estudios

Medicina y mujeres en la Hispania visigótica

Medicine and women in Visigothic Hispania

Pedro Maldonado Castillo
Universidad de Jaén
pcastillo@ujaen.es
ORCID 0000-0002-9836-7091

Recibido el 5 de febrero de 2023
Aceptado el 13 de septiembre de 2023
BIBLID [1134-6396(2025)32:2; 469-488] http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v32i2.28066

RESUMEN

Es mucho lo que desconocemos de la medicina para las mujeres en la Hispania visigótica. Sin embargo, contamos con algunas fuentes que, pese a su reducido número y desigual naturaleza, informan del saber y el hacer ginecológico-obstétrico, de la relación médico-paciente y, excediendo el ejercicio profesional de la medicina, de la práctica del aborto provocado. En estas páginas se lleva a cabo un análisis detallado de esta documentación que contribuye al conocimiento de la medicina de la época y, en definitiva, de las mujeres visigóticas, de su consideración y sus problemáticas.

Palabras clave: Hispania visigoda. Medicina. Mujeres. Aborto.

ABSTRACT

We do not know much about medicine for women in Visigothic Hispania. However, we have some sources that, despite their small number and unequal nature, report on the gynecological-obstetric knowledge and practice, the doctor-patient relationship and, going beyond the professional practice of medicine, the practice of induced abortion. In these pages a detailed analysis of this documentation is carried out that contributes to the knowledge of the medicine of the time and, ultimately, to Visigothic women, their consideration and their problems.

Key words: Visigothic Spain. Medicine. Women. Abortion.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—El saber enciclopédico sobre la mujer y la generación: Is., *Etym.* XI.I. 3.—La flebotomía y su ejercicio en la mujer ingenua: *LV* XI.1.1. 4.—Un parto obstruido: *VSPE* IV.II.1-52. 5.—Prácticas abortivas: *LV* VI.3.1 y 7. 6.—Conclusiones. 7.—Referencias bibliográficas.

1.—Introducción

Es mucho lo que desconocemos de la medicina en la Hispania visigótica y aún más de la destinada a las mujeres[1]. Sin embargo, contamos con algunas fuentes que, pese a su reducido número y dispar naturaleza, informan del saber y el hacer ginecológico-obstétrico propios de la época, de la relación médico-paciente y de la práctica del aborto provocado; tema este último que, aun excediendo lo estrictamente terapéutico y el ejercicio profesional de la medicina, requería de ciertos saberes empíricos.

Además de contribuir al conocimiento de la medicina de su tiempo, nos aproximan a las mujeres y sus cuitas, y, por tanto, son del máximo interés en un mundo, el visigótico, que destaca por la invisibilidad de las mujeres, donde "la mujer no parece tener cabida, al menos capacidad de protagonismo en una época ruda y varonil, dominada por guerreros o eclesiásticos"[2].

2.—El saber enciclopédico sobre la mujer y la generación: Is., Etym. XI.I[3]

La primera de nuestras fuentes pertenece a la obra enciclopédica por excelencia de Isidoro de Sevilla, sus *Etymologiae* (redactadas ca. 615 a 620/1). Aquí, aplicando el método etimológico, escrutando el origen de las palabras, el obispo hispalense aspira a recoger cuanto existe y, en consecuencia, a recopilar todo el saber de la Antigüedad, aunque no sin pasarlo antes por el tamiz del cristianismo[4]. Sin embargo, es tal su inclinación teorética y gramatical que esta última perspectiva afecta en mínima medida a unos temas tan sensibles como los referidos a la mujer, la gestación y el parto.

Estos asuntos no se encuentran, como pudiera pensarse, en el libro de las *Etymologiae* dedicado a la medicina[5], sino principalmente en el undécimo (sobre

1. GONZÁLEZ NAVARRO, Gabriel y USANDIZAGA BERIGUIRISTÁIN (colb), José Antonio: *Historia de la Obstetricia y Ginecología Española* I. Madrid, Habe Editores, 2006, pp. 50-56. Para una aproximación a la historiografía sobre la medicina antigua es útil GOZALBES CRAVIOTO, Enrique y GARCÍA GARCÍA, Inmaculada: "En torno a la medicina romana", *Hispania Antiqua*, 33-34 (2010) 323-336.

2. ORLANDIS, José: *Semblanzas visigodas*. Madrid, Rialp, 1992, p. 17.

3. Ed. LINDSAY, Wallace Martin: *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. Tomus II*. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, s.c. (Oxford University Press American Branch, 1911).

4. FONTAINE, Jacques: *Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2002, pp. 197-209; ELFASSI, Jacques, "Isidore of Seville and the Etymologies". En FEAR, Andrew y WOOD, Jamie (eds.): *A Companion to Isidore of Seville*. Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 245-269.

5. Los "libros médicos" de Isidoro han sido objeto de ediciones separadas: ARIAS, Irene Augusta, TOVAR, Antonio y RUIZ MORENO, Aníbal (eds.): *La medicina en la obra de San Isido-*

la constitución y funcionamiento del cuerpo humano, y de la teratología) y, en particular, en su primer capítulo: *De homine et partibus eius*. Por tanto, forman parte de la visión antropológica de Isidoro[6]; y en lo que nos interesa, los conocimientos sobre la mujer y el embarazo, debemos considerar que las informaciones de Isidoro no son tanto un reflejo de la medicina en el Reino Visigodo como un saber erudito heredero del mundo clