la vara y capitán de Israel*, vv. 61-84.

87. Dasen, 2009, p. 202.

88. Aichinger y Dulmovits, 2020 y en prensa.

89. La sustancia bautismal se precisa en torno a su calidad material: «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". Prohíben 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, *Compendio de la suma añadida del R. P. Fr. Martín de Torrecilla*, p. 595).

simbólica, se anota minuciosamente la ejecución de los bautismos de urgencia en los libros parroquiales. Cuestiones materiales acerca de si, cómo y dónde le ha sido aplicada el agua sacramental a un niño —junto con otros factores como el estatus, formación de la comadre y la confianza que la misma inspira al cura⁹⁰— determinan la decisión de si el infante ha de ser bautizado posteriormente por un clérigo *sub conditione* o no:

[...] 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 echó⁹¹.

En combinación con la fórmula bautismal, la mano decide sobre la adhesión a la comunidad de los humanos o, al menos, la comunión en la fe.

El protagonismo del sacramento, el único de la Iglesia católica que puede ser administrado por manos femeninas, se pone también de manifiesto en la obra *El pleito que tuvo el diablo con el cura de Madridejos*. En esta, es precisamente una comadre quien pone en marcha el argumento con sus maniobras precipitadas. Inspirada en hechos reales acaecidos en 1604, la comedia relata un exorcismo que toma la forma de una causa ante un tribunal eclesiástico. Un clérigo se enfrenta a los demonios que han tomado posesión de la afligida Catalina Díaz. En el transcurso del juicio, los espíritus explican el origen del mal por boca de la endemoniada: el bautismo inexacto a manos de una partera que, al administrar el sacramento, olvidó invocar al Espíritu Santo:

Divertida la matrona,
que en tal conflicto, en tal caso
es el único ministro
y entre sus vivientes manos
recibe a la nueva vida
aquel viviente pedazo
que desata de su madre
y con alma organizado.
Confusa, pues, y turbada,
tomó un cristalino vaso
para infundirle en el alma
aquel bautismo sagrado,
por mi mal instituido⁹².

Este ejemplo no solo enfatiza la valoración social o la atribución de culpa e ignominia, que recae sobre la comadre por ser la obra de sus propios manos. En la misma medida, señala el peso simbólico de sus acciones⁹³. Mientras que la partera

90. Aichinger y Dulmovits, 2020, p. 26.

91. AHDM, *Libro 5 de Bautismos*, fol. 19v. Ver Aichinger y Dulmovits, 2020, pp. 24 y ss. para más detalles.

92. Mira de Amescua et al., *El cura de Madrilejos*, vv. 2585-2597.

93. Y también se precisa el astuto manejo del tiempo: «Incurren en "grave culpa" las personas que esperan "más tiempo del que la necesidad requiere" antes de bautizar al niño» (Aichinger y Dulmovits, 2020, p. 19).

acoge al recién nacido correctamente en sus manos a la hora del parto, su empleo del vaso bautismal demuestra menos cuidado y conocimiento. Será la avezada mano de un ministro masculino la que corrija la negligencia femenina. No obstante, la ya mencionada interpretación del agua dota de poder a las manos de la comadre. Facilita el nacimiento espiritual⁹⁴, facultad que también repercute en el ritual de los bautizos regulares, en los cuales, el recién nacido pasa de sus manos a las del padre⁹⁵. De la misma manera que la administración de materia puede perjudicar a la figura de la partera, también puede otorgarle autoridad religiosa⁹⁶ y reconocimiento profesional⁹⁷. A través de materia y manos, la partera tiene, pues, la posibilidad de consolidarse como agente válido no solo entre los asistentes del proceso obstétrico, sino también en la comunidad de la fe.

MANIPULACIÓN DE LAS SECUNDINAS

Solo al lleverse a cabo la completa expulsión del niño de la matriz, se considera cumplida la primera fase de separación entre madre y niño. La partera puede servirse del cordón umbilical, es decir la materia corporal, como ayuda para su labor. Sorano escribe sobre este momento clave:

[...] introducir la mano a lo largo del cordón umbilical, que sirve de guía, y moviéndolo suavemente de un lado a otro, con la ayuda de la propia puerperia, sacar la placenta sin desgarrarla ni tirar de ella⁹⁸.

Si bien la medicina de la época recoge las técnicas de expulsión mediante aire, fuego, vapor y calor de la Antigüedad⁹⁹, la narrativa coetánea también subraya la materialidad del proceso. Al establecer un fuerte vínculo entre la manipulación de las secundinas y la inmersión simbólica en agua, fuego o tierra, se sugiere la metamorfosis de materia orgánica, la placenta, en su estado primigenio de polvo terrenal. El modo en que ocurre la transformación expresa además una valoración sobre el transcurso del parto. El trato a las secundinas revela un buen o mal nacimiento, tanto como provee claves sobre la cooperatividad del cuerpo materno y el apoyo social de la comunidad. Esta amalgama de una y otra forma de materia se vuelve una celebración instantánea e improvisada que, aun precediendo a la admisión oficial del niño en su comunidad, ya implica la primera bienvenida en su círculo humano. Así, hallamos en *Vida de don Gregorio Guadaña* la práctica de quemar las secundinas como castigo por las complicaciones durante el parto:

94. Aichinger y Dulmovits, en prensa.

95. Vega, *El cuerdo en su casa*, vv. 272, citado en García Santo-Tomás, 2020, p. 152.

96. Aichinger, 2018.

97. Aichinger y Dulmovits, en prensa.

98. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 53. La traducción es propia.

99. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 52.

[...] aquietense, dijo mi madre, que no ha salido todo. Era así la verdad porque ya venía preso de ciertas damas, a quien todos rinden parias, y hacíanse tanto de rogar estas señoras que estuve por meterme otra vez en el vientre de mi madre para sacarla fuera. En fin salieron, y en pago de su rebeldía las quemaron. Pidió albricias la comadre habiéndome tentado¹⁰⁰.

La comunidad de ayudantes no solo auspicia a la madre al dar a luz, también se encarga de afrontar y superar ritualmente el peligro en que se hallan ella y su criatura. La responsabilidad de la ceremonia está en manos de la comadre: entrega la materia orgánica, «ciertas Damas» que «hacíanse tanto de rogar», a la fuerza del fuego¹⁰¹, materializando así el mensaje unísono del grupo al neonato: «Te aceptamos en nuestras filas y expulsamos a las fuerzas que te pusieron en peligro». El tejido orgánico, la placenta, encarna así el juicio del grupo. Se erradican así los vínculos con la materia natural que casi privaron al neonato de la entrada al mundo de los vivos. El fuego sella el gesto.

LEVANTAR

La acogida social del niño se expresa más explícitamente en la elevación del neonato del suelo. Su representación merece una contemplación crítica y orientada al debate acerca de su interpretación como señal de reconocimiento social, un rito antiguo que tradicionalmente ha implicado la manifestación de la *patria potestas*. Aunque B. D. Shaw relativiza la consideración del *tollere liberos* como aceptación performativa en manos del padre¹⁰², no puede privarse al gesto de su significación social. Más que un rito reservado al padre de la criatura, implicaría un gesto cuyo desempeño se encuentra a menudo en manos de asistentes femeninos¹⁰³. Shaw reconoce además que la elevación¹⁰⁴ del niño de la tierra muy probablemente fue (mal)interpretada como rito de socialización desde la primera Edad Moderna¹⁰⁵, influyendo así en sistemas semióticos como el que analizamos. Comprobamos que la elevación del recién nacido no carece de significación social en sus textos.

100. Enríquez Gómez, *El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña*, pp. 61 y ss.

101. En otros casos, la tierra se presenta como significante social en el tratamiento de las secundinas: «En Bércules (Alpujarra) la meten en una olla, que entierran [...] En Benilloba (Alicante) entierran la placenta debajo de la cantarera para poderla regar a todas horas y conseguir no padezca sed la parida» (Casas y Caro Baroja, 1947, p. 57).

102. Shaw, 2001.

103. Dasen, 2009, pp. 200 y ss.

104. Se puede aproximar a un desciframiento del gesto a través de la terminología románica de la obstétrica: «In Italian, in addition to *mammana*, the term *comare levatrice* (godmother mid-wife) was used, because in many places, as we have seen, a midwife was traditionally chosen as a godmother, taking on a role that reiterated the importance attributed to her position. In other cases, the words used alluded to crucial functions in their profession: the terms *raccoglitrice* (gatherer) and *levatrice* (raiser) (used in Italy) highlighted two symbolic moments in her role: that of gathering the child and of raising him to the sky; *levatrice* comes from *levare*, to raise, as in German *Hebamme* (from *heben* = to lift)» (Filippini y Boscolo, 2021, p. 148).

105. Shaw, 2001, p. 54.

Encontramos así en la obra judicial *Disputatio de vera naturalis et legitimi partus designatione* de Alonso de Carranza una referencia a Levana, diosa antigua a quien Tertuliano y San Agustín declaran instancia celestial en el momento de elevar el niño del suelo¹⁰⁶:

Es una Diosa santa que recibió su nombre porque el hijo como neonato había sido levantado en seguido por la partera, puesto de pies en la tierra, para que empezara a caminar erguido [...]. Y malinterpretó esta diosa con Levana (a la que menciono así marginalmente) [...]¹⁰⁷.

Con el acto de levantar, una vez más, se lleva a cabo un traspaso entre materias. Si el niño es rechazado, es cedido a la naturaleza. Al ser aceptado, las manos elevan al niño del suelo para hacerlo entrar en múltiples formas en su mundo, la materia prima telúrica, por un lado, y esencias y tejidos de elaboración humana, por otro.

CORTAR EL OMBLIGO

Corte y atadura del cordón umbilical resultan gestos polisémicos, implicando la separación definitiva de los dos cuerpos, una circunstancia creativa determinante para el futuro del niño. Hallamos matices de sociabilidad y socialización en las diferentes formas de su ejecución que varían según el sexo de los niños. Así, según la creencia popular barroca, un cordón umbilical atado estrechamente al cuerpo es especialmente beneficioso para las niñas, al favorecer el desarrollo de su propio útero¹⁰⁸. Una sección del cordón umbilical más alejada del cuerpo, como ya menciona la *Trotula*, fomenta el desarrollo del miembro masculino¹⁰⁹, pudiendo también estimular el desarrollo del órgano vocal¹¹⁰.

And let the umbilical cord be tied at a distance of three fingers from the belly, because according to the retention of the umbilical cord the male member will be greater or smaller¹¹¹.

106. Augustinus, *De civitate Dei*, IV, p. 11.

107. «Dea sacra est, ex tertulliano lib. de anima, cap. 39 (ab eruditissimo Cuiacio omnium primo feliciter restituto lib. 11. observationum, cap. 30) quae inde nomen sumpsit, quod natus infans simul ac sublatus erat ab obstetricie, statuebatur in terra, ut auspicaretur rectus esse, ex Varrone suprà. Et hanc Deam cum Levana (ut haec obiter dicam) malè confundit [...] Tum etiam, quia omnia in parturitionibus humanis obvenientia à conceptu pluribus scatabant superstitionibus & nominibus eas denotantibus: *Cui enim hominu* (ait Tertullianus suprà) non adhaerebit spiritus nequam ab ipsa etiam ianua nativitatis animas aucupabundus, vel quia invitatus tota illa puerpery superstitione, ita omnes [...]» (Carranza, *Disputatio de vera naturalis et legitimi partus designatione*, p. 292). Agradecemos a Mandy Vondra la traducción.

108. Gélis, 1989, pp. 247 y ss.

109. Green, 2013, p. 107.

110. Gélis, 1989, p. 248.

111. Green, 2013, p. 107.

El atado del cordón umbilical destaca, pues, por una funcionalidad generacional pero también expresiva en lo que respecta a las relaciones horizontales desarrolladas por el niño a lo largo de su vida. Por un lado, la práctica se considera como un poderoso influjo en su futura capacidad reproductiva. Por otro lado, el corte también contribuye simbólicamente a la formación de la voz humana como instrumento clave para establecer conexiones sociales.

El tratamiento de cordón y ombligo cuenta, además, con un matiz material. No es irrelevante que las herramientas utilizadas para llevar a cabo la separación, así como las preferencias en su uso, puedan demarcar diferencias de género. Así, ya Sorano juzga supersticiosa la «preferencia femenina» de utilizar caña, conchas o hilos para cortar el cordón, evitando el metal en el proceso, ya que este era tenido como capaz de predisponer para una futura vida de violencia¹¹².

También nos topamos con la complejidad del gesto al consultar la terminología popular áurea. Precisa Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana* de 1611 que «cortole el ombligo» describe el afecto de una persona que hace a otra el centro de su mundo. El corte del cordón adquiere aquí un valor afectuoso:

Ombligo. Lat. *vmbilicus*, *quid quid in aliqua re est medium*. Nosotros llamamos ombligo aquel nudo que nos dan en medio del vientre cortando cierta tripa por donde la criatura recibe el alimento en el vientre de su madre. A esta tripa llaman vid, porque es causa de la vida. Cuando uno acude de ordinario a una casa decimos haberle cortado allí el ombligo, porque las personas con quien nos hemos criado desde la niñez de ordinario las tenemos voluntad, y acudimos a ellas¹¹³.

En la extensa compilación de dichos populares recogidos por Juan González Correas encontramos, en contraste: «Cortar el ombligo: por quitar a uno la virginidad; también denota mucha ambigüedad y amistad»¹¹⁴. No importa desde qué ángulo contemplemos el gesto, este destaca por su relevancia social. El enlace entre madre y niño experimenta una división. En el mismo momento, las manos de quienes auxilian al niño lo sacan del estatus liminar del «*betwixt and between*»¹¹⁵, como lo llama Victor Turner y, simbólicamente, lo anudan con su comunidad.

LAVAR, LIMPIAR Y RECTIFICAR

A continuación, el primer baño aproxima al neonato más a su incorporación social¹¹⁶. Tradicionalmente, uno de los fines principales de los primeros cuidados del niño es asegurar su limpieza, no limitándose este deseo de purificación al sentido práctico. A saber, el lavado cuenta también con una significación protectora con-

112. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 57.

113. Covarrubias, *Tesoro*, s. v. *ombligo*.

114. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*, p. 549.

115. Turner, 1987.

116. Dasen, 2009, p. 204.

tra los malos espíritus¹¹⁷. Vemos, por ende, que, ya desde la primera Antigüedad, la función práctica de las abluciones se encuentra ligada a diversas variables de socialización. Véronique Dasen menciona en *Le sourire d'Omphale* sobre este gesto clave:

La représentation du premier bain s'y substitue pour évoquer l'entrée dans la vie humaine. L'importance symbolique de cette première lustration se situe à plusieurs niveaux. Le bain agrège à l'infant, séparé du corps de sa mère, au monde des vivants¹¹⁸.

Las huellas de la vida intrauterina se disuelven y se refriega la piel del neonato con sustancias terrenales, entre ellas la sal con la que es frotada¹¹⁹. Más allá de limpiadura y protección simbólica, los fines declarados del lavado son la consolidación y familiarización del cuerpo con sus determinantes terrenales. El modo de la práctica se caracteriza por repetición, ritmo y alteración: en la tradición clásica se llevan a cabo múltiples lavados, aumentando poco a poco la temperatura del agua¹²⁰. En la cultura de la Europa del Barroco primigenio, al limpiar y masajear el cuerpo del niño en el ritual del parto, se pretende aliviar además «magulladuras y heridas» experimentadas durante el alumbramiento, devolviéndole así su «aspecto natural»¹²¹, preparándolo para su entrada en la sociedad. El cuerpo del recién nacido se considera tan moldeable que las manos de la comadre son tenidas por capaces de corregir asimetrías e imperfecciones corporales siempre y cuando intervengan en un momento temprano. De acuerdo a la *Trotula*, «if one limb of any child is larger than another, it can be reduced to its customary size if the affliction is recent. If it is old, there is no way it can be reduced»¹²².

El lavado cuenta como primera medida al servicio de un buen crecimiento. A través de sus manos, la comadrona fomenta la formación de identidad y prepara la incorporación social. Pretende proveer de forma propia¹²³ a un ser recientemente privado de su marco corporal materno, fortalecerlo¹²⁴ y enderezarlo, por ejemplo, mediante masajes¹²⁵. El enderezamiento no solo tiene un significado físico, sino también social, especialmente en relación con el recto caminar del recién nacido. Si un niño no consigue rectificarse corporalmente, esto se interpreta como una muerte simbólica: el niño no logrará traspasar por su propio pie los portales de su comunidad¹²⁶.

117. Ver Obladen, 2017, p. 320 para una descripción más detallada con respecto a ritos de la Antigüedad.

118. Dasen, 2015, p. 229.

119. Dasen, 2009, p. 203.

120. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, pp. 58 y ss.

121. Gélis, 1989, p. 265, refiriéndose a Ambroise Paré, *De la génération*.

122. Green, 2002, p. 109.

123. Para el significado metaliterario de las tareas moldeadoras, especialmente la analogía entre estas y agentes de la impresión de libros, ver una recentísima aportación en García Santo-Tomás, 2020, p. 165.

124. Dasen, 2011, p. 204.

125. «And so the child ought always to be massaged and every part of its limbs ought to be restrained and joined by bandages, and its features ought to be straightened, that is, its head, forehead, nose» (Green, 2002, p. 107).

126. Loux, 1998, p. 54.

FAVORECER Y PROTEGER

Como hemos visto, las manos incorporan al neonato al mundo y a la sociedad, apoyándolo para cruzar el umbral. Este estatus liminar del niño se reconoce además con diversos ritos que pretenden mitigar simbólicamente la naturaleza precaria de los primeros momentos del puerperio.

Un buen ejemplo sería la práctica de mojar los labios del recién nacido con miel o azúcar, habitual en la práctica aurisecular y su representación. El uso de sustancias dulces también parece encontrar una resonancia en la tradición islámica *tahnīk*¹²⁷. Su aportación como materia sirve el fin de contrarrestar el mal de ojo y conectar además con la benevolencia del más allá. Sirve, pues, como otro mediador material entre los mundos. Sin embargo, la función de la miel como aglutinante social es multidimensional. Así, ya escritos medievales que influirán en el discurso médico del Siglo de Oro la consideran como sustancia benéfica para la articulación de las primeras palabras del niño:

And so that it might talk all the more quickly, anoint the palate with honey and the nose with warm water¹²⁸.

Diversos textos recogen la miel como sustancia poderosa, entre ellos *La señora Cornelia* de Cervantes: «Todo el tiempo en que esto pasó le entretuvo el ama en paladear al niño con miel y en mudarle las mantillas de ricas en pobres [...]»¹²⁹.

En correspondencia con el motivo, Pérez de Montalbán escribe en *Los amantes de Teruel* el siguiente pasaje, reflejo de la práctica dentro de los homenajes del protagonista enamorado:

¡Oh, bien haya, amén, tal boca!
¡Y bien haya la comadre
que con miel o con alcorza
la paladeó primero!¹³⁰

Al proclamar su amor, el protagonista recurre a un momento simbólicamente benéfico para el trayecto social de su amada. En esta retrospección hacia el alumbramiento de su objeto de deseo, la materia aplicada por las manos de la partera se vuelve presagio de los afectos que habrá de recibir en su vida. La comadrona moja los labios del recién nacido, que aún no ha completado la filiación ritual, es decir, se encuentra todavía en un estado no claramente definido. Disuade a espíritus malignos y, al mismo tiempo, protege a niño y comunidad. Y aún más, enfatiza su juicio benevolente acerca de la futura socialización de la nueva vida.

127. «The second rite is the *tahnīk*, which consists of putting into the mouth of the newborn something sweet to eat (preferably a date) that has been chewed by a pious man or woman» (Hocine Benkheiraen, 2018, p. 194).

128. Green, 2002, p. 107.

129. Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, vol. II, p. 250.

130. Pérez de Montalbán, *Los amantes de Teruel*, vv. 2009-2012.

PAÑOS, PROTECCIÓN E IDENTIDAD

Este juicio se materializa más decididamente con la envoltura del neonato. Son diversas las manos que lo cubren, no tratándose siquiera de una práctica rígidamente teñida por valores femeninos ya que es en esencia una noción familiar y social. Nos daremos cuenta, además, de que la manipulación de los pañales resulta una práctica intercalada simbólicamente, tanto en su dimensión como gesto como en su materialidad.

En su valoración más directa, la envoltura en fajas o paños completa el lavado. Tras limpiarlo, se protege al neonato contra el frío. En algunas representaciones, este gesto también aparece tras recoger al infante de la tierra¹³¹, acelerando el paso de la acción al omitir algunas de las fases que hemos mencionado. Lope de Vega incluye el motivo en *El príncipe despeñado*, donde ofrece un relato sobre la asistencia improvisada a una desconocida. El protagonista se topa con ella en una alameda y narra que

parió, en fin, aqueste niño,
(¡qué dolor!) sobre las hierbas;
envolvile en mi gabán
y dejela, por ser fuerza.
Ella la cobró de suerte,
que por la misma alameda
me dijo que me seguía¹³².

¿Cuáles son las raíces simbólicas de esta práctica de la envoltura? Es menester elaborar que, más allá de proveer protección física, la cultura áurea atribuye a la envoltura el poder de retener figurativamente al frágil ser en el mundo de los vivos. En manos de quienes acompañan el parto, el paño, la materia, se opone así a la liminalidad¹³³ que se cierre siniestramente sobre el neonato en sus primeros momentos de exposición. Como recuerda Françoise Loux¹³⁴, en la Europa de la Edad Moderna se percibe tal peligro debido a la convicción de que el neonato ha viajado del mundo de sus antepasados al mundo de los vivos y, aquellos pueden reclamar su alma si lo estiman justo. A través de manos y tela, el círculo social del niño trata, pues, de declararlo sin demora como uno de los suyos, de imponerse como comunidad a la de las almas del más allá. El paño se vuelve símbolo de insistencia, las manos no solo envuelven a un cuerpo sino también a «sangre, vida y alma», como se formula en la obra *El mayorazgo dudoso*:

Yo, que pensaba lo que era,
y vi que me desengaña
el llanto de un triste niño
que a sus pies llorando estaba,

131. Aichinger, 2020b, p. 16.

132. Vega, *El príncipe despeñado*, p. 54.

133. Dasen, 2009.

134. Loux, 1998, p. 55.

rompí toda mi camisa,
y con las manos turbadas
envuelvo juntos en ella
niño, sangre, vida y alma¹³⁵.

Curiosamente, tal mediación no solo protege al recién nacido, sino también a la comunidad a la que pertenece. Dado que los sujetos en estados intermedios se interpretan no solo como seres *en peligro*, sino también *de peligro*, como hace notar Mary Douglas¹³⁶, las buenas prácticas de las manos protegen a individuo y grupo al mismo tiempo.

Contamos además con una representación particular en la que es justo el propio trozo de tela lo que remite al estado de umbral que amenaza a la nueva vida:

[...] nacer al cabo llorando
quizá los futuros males,
que en profecía se lloran
muchas veces los pesares,
luego cortarle el ombligo
y envolverle la comadre
en pañales, que parece,
por ser lienzo los pañales,
que le juran de mortaja
y le apodian de cadáver¹³⁷.

En su *Olimpia y Vireno*, Pérez de Montalbán asigna la ejecución de la tarea a las manos de la partera. El tejido que envuelve al recién nacido se describe aquí en vecindad peligrosamente cercana a la mortaja. De esta forma, el paño no solo sirve al niño como puente entre ambas orillas, expresando el contacto con el mundo de los vivos, también da forma a esta misma liminalidad.

La noción de pertenencia se vuelve hasta más intensa cuando las manos son de un familiar, o al pertenecer las telas a un pariente. El ejemplo por excelencia lo ofrece la camisa del padre como envoltura del neonato. Con este gesto, se sustituye la protección intrauterina del cuerpo materno por la extrauterina de la camisa paterna. Y no solo la tela del padre resguarda al neonato, sino que también provee su huella corporal¹³⁸. La sustitución simbólica encuentra, no por último, su raíz en la antigua Grecia. En esta, la capacidad masculina de dar a luz a través de su cognición se reconoce adyacente a la capacidad femenina de dar luz a niños con sus cuerpos¹³⁹. En este sentido, Françoise Loux indica sobre la temprana Edad Moderna:

Souvent, après [le] premier nettoyage, on entoure l'enfant de la chemise que son père vient d'enlever car, comme le dit Sauvé : « Il n'est moyen plus efficace

135. Lope de Vega, *El mayorazgo dudoso*, p. 109.

136. Douglas, 2003, p. 118.

137. Pérez de Montalbán, *Olimpia y Vireno*, p. 168.

138. Loux, 1998, p. 60.

139. Filippini y Boscolo, 2021, p. 20.

d'assurer au nouveau-né force et santé que de lui donner ce linge tout chaud comme première couverture et de l'y tenir enveloppé pendant quelques heures.» Parallèlement à cette explication empirique, notons également le rôle important du père, le transfert de l'enfant de la chaleur de sa mère à celle de son père¹⁴⁰.

El significado del gesto¹⁴¹ como señal de la creación mental que complementa la procreación física¹⁴² tiene tal impacto que también es capaz de desencadenar malentendidos. Así sucede en *El mayorazgo dudoso*, donde, tras la fuga de la recién parida, el protagonista se presenta ante sus amigos con el bebé envuelto en su capa. La compañía proclama el deber de este de ocuparse de la nueva vida una vez envuelto en el paño, un gesto que —recordemos— realizó por compasión e instinto. Si bien en tono jocoso, los amigos declaran al protagonista responsable de la criatura por haber propiciado su acogida social. El hecho de envolver en pañales es capaz de convertir a un hombre en padre, y así lo juzgan sus compañeros:

Albano, si vuestro es,
no hay industria ni interés,
para que de esto se trate.
¿No habéis oído el refrán
que aquel que hace el cohombro
es bien que le lleve al hombro?¹⁴³

Sin embargo, no solo encontramos la camisa del padre como expresión de amparo en la narrativa áurea. En el caso de *Día y noche de Madrid*, texto analizado detalladamente por García Santo-Tomás en cuanto a las facetas del nacimiento, la pertenencia social se expresa también en forma de las telas maternas. La camisa paterna no provee protección, el neonato se mantiene dependiente de su madre como resguardo. Madre e hijo no se separan tan claramente como en las representaciones habituales de la época: «Nací y me crié en Madrid, corte del gran Júpiter español, el Cuarto Filipo, solo con el abrigo de una pobre madre, pues padre no conocí»¹⁴⁴.

A pesar de faltar la instancia paternal, la función del gesto permanece inalterable. Además de señalar la pertenencia familiar, los paños demarcan el posicionamiento social. Y encontramos aquí materializada su segunda semiosis en la proyección de estatus del niño. Más allá de la mera declaración de pertenencia a la vida terrenal, las manos de quienes interpretan el escenario del parto transforman tejidos, telas y pañales en significantes de identidad y filiación social. Qué fajas lo

140. Loux, 1978, p. 126.

141. Encontramos a tal interpretación de la tela como materia de identidad humana en *El testimonio vengado* de Lope de Vega, en el cual es justamente el manto de la reina el que, al revelar a su niño, se vuelve herramienta del *alumbramiento social* del mismo: «Remite el gesto en Lope a antiguas tradiciones de adopción y *mimetic rebirth*, cuya expresión en la Grecia clásica ha estudiado Georgia Petridou y cuya aparición [encontramos] en el Antiguo Testamento (Gén., 30, 1-8)» (Aichinger, 2020a). Para un análisis más detallado, ver Aichinger, 2015.

142. Filippini y Boscolo, 2021, p. 19.

143. Vega, *El mayorazgo dudoso*, p. 109.

144. Santos, *Día y noche de Madrid*, p. 114, citado en García Santo-Tomás, 2020, p. 284.

envuelven, cómo se ciñen y con qué ornamentos se adornan sus indumentos bautismales ofrece información no solo sobre el origen regional del niño sino también sobre su ubicación en los estratos de la sociedad¹⁴⁵. Encontramos esta facultad del paño como seña¹⁴⁶ de identidad también en la obra cervantina *La señora Cornelio*¹⁴⁷, cuyo «trueco de mantillas»¹⁴⁸ forma un motivo clave de la trama y sirve como detonante para el paso de un recién nacido por diversas manos:

Los paños en que venía envuelta, mostraban ser de ricos padres nacida [...] le habéis de quitar estas ricas mantillas y ponerle otras más humildes, y, sin decir que yo le he traído, la habéis de llevar en casa de una partera, que las tales siempre suelen dar recado y remedio a semejantes necesidades¹⁴⁹.

La envoltura en pañales, pues, protege práctica y simbólicamente, y construye activamente la identidad¹⁵⁰. Esa noción es ubicua en la literatura áurea. Lope de Vega, por ejemplo, la retrata en un pasaje de *La mocedad de Roldán*. El héroe nace «en lo espeso de este monte» en el momento más inoportuno, durante la fuga de sus padres. Es parido directamente «en la hierba» sin manos que lo detengan y rueda colina abajo. El padre corre detrás del recién nacido, lo coge en sus brazos afectuosamente y se lo entrega a la madre, que, «entonces abrió los brazos, por abrigarle en su pecho». Desasosegado por el apurado estado del neonato, el padre trae «agua con entrabbas manos» de un río para bautizarlo *in situ*. El niño sobrevive. Llegará a ser un hombre valiente y admirado por su fuerza y facultades.¹⁵¹ Las telas involucradas en su parto indican las difíciles circunstancias de su juventud, que forjarán su carácter:

145. Para un análisis más detallado de la fajadura, ver Fernández Fernández, 2020.

146. Queda para otra investigación adentrarse en la tela como herramienta y cómplice tradicional en la protección de la embarazada que pretende camuflar su preñez. Aún encontramos tal práctica en el momento áureo en forma de un trozo de tela llamado *guardainfante*, «que mentía salientes y ocultaba vergüenzas a las solteras que andaban en malos pasos. Dicen que lo inventó una dama de la corte de Felipe IV que necesitaba disimular su estado. Las embarazadas salieron gananciosas de esta moldea, pues el guardainfante custodiaba el feto y preservaba de golpes el claustro materno» (Casas y Caro Baroja, 1947, p. 35, refiriéndose a San José, 1923).

147. La tela como símbolo asume un rol especial en *La señora Cornelio*. La encontramos como instrumento que facilita la lactancia pudorosa ante la mirada masculina, la vemos como metonimia de un ser querido: «¡Ay, bien mío!; ¿qué sucesos son estos? ¡Aquí veo tus prendas! Aquí me veo sin ti encerrada» (Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, vol. II, p. 249), especialmente el neonato: «[...] estaba ya en el mes de dar a luz la prenda que ordenó el cielo que en ella depositase» (p. 256) pero también la encontramos como indicador de valoración social. Así sucede en el relato de la señora Cornelio. Concede que mediante las prendas se pudiese haber revelado su preñez y con esta, su imprudencia: «En resolución, a cabo de pocos días, me sentí preñada, y antes que mis vestidos manifestasen mis libertades —por no darles otro nombre— me fingí enferma y melancólica» (p. 253).

148. Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, vol. II, p. 255.

149. Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, vol. II, p. 244.

150. Dasen, 2009, p. 206. Con su observación se refiere, entre otros, a Gourevitch, 1994.

151. Lope de Vega, *La mocedad de Roldán*, p. 244.

Roldán en fin se queda ahora,
no en rica holanda empañado,
no con mantillas de grana
y cubiertas de oro y raso,
sino en mi solo herreruelo,
y en tres o cuatro pedazos
que corté de mi camisa¹⁵².

La tierra recibe al niño y lo pone a prueba inmediatamente. Manos y brazos exteriorizan la acogida familiar del neonato. El agua garantiza la salvación de su alma. Las prendas paternas indican la incorporación de la criatura en la comunidad, pero también señalan las condiciones en la que se desarrollará el nuevo ser. Un nacimiento extraordinario marca el inicio de una vida sobresaliente.

Incluso ante su oficialización por el nacimiento social, los gestos del parto tienen así el poder de proveer al neonato de un perfil social o, en palabras de Veronique Dasen: «pas encore nommé, l'enfant a déjà une forme d'existence sociale»¹⁵³.

Con el arropamiento se materializa por completo el juicio sobre el niño y su identidad como parte de una comunidad. La declaración de la Parca, «ese poder sobre el destino del recién nacido»¹⁵⁴, se vuelve palpable al ajustarse los hilos de la vida en el tejido que envuelve al niño. El tejido implica así el reconocimiento material de un nuevo ciudadano de la tierra.

PUERPERIO Y PURIFICACIÓN

El impacto socioformativo de las manos en el proceso alumbrador, sin embargo, no se limita al niño. En el mismo grado, las manos asisten al cuerpo de la parturienta en su reintegración en la comunidad. Materias naturales y artificiales prueban ser de importancia en los gestos que no solo preparan el cuerpo del recién nacido, sino que también ayudan a recomponer el cuerpo de la recién parida. Cuidan de un cuerpo que ha sobrevivido una transmutación radical y cuyas huellas tal vez marcarán irremediablemente su constitución y aspecto. Así, ya en los momentos precedentes al propio parto, se toman medidas propiciadoras de la futura reintegración de la embarazada. Durante la gestación, las fajas de tela, por ejemplo, no solo contribuyen al buen desarrollo corporal del feto, sino también de la mujer que ha de darle la vida¹⁵⁵. En el momento del parto, tradicionalmente, es otra vez la tela la que preserva la integridad de su cuerpo, salvaguardando el pudor femenino. Dice Sorano que hay que cubrir las zonas íntimas de la parturienta con trozos de lana para «proteger» su cuerpo¹⁵⁶. La función protectora debe ser leída aquí en su sentido ambivalente: la materia no solo resguarda el cuerpo de una posible contaminación, también repele miradas indiscretas.

152. Lope de Vega, *La mocedad de Roldán*, pp. 244-245.

153. Dasen, 2015, p. 242.

154. García Santo-Tomás, 2020, p. 43.

155. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 39.

156. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 48.

Tras el alumbramiento, la comadrona envuelve el cuerpo de la puérpera con compresas para favorecer su *restitución física*¹⁵⁷. Ayuda así a la parida en su retorno a la comunidad, contrarrestando el estado marginal causado por la excepcionalidad corporal y social del parto¹⁵⁸.

La noción de contaminación y el estado de excepción que caracteriza el proceso corporal de embarazo y parto se ven, pues, fuertemente vinculados al entramado del grupo. Encontramos una noción parecida en la práctica de ritos de purificación, en los cuales prevalecen las materias naturales como medio transmisor entre los diferentes márgenes sociales. En la Grecia antigua, tal purificación, y con ella la reintegración social de la madre, incluso parece haber coincidido con la integración completa del niño, es decir, su nacimiento social. En la ceremonia de la *Amphidromia*, por ejemplo, que implicaba la introducción oficial del niño en su contexto social¹⁵⁹, la comadre también apoyaba a la parida en su «tránsito a la nueva posición de la madre»¹⁶⁰.

Reverberan ecos de esas antiguas tradiciones en costumbres tanto judaicas como cristianas que, a su vez, encuentran un correlato material. Encontramos estos en la Misa de las candelas, rito que hasta hoy en día se celebra cuarenta días tras la Navidad, y en cuyo momento clave encontramos a mujeres esperando con velas en sus manos antes de entrar la iglesia para la ceremonia. La unción con agua consagrada que debe pasar una madre en la *misa de la parida*¹⁶¹ en cooperación con manos femeninas como las de la comadre¹⁶² contribuye a la materialización de su vuelta a la *normalidad* social y corporal. Se indicaba a mujeres judías acudir al templo cuarenta u ochenta días tras el parto, de acuerdo al sexo del recién nacido. La importancia del rito resuena del mismo modo en la *Purificatio Beatae Mariae Virginis*¹⁶³, la purificación de aquella instancia maternal que propiamente no precisaba de ella, ejecutándola mucho más *por norma* que por necesidad, como se anota en el *Flos Sanctorum*¹⁶⁴, tras no haber sufrido contaminación alguna al dar a luz a Jesucristo.

157. Gélis, 1989, pp. 273 y ss. Para el uso de otras sustancias que se emplearon con el mismo fin, ver Sanz-Lázaro, 2021 y su descripción de la miel como «reconstituyente para la parida».

158. Filippini y Boscolo, 2021, p. 118.

159. Plato, *Theaetetus*, p 160. Citado en Obladen, 2017, p. 319.

160. Imaz Martínez, 2001, p. 97.

161. Filippini y Boscolo, 2021, pp. 118 y ss.

162. Sobre su representación en diferentes piezas del teatro áureo, ver García Santo-Tomás, 2020, p. 152.

163. Filippini y Boscolo, 2021, p. 118.

164. «La purificación de las paridas, era para limpiarlas de las inmúdicias del parto; mas la que quedó más limpia que el Sol, y más hermosa que la rosa, y que la clavellina, no tiene esta obligación: por que cómo puede purificarse la pureza, esclarecerse la luz, blanquearse la blancura, y hermosearse la belleza? Y por esta causa el Evangelista sagrado, diciendo que se cumplieron los días de su purificación: añadió divinamente aquellas palabras, *según la ley de Moysen*; dando a entender, que aquella purificación era según la ley, y no según la Virgen, porque según ella no podía llegar este día, porque era la misma limpieza, y más resplandecimiento que el mismo Sol» (Ribadeneyra, *Flos Sanctorum, seu vitae et res gestae sanctorum*, p. 206).

Además de sancionar la constitución física de la parida, la misa de purificación se efectúa como validación para volver a formar parte de ritos eclesiásticos. Aunque en la España de comienzos del Barroco existe la convicción tradicional de que una recién parida, en su estado de impureza, no puede entrar en la iglesia hasta cumplir el puerperio, la práctica no está exenta de opiniones contrarias. Así, hallamos una derivación de las viejas costumbres bíblicas en el siglo XVI, como refleja, por ejemplo, el *Manuale Pampilonense* de 1561. Jesús M. Usunáriz hace notar al respecto:

a pesar de la idea que se tiene de que la mujer, impura, no podía entrar en la iglesia hasta la celebración de este rito, su sentido era otro, tal y como se advierte en el *Manuale Pampilonense* de 1561: «Y debe avisar el cura a sus parroquianas que aunque en la vieja ley, Levítico 12, estaba mandado que la mujer que pariese hijo no entrase en el templo cuarenta días después del parto, y si hija ochenta días, la mujer cristiana no ha de dejar de entrar en la iglesia de Dios, por esta cirimonia, porque pecaría gravísimamente y judaizaría si lo hiciese por cirimonia de la vieja ley. Mas si lo hace por devoción y reverencia hasta que esté limpia y purificada no se ha de reprehender su devoción (cap. unico De Purifi). Mas débelas avisar que vengan a la iglesia lo más presto que pudieren, así por oír la misa y divinos oficios como por dar gracias a Dios que las libró de los peligros del parto y les dio fructo de bendición y por lo ofrescer a Dios¹⁶⁵.

INVERSIÓN DEL GESTO: PRUEBA, RECHAZO, ABANDONO

Del mismo modo que las manos crean nuevos miembros de la sociedad, en ocasiones son jueces del derecho a formar parte de ella. Por un lado, los asistentes al parto ocupan «un papel activo a la hora de definir los parámetros iniciales de la formación del sujeto barroco»¹⁶⁶, por otro lado, sus gestos tienen el poder de expresar su rechazo. En este caso, la materia adopta el valor inverso, se vuelve medio de prueba e instrumento del abandono de neonatos no bienvenidos.

En la producción literaria, contemplamos el eco de procedimientos que ponen a prueba a los recién nacidos en la obra *Antona García*, en la cual la heroína recién parida –contrastando con imágenes de maternidad de la época– informa a otra mujer sobre prácticas inherentes a su tradición:

ANTONA

En mi tierra no se crían
los hijos tan regalones;
¡mas no, si démosle guindas!
Apenas nace ¿y ya llora
por mamar? Ayune un día
o si no váyase al cielo:
ahorrarse de desdichas¹⁶⁷.

165. *Manuale Pampilonense*, fol. 41v, citado en Usunáriz, 2016, p. 326.

166. García Santo-Tomás, 2020, p. 42.

167. Tirso de Molina, *Antona García*, vv. 2387-2397.

El agua, especialmente, se incorpora a menudo a procesos que ponen a prueba la idoneidad para la vida del niño. Sin embargo, ya contamos con voces antiguas que juzgan tales prácticas de endurecimiento como bárbaras, llegando a presentarlas como equivalentes al infanticidio:

Una vez realizada la onfalotomía, la mayoría de los bárbaros [...] sumergen al niño en agua fría, en parte para endurecerlo, en parte para comprobar si es capaz de soportar el frío, y si se pone pálido y tiene convulsiones, para matarlo como no apto para la crianza¹⁶⁸.

La producción cultural del Siglo de Oro enfatiza las prácticas de baños fríos tras el parto¹⁶⁹. Por un lado, se adscriben a tiempos pasados y salvajes, por otro lado, funcionan como marcador de distinción cultural horizontal. Vemos que, tanto como el lavado con agua puede ser herramienta de incorporación social, puede igualmente ser empleada como báscula para sopesar la fuerza y constitución de un neonato. Veamos otro ejemplo de tal práctica en un pasaje cervantino del *Colloquio de los perros*, dentro el cual se esbozan las costumbres de una comunidad gitana. La representación del trato a los recién nacidos sugiere una forma de resaltar las diferencias culturales:

Todas ellas son parteras, y en esto llevan ventaja a las nuestras, porque sin costa ni adherentes sacan sus partos a luz, y lavan las criaturas con agua fría en naciendo; y, desde que nacen hasta que mueren, se curten y muestran a sufrir las inclemencias y rigores del cielo; y así, verás que todos son alentados, volteadores, corredores y bailadores¹⁷⁰.

En el parto áureo, pues, materia y gesto no solo proveen información sobre características del estrato social¹⁷¹, sino también se sirven como indicadores de alteridad cultural¹⁷². Las manos de la partera destacan una vez más por su potencial creativo. Estas forjan la identidad en el proceso del parto, y no solo la del individuo sino de la comunidad entera de personas que comparten un sistema de signos y costumbres.

En muchos casos observados por la antropología, el rechazo de un niño se resringe al más implícito abandono, como el gesto de envolver el niño en hojas y dejarlo expuesto a la naturaleza. Sin embargo, también existen observaciones sobre modos de rechazo más explícitos, como el enterrar o ahogar al neonato durante las primeras horas posparto¹⁷³. La tierra se vuelve el testigo más próximo del rechazo,

168. Soranus, *Peri Gynaikeiōn*, p. 58. La traducción es propia.

169. Ver König, 2019 para un estudio del baño de neonatos en el marco colonial.

170. Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, vol. II, p. 348.

171. «Cervantes vinculaba en estas líneas procreación con temperamento y carácter [...] Se dotaba así al arte de partear de uno de sus fundamentos más populares, a saber, el que conectaba la mano experta de la comadre con el destino del recién nacido» (García Santo-Tomás, 2020, p. 217).

172. Ver Aichinger, 2020a para un análisis más detallado de alteridad cultural como matiz en la interpretación del parto en la época.

173. Hrdy, 2011, p. 71.

sea por abandono pasivo o infanticidio activo. Incorporando su medio natural, la comunidad es capaz de cerrar decididamente sus puertas a una forma de vida que considera incompatible con sus recursos y capacidades.

La cultura áurea ofrece testimonios sobre la práctica de enterrar a niños desestimados, gesto que, en ocasiones, es llevado a cabo por los parientes más próximos, como las abuelas. Encontramos un caso así en el escrito colonial sobre la *Vida del padre José de Ancheta* de Esteban de Paternina del año 1618. Este ofrece una escena de bautismo tras el contundente rechazo de un hijo ilegítimo:

Dio también agua de baptismo a un niño, a quien su abuela misma había enterrado vivo porque no era parto legítimo de su hija. Que aunque estos indios no aborrecen los adulterios, remitiendo unos a otros sus ofensas, pero no quieren alimentar al hijo nacido de ajeno ayuntamiento y castigan en los inocentes hijos la fealdad de las culpas de sus bárbaros padres. Supo José el caso, hizo que le mos- trasen la sepultura del infante, abriola y sacole vivo después de media hora que había estado enterrado. Baptizole y fiole a mujeres seguras que le diesen leche, pero en breves semanas acabó su dichosa vida y voló al cielo¹⁷⁴.

El reporte sobre la tierra como materia en manos de la abuela se vuelve, una vez más, indicador de distancia cultural. Para explicar el contraste entre diferentes sistemas de valores, se anota que el enterramiento no es a causa del juicio social del adulterio de los padres. El padre cristiano, como representante de valores postrenacentistas europeos, rescata además al rechazado: no sólo trata de salvar su cuerpo desenterrándolo y entregándolo para su custodia, se encarga más bien de salvar su alma. La tierra como medio material de rechazo es vencida por las santas aguas del bautismo. Aunque no puede salvarse la vida desechada por la comunidad bárbara, en el discurso de Paternina, las prácticas salvajes de las manos indias pueden procesarse socialmente gracias a las manos coloniales.

Comprobamos que las voces de la época atribuyen tales prácticas a culturas distantes ya en el eje diacrónico o en el sincrónico. La percepción se debe al juicio coetáneo del infanticidio como delito que surge en la Edad Media¹⁷⁵ y aún sigue vigente. En obras como *La señora Cornelia*, el mero gesto de devolver el niño sugiere (falsamente) el rechazo paternal. El texto proyecta la turbación de una madre al presentir el rechazo de su niño por las manos del amado:

174. Paternina, *Vida del padre José de Ancheta, de la Compañía de Jesús y provincial del Brasil*, pp. 93 y ss. Agradecemos a Jesús M. Usunáriz haber tenido la amabilidad de poner a nuestra disposición su exhaustiva recopilación de los milagros relacionados con el parto a partir de hagiografías de la Edad Moderna, libros de milagros, actas de canonización e historias de las órdenes religiosas y los santuarios que gestionaban.

175. González Hernando, 2009, pp. 118 y ss.

El duque, sin hablar palabra, dio el niño al cura, y volviendo las espaldas, se salió con gran priesa del aposento. Lo cual visto por Cornelia, volviéndose al cura, dijo: «¡Ay, señor mío! [...] ¿Tanto le cansaba ya su hijo que así le arrojó de sus brazos?» A todo lo cual no respondía palabra el cura, admirado de la huida del duque, que así le pareció que fuese huida antes que otra cosa [...]»¹⁷⁶.

En el pasaje cuadra todo: las manos se consideran capaces de manifestar no solo el afecto entre padre, madre e hijo, sino también se convierten en significantes de reconocimiento familiar. La respuesta emocional de la madre refleja las implicaciones de prácticas ajenas a la vida cotidiana. Interpreta el traspaso de su niño de las manos de uno a las de otro como expresión de rechazo, enfrentándose al gesto con espanto. El peso semiótico de costumbres arcaicas, pero también exóticas, recae sobre la cultura hegémónica del momento.

MANOS MASCULINAS

Vemos que en la cultura áurea no siempre son las manos de la partera, ni siquiera siempre manos femeninas, las que acogen, entregan y reconocen la nueva vida. Al contrario, su narrativa demuestra cierta habilidad para involucrar también a hombres en el imaginario de un proceso cuyo desempeño práctico se reserva típicamente al ámbito de las mujeres. Las manos se vuelven vehículos para enunciar la relevancia masculina en el momento del parto. Hallamos así el caso de San Cayetano, al que le es entregado el niño Jesús por gracia celestial. En una visión que el propio santo recoge en el año 1518 en su correspondencia con la religiosa Laura Mignani, el niño pasa de las manos de la mismísima Virgen a las manos del justo varón. La Iglesia declara a Cayetano santo de la *Providencia*, conocido por obrar muchos milagros del parto¹⁷⁷. Su fama es tal que hasta la pareja real acude a una iglesia teatina para rogar por un feliz nacimiento. Su visión se adapta además en la pieza *Vida y muerte de San Cayetano*, obra que incorporará como escena clave la entrega del niño a manos del santo y que gozará de mucha popularidad hasta entre la más alta sociedad. Y no sorprende encontrar en el auditorio embarazadas que rezan por un parto igualmente afortunado:

VIRGEN

Por premiar tus virtudes
con doblados favores,
dios de los cielos baja
y a tus brazos se acoge;
en ellos le recibe,
porque su gloria goces
hasta que de maítines
sea hora¹⁷⁸.

176. Cervantes Saavedra, *Novelas ejemplares*, vol. II, p. 273.

177. Usunáriz, en prensa.

178. Diamante et al., *Vida y muerte de San Cayetano*, vv. 1094-1101.

Las manos masculinas se suman así al panorama de signos corporales que componen la interpretación aurisecular del nacimiento. En el caso de San Cayetano, implican altísima gracia divina al recibir al niño. A su vez, el cuerpo del Cristo niño manifiesta el favor celestial.

La revisión de estas representaciones hagiográficas particulares y la producción cultural de la época sugiere un prometedor ángulo desde el que acometer observaciones más detalladas: ¿Encontramos diferencias en la forma de operar entre las manos santas de mujeres y las de varones al recibir al recién nacido? Las narraciones de partos humanos que incorporan a hombres no carecen de corporalidad y explicitud, véase por ejemplo la forma en que se relatan los sucesos en *El mayorazgo dudoso*. En contraste, la comparación específica de los casos de María y Cayetano suscita la sospecha de que la hagiografía introduce una diferenciación por cuestión de género. Como hemos visto, la representación de María asistiendo a Isabel en su labor resulta particular en su matiz íntimo y corporal. María interactúa directamente con el cuerpo de su prima, se hace referencia a la matriz, un tejido orgánico, y la necesidad de proceder con los primeros cuidados. La representación de San Cayetano y el santo niño se limita a la abstracción. Las manos masculinas no reciben al niño en los verdaderos instantes del parto, quedándose más bien en un gesto simbólico. Aunque la importancia de este gesto no es despreciable, la semántica del acto revela otro aspecto: mientras que las manos de la comadre deciden sobre la acogida de la nueva vida, para las masculinas, recibir esa vida es una forma de gratificación.

LAS MANOS DE LA VIRGEN

Contemplemos, por último, el caso particular de las manos de la Virgen. Este bien merece una profundización, ya que presenta una parturienta que toma en sus propias manos una gran parte de las prácticas habitualmente asumidas por terceras personas. La obstétrica celestial contrasta con las características sociables del parto humano. Es la Virgen misma quien socorre, lava y envuelve a su santo hijo. Así se describe en diversas obras hagiográficas, pudiéndose ver ya en descripciones medievales como *Vida de Jesucristo* de Francesc Eiximenis:

[...] allí no fue menester partera [...]; y con arte especial y angelical [...] escaletaronlos un poco por escalentar al señor que con el grave frío que hacía en el diciembre le había enfriado: en aquel breve espacio que fuera mirado y adorado y lavado por aquella gloriosa madre y partera. Y entonces la gloriosa envolviole en aquellos pañezuelos así como recuenta San Lucas. Y ciñolo con una faja y cubriole la cabeza con un pañezuelo de lino¹⁷⁹.

179. Eixemenis, *Vida de Jesucristo*, p. 90.

Dos siglos más tarde, Diego Murillo argumenta sobre esta facultad de la Virgen en sus *Discursos predicables*. Indica que es la Virgen quien envuelve en pañales al niño¹⁸⁰ para luego reclinarlo en el pesebre, considerando a la puérpera capaz de ocuparse de estas labores ya que su parto está exento de dolores y pena, siendo la criatura un mero rayo de luz¹⁸¹ que traspasa la matriz:

No dice sino cuatro palabras, tratando del parto, que son *Pperit COMPROBAR ¿Peperit? Filium suum primogenitu ¿primogenitum?*, pero luego dice que ella misma le empañó, y le reclinó en el pesebre. De donde se colige que en el parto de la Virgen no hubo dolores; y por consiguiente, tan poco hubo dilatación, ni apertura del claustro virginal: porque esta es la que suele causar los dolores¹⁸².

Acogida, lavado¹⁸³ y envoltura. Es este el tríptico de gestos cuyo desempeño diferencia la Virgen del resto de los humanos, anteponiendo su divinidad. Y no sorprende que dichas tareas recaigan en manos celestiales. Ponen en contacto a su hijo con el entorno humano y contribuyen así a su encarnación. Una vez más, la Virgen —protagonista y asistente de su propio parto— se vuelve mediadora¹⁸⁴, sublima la entrada de su hijo y favorece su paso a los senderos terrenales. A través de las manos, estas representaciones del Siglo de Oro no solo contraponen a los humanos como seres elevados y sofisticados frente a bestias que soportan el parto en soledad. Más bien, la ausencia de *manos ajena*s durante el parto virginal devuelve a la comunidad humana a su esfera bien delineada, declara a sus miembros seres sociables y recíprocamente dependientes en su entrelazado.

180. La envoltura por la figura de la comadre en España es un motivo que encontramos como arquetipo de sus tareas ya en los finales del siglo xv, hayándose una manifestación, por ejemplo, en reportes sobre partos milagrosos. Así, es la misma Virgen la que asiste el parto en *Los milagros de nuestra Señora de Guadalupe*: «Y acaeció cosa maravillosa y digna de loor y memoria: que —a deshora y sin algún dolor— parió un niño, el cual se desenvolvió y salió de la tela donde están envueltos, como si *partera* [cursiva nuestra] tuviera que esto hiciera» (pp. 720 y ss.).

181. Los hagiógrafos auriseculares recogen un motivo que ya encontramos en la escritura medieval: la luz como cuerpo metonímico del santo niño, en su ser puro, alumbrante y efímero: «Porque pasó por ella así como la luz o el rayo pasa por el cristal o por la vidriera sin ningún embargo ni corrupción» (Eixeménis, *Vida de Jesucristo*, p. 139).

182. Murillo, *Discursos predicables sobre todos los evangelios que canta la Iglesia*, p. 164.

183. Francesc Eiximenis describe además un caso particular de lavado que se prestará para un análisis profundizado en su materialidad: La Virgen no solo lava a su propio niño, sino que lo hace con su propia leche. La particularidad del caso es doble. Por un lado, el cuerpo de la Virgen provee leche justo tras haber dado a luz mientras que los cuerpos humanos no están listos tan rápidamente para amamantar. Por otro lado, la leche materna como sustancia para lavar al niño contradice la pretendida separación corporal entre dos cuerpos. ¿Es un gesto que contrarresta la encarnación del hijo celestial semióticamente?: «[...] púsolo en su falda y lavóle con su leche. Y lavado y enjugado dieronle los ángeles los pañuelos que ella había traído según ya es dicho» (Eixemenis, *Vida de Jesucristo*, p. 90).

184. García Santo-Tomás, 2020, p. 154.

ATANDO EL NUDO

¿Cómo pueden, pues, descifrarse manos y materias como claves de la sociabilidad en la representación aurisecular del parto? Repasando el denso espectro de cuidados, gestos y signos, resulta evidente: al mediar y determinar la forma de la vida futura, las manos contribuyen a la cohesión de la comunidad, definiendo al humano como una partícula de un complejo sistema social. En su representación áurea, los procesos obstétricos siempre combinan aspectos técnicos con otros sociales. En resumen, las manos y su manejo de la materia implican un triple significado al involucrarse en el proceso del parto: práctico, simbólico y social. Preparan una ruta para la nueva vida, examinan su idoneidad, compensan la fragilidad de sus momentos más críticos y dictan un juicio al coro de voces que articulará sus expectativas como individuo. El impacto de estas manos trasciende los cuerpos de niño y parturienta, se extiende tanto a la forma de entender las labores femeninas como a los saberes transmitidos por la vecindad a lo largo de generaciones. Hemos de conceder que no siempre son las manos de la partera las que llevan a cabo los procedimientos descritos, pero el complejo de estas prácticas, ricas en significación social, tiñe su representación en la narrativa de la época. Manos, prácticas y materias contribuyen así a la compleja valoración de una figura cuya relevancia como agente femenino, tanto en la alcoba del parto como en el entramado social, resulta innegable.

BIBLIOGRAFÍA

- AHDM, Fondo parroquial de la iglesia colegial de San Pedro de la villa de Barajas, *Libro 5 de Bautismos*, 1660-1663.
- Aichinger, Wolfram, «Partos de reinas y peripecias de reinos en la comedia de Lope de Vega», en *Tiempo e historia en el teatro del Siglo de Oro. Actas selectas del XVI Congreso Internacional de la AITENO*, ed. Isabelle Rouane, Isabelle Soupault y Philippe Meunier, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015, pp. 190-202.
- Aichinger, Wolfram, «Childbirth Rhythms and Childbirth Ritual in Early Modern Spain, together with some Comments on the Virtues of Midwives», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6.1, 2018, pp. 391-415.
- Aichinger, Wolfram, «Culturas del parto como marca de alteridad cultural», *Diarium*, fuente digital, <https://homepage.univie.ac.at/wolfram.aichinger/php/wordpress/wp-content/uploads/2020a/05/Diarium-Parto-y-alteridad-cultural.pdf> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Aichinger, Wolfram, «Las manos de la comadre y la camisa del padre. El parto y la creación de los primeros vínculos humanos», *Avisos de Viena*, 0, 2020b, pp. 14-19.

- Aichinger, Wolfram, y Dulmovits, Alice-Viktoria, «Escenarios de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVII», *Revista Historia Autónoma*, 16, 2020, pp. 13-35.
- Aichinger, Wolfram, y Dulmovits, Alice-Viktoria, «Obstetrics Shaped by Ritual: Water and Emergency Baptism in Spanish Birthing Scenarios (1500-1800)», en *Material maternity*, ed. Constanza Dopfel, en prensa.
- Arikha, Noga, *Passions and Tempers: A History of the Humours*, New York, Harper Perennial, 2008.
- Augustinus, *The City of God [De civitate Dei]. Libro IV, 11*, ed. Marcus Dods, Peabody (Mass.), Hendrickson, 2009.
- Bau, Andrea M., «Elogio de la mano: el tacto, la mano y la piel en el discurso médico de la primera modernidad», *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en Historia de las ideas*, 12.0, 2018, pp. 101-126.
- Bennett, Tony, y Joyce, Patrick, *Material Powers. Cultural Studies, History and the Material Turn*, London / New York, Routledge, 2010.
- Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. Michael Gerli, Madrid, Cátedra, 2012.
- Bernis, Cristina, y Varea, Carlos, «Hour of Birth and Birth Assistance: From a Primate to a Medicalized Pattern?», *American Journal of Human Biology*, 24.1, 2012, pp. 14-21.
- Bleda, Jaime, *Corónica de los moros de España, dividida en ocho libros*, Valencia, Felipe Mey, 1618.
- Carbón, Damián, *Texto y concordancias del «Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños»*, Mallorca, 1541, ed. Alejandra Peñayrua, fuente digitalizada, <http://www.hispanicseminary.org/t&c/med/index-es.html> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Carlos Varona, María Cruz de, *Nacer en palacio. El ritual del nacimiento en la corte de los Austrias*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica (CEEH), 2018.
- Carranza, Alonso de, *Disputatio de vera naturalis et legitimi partus designatione*, Madrid, Francisco Martínez, 1628.
- Casas, Enrique, y Caro Baroja, Julio, *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*, Madrid, Editorial Escalicer, 1947.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Novelas ejemplares*, ed. Harry Sieber, Madrid, Cátedra, 1991, 2 vols.
- Chalk, Dannie Leigh, «Savior, Witness, and Comic Relief: The Midwife in English Texts of the Fifteenth and Sixteenth Centuries», *Studies in Philology*, 112.1, 2015, pp. 93-113.

- Chalmers, Beverley, y Wolman, Wendy Lynne, «Social Support in Labour —A Selective Review», *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology*, 14.1, 1993, pp. 1-15.
- Correas, Gonzalo, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana, en que van todos los impresos antes y otra gran copia que juntó el maestro Gonzalo Correas* [1627], Madrid, Tip. J. Ratés, 1906.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2020.
- Dasen, Véronique, «Roman Birth Rites of Passage Revisited», *Journal of Roman Archaeology*, 22, 2009, pp. 199-214.
- Dasen, Veronique, «Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity», en *Companion to Families in the Greek and Roman World*, ed. Beryl Rawson, West Sussex, John Wiley and Sons, 2011, pp. 291-314.
- Dasen, Veronique, *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.
- Delicado, Francisco, *Retrato de la Lozana andaluza* [1528], ed. Claude Allaire, Madrid, Cátedra, 2000.
- Diamante, Juan Bautista, Rodríguez de Villaviciosa, Sebastián, Avellaneda, Francisco de, Matos Fragoso, Juan de, Arce, Ambrosio de, y Moreto, Agustín, *Vida y muerte de San Cayetano* [1672], fuente digitalizada, <http://www.cervantes-virtual.com/obra/vida-y-muerte-de-san-cayetano-989632/>, 2020 [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Domínguez Moreno, José María, «El ciclo vital en la provincia de Cáceres: del parto al primer vagido», *Revista de Folklore*, vol. 6a, 61, 1986, pp. 1-21.
- Dopfel, Costanza G., «Holy Mothers and Vanished Nativities: Maternal Art as Female Visual Epic in Quattrocento Florence», en *Pregnancy and Childbirth in the Premodern World: European and Middle Eastern Cultures, from Late Antiquity to the Renaissance*, ed. Costanza G. Dopfel, Alessandra Foscati y Charles Burnett, Turnhout (Bélgica), Brepols, 2019, pp. 309-345.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London / New York, Routledge, 2003.
- Duden, Barbara, «Die Ungeborenen. Vom Untergang der Geburt im späten 20. Jahrhundert», en *Rituale der Geburt*, ed. Jürgen Schlumbohm, Barbara Duden, Jacques Gélis y Patrice Veit, München, Beck, 1998, pp. 149-169.
- Eixemenis, Francesc, *Vida de Jesucristo* [1409], ed. Granada, Meinard Ungut y Juan Pegnitzer de Nuremberga, 1496.

- Enríquez Gómez, Antonio, *El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña*, Madrid, don Antonio Espinosa, 1682, fuente digitalizada, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-siglo-pitagorico-y-vida-de-don-gregorio-guadana--por-antonio-henriquez-gomez/> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Fernández Fernández, José Antonio, «Pañales y mantillos de los infantes de la Casa de Austria (1545-1661)», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 8.2, 2020, pp. 635-664.
- Filippini, Nadia Maria, y Boscolo, Clelia, *Pregnancy, Delivery, Childbirth: A Gender and Cultural History from Antiquity to the Test Tube in Europe*, London / New York, Routledge, 2021.
- Füssel, Marian, «Die Materialität Der Frühen Neuzeit. Neuere Forschungen Zur Geschichte Der Materiellen Kultur», *Zeitschrift Für Historische Forschung*, 42.3, 2015, pp. 433-463.
- Galenus, *On Temperaments = Hoti tais tu somatus krasesin hai tes psyches dyanameis hepontai*, ed. Ian Johnston, Cambridge / London, Harvard University Press, 2020.
- García Galán, Sonia, Medina Quintana, Silvia, y Suárez Suárez, Carmen, *Nacimientos bajo control. El parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Gijón, Ediciones Trea, 2014.
- García Santo-Tomás, Enrique, *Signos vitales*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2020.
- Gélis, Jacques, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne. XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Fayard, 1984.
- Gélis, Jacques, *Die Geburt: Volksglaube, Rituale und Praktiken von 1500-1900*, München, Diederichs, 1989.
- González Hernando, Irene, «Posiciones fetales, aborto, cesárea e infanticidio. Un acercamiento a la ginecología y puericultura hispánica a través de tres manuscritos medievales», *Miscelánea Medieval Murciana*, 33, 2009, pp. 99-122.
- Gourevitch, Danielle, «Comment rendre à sa véritable nature le petit monstre humain?», en *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, ed. Philip J. van der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff y P. J. Schrijvers, Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 239-260.
- Green, Monica, *The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002.
- Hrdy, Sarah Blaffer, *Mothers and Others*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011.
- Hicks, Dan, «The Material-Cultural Turn. Event and Effect», en *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, ed. Mary C. Beaudry, Oxford, University of Oxford, 2010, pp. 25-98.

Hillman, David, y Mazzio, Carla, *The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, New York, Routledge, 1997.

Hocine Benkheiraen, Mohammed, «"Pour Out the Blood and Remove the Evil from Him". The Creation of a Ritual of Birth ('aqīqa) in Islam in the Eighth Century», en *Childhood in History: Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds*, ed. Reidar Aasgaard, Cornelia B. Horn y Oana Maria Cojocaru, London / New York, Routledge, 2018, pp. 193-208.

Imaz Martínez, Elixabete, «Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas de un cuerpo fronterizo», *Política y sociedad*, 36, 2001, pp. 97-111.

Ippokratus, *Kōu Peri Aerōn, Hydatōn, Topōn = De Aere, Aquis & Locis Libellus*, ed. Janus Cornarius y Hieronymus Froben, Basileae, Johannes Hervag Verlag, 1529.

Jordan, Brigitte, *Birth in Four Cultures: A Cross Cultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*, Heights (IL), Waveland Press, 1992.

Jordan, Brigitte, «Authoritative Knowledge and its Construction», en *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives*, ed. Robbie E. Davis-Floyd y Carolyn Fishel Sargent, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 55-79.

Kitzinger, Sheila, «Rediscovering the Social Model of Childbirth», *Birth*, 39.4, 2012, pp. 301-304.

Knight, Suzy, «Devotion, Popular Belief and Sympathetic Magic among Renaissance Italian Women: The Rose of Jericho as Birthing Aid», *Studies in Church History*, 46, 2010, pp. 134-143.

Kohlenberger, John R., *The Interlinear NIV Hebrew-English Old Testament*, ed. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2002.

König, Julia, *Agua y sangre: baños de niñ@s y otros cultos del (pos)parto: una investigación de las «Crónicas de América»*, Wien, Universität Wien, 2019.

Kremmel, Nina Belinda, «Pregnancy: Privileges and Protection in the Spanish Golden Age», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6.1, 2018, pp. 467-481.

Latour, Bruno, *Reassembling the Social*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Leitsch, Walter, Polska Akademia Nauk, Österreichische Akademie der Wissenschaften y Philosophisch-Historische Klasse, *Das Leben am Hof König Sigismunds III von Polen. Toma 3*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.

López de Haro, Rafael, *Los nietos de los celtas*, Madrid, Renacimiento, 1917.

- Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo xv y primordios del xvi). Edición y breve estudio del manuscrito c-1 del archivo del Monasterio de Guadalupe*, ed. María Eugenia Díaz Tena, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2017.
- Loux, Françoise, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion, 1978.
- Loux, Françoise, «Frauen, Männer und Tod in den Ritualen um die Geburt», en *Rituale der Geburt*, ed. Jürgen Schlumbohm, Barbara Duden, Jacques Gélis y Patrice Veit, München, Beck, 1998, pp. 50-67.
- Manuale Pampilonense*, Estella, Adriano de Anvers, 1561.
- Metz-Becker, Marita, *Der verwaltete Körper. Die Medikalisierung schwangerer Frauen in den Gebärhäusern des frühen 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Campus, 1997.
- Mira de Amescua, Antonio, *Los prodigios de la vara y capitán de Israel*, Madrid, Melchor Alegre, 1671, fuente digitalizada, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-prodigios-de-la-vara-y-capitan-de-israel/> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Mira de Amescua, Antonio, Rojas Zorrilla, Francisco de, y Vélez de Guevara, Luis, *El cura de Madrilejos*, ed. Francisco J. Sánchez Gracia, 2014 [1653], vv. 2585-2597, fuente digitalizada, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmchh8b0> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Mota, Francisco de la, *Compendio de la suma añadida del R. P. Fr. Martín de Torrecilla*, Madrid, Antonio Román, 1698.
- Murillo, Diego, *Discursos predicables sobre todos los evangelios que canta la Iglesia en las festividades de Cristo, nuestro redemptor*, Zaragoza, Angelo Tavanno, 1607.
- Obladen, Michael, «Social Birth: Rites of Passage for the Newborn», *Neonatology*, 112.4, 2017, pp. 317-323.
- Paré, Ambroise, *De la génération. Oeuvres*, tomo XXIV, Paris, s. i., 1614.
- Paternina, Esteban de, *Vida del padre José de Ancheta, de la Compañía de Jesús y provincial del Brasil*, Salamanca, Emprenta de Antonia Ramírez, viuda, 1618, fuente digitalizada, <https://gredos.usal.es/handle/10366/103348> [fecha de consulta: 05-03-2021].
- Pérez de Montalbán, Juan, *Los amantes de Teruel*, 1602-1638, fuente digitalizada, <http://www.cervantesvirtual.com/portales/montalban/obra/los-amantes-de-teruel-5/> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Pérez de Montalbán, Juan, *Olimpia y Vireno*, ed. Claudio Macé, Valencia, 1652, fuente digitalizada, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/olimpia-y-vireno/> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Plato, *Theaetetus*, ed. Francis M. Cornford, London, Routledge and Paul, 1979.

- Quiben, Víctor Lis, «Medicina popular», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1.1, 1944, pp. 253-331.
- Reckwitz, Andreas, «Die Materialisierung der Kultur», en *Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen, Kongress Der Deutschen Gesellschaft Für Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011*, ed. Reinhard Johler y Deutsche Gesellschaft für Volkskunde, Münster / New York, Waxmann, 2013, pp. 28-37.
- Ribadeneyra, Pedro de, Jacobus Canisius y Jean Viennot Petit, *Flos Sanctorum, seu vitae et res gestae sanctorum*, Coloniae Agrippinae, Kinckius, 1630.
- Río Parra, Elena del, «Bautismos con nieve, ayuno de olores y exhumación de cadáveres: casuística áurea y materialidad ritual», *eHumanista*, 7, 2006, pp. 127-146.
- Rodríguez, Martha Eugenia, «Costumbres y tradiciones en torno al embarazo y al parto en el México virreinal», *Anuario de Estudios Americanos*, LVII, 2, 2000, pp. 501-522.
- Ruices de Fontecha, Juan Alonso de los, *Diez privilegios para mujeres preñadas*, Alcalá de Henares, Luis Martínez Grande, 1606.
- San José, Diego, «Modas de antaño», *La Esfera*, 24 de noviembre 1923.
- Santos, Francisco, *Día y noche de Madrid*, ed. Enrique García Santo-Tomás, Madrid, Cátedra, 2013.
- Sanz-Lázaro, Fernando, «El nacimiento del malnacido: embarazos y partos en la novela picaresca», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9.1, 2021, pp. 745-768.
- Septuaginta: *Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretis; Duo Volumina in Uno = Hē Palaia Diathēkē Kata Tus Hebdomēkonta (LXX) = Hē Palaia Diathēkē*, ed. Alfred Rahlfs y Robert Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Shaw, Brent D., «Raising and Killing Children: Two Roman Myths», *Mnemosyne*, 54.1, 2001, pp. 31-77.
- Soranus, *Die Gynäkologie Des Soranus Von Ephesus: Geburtshilfe, Frauen- und Kinder-Krankheiten, Diätetik Der Neugeborenen = Peri Gynaikeiōn*, ed. Johann Christoph Huber, München, Lehmann, 1894.
- Tabernaemontani, D. Jacobi Theodori, *D. Jacobi Theodori Tabernaemontani neu vollkommen Kraeuter-Buch: darinnen über 3000 Kraeuter*, Grünwald bei München, Kölbl, 1731.
- The Golden Legend: Readings on the Saints*, ed. William Granger Ryan y Eamon Duffy, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 2012.
- Tirso de Molina, *Antona García*, Madrid, María de Quiñones, 1635, fuente digitalizada, www.cervantesvirtual.com/obra/antona-garcia-1/ [fecha de consulta: 28-03-2021].

- Trevathan, Wenda R., «The Evolution of Bipedalism and Assisted Birth», *Medical Anthropological Quarterly*, 10.2, 1996, pp. 287-290.
- Turner, Victor, «Betwixt and Between: The Liminal Period in "Rites de Passage"», en *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, ed. Louise Carus Mahdi, La Salle, Ill, Open Court, 1987, pp. 3-19.
- Usunáriz, Jesús María, «El "oficio de comadres" y el "arte de partear". Algunos apuntes sobre Navarra: siglos XVI-XVIII», en *Modelos de vida en Navarra de la temprana modernidad*, ed. Ignacio Arellano, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2016, pp. 319-363.
- Usunáriz, Jesús María, *El parto como milagro*, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), en prensa.
- Van Gennep, Arnold, *Rites de Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1909.
- Varea González, Carlos, Fernández Cerezo, Susana, Bernis Carro, Cristina, y González-González, Antonio, «Tendencias del patrón horario del parto en poblaciones de los siglos XIX a XXI: ¿qué aportan a la comprensión de nuestra historia evolutiva?», en *Poblaciones humanas, genética, ambiente y alimentación. Actas del XIX Congreso de la Sociedad Española de Antropología Física (SEAF)*, ed. María del Pilar Montero López et al., Madrid, Universidad Autónoma de Madrid (UAM), 2016, pp. 77-98.
- Vega, Lope de, «*El príncipe despeñado*»: A Critical and Annotated Edition of the Autograph Manuscript, ed. Henry William Hoge, Bloomington, Indiana University Publications, 1955 [1617].
- Vega, Lope de, *La mocedad de Roldán*, Madrid, Juan González, 1624, fuente digitalizada, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-mocedad-de-roldan--0/> [fecha de consulta: 28-03-2021].
- Vega, Lope de, *Obras Completas de Lope de Vega. 10. Comedias*, ed. Jesús Gómez, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1994.
- Vetus Testamentum ex versione Septuaginta interpretum, secundum exemplar Vaticanicum Romae editum denio recognitum*, ed. David Mill, Amstelodami, Sumptibus Societatis, 1725.
- Vitoria, Baltasar, *Segunda parte del Teatro de los dioses de la gentilidad*, Madrid, Imprenta Real, 1657, fuente digitalizada, <https://books.google.at/books?id=vpCrrsF4c0C&printsec=frontcover&hl=de#v=onepage&q&f=false> [fecha de consulta: 03-03-2021].
- Wilson, Edward Mervyn, «The Four Elements in the Imagery of Calderón», *The Modern Language Review*, 1936, pp. 34-47.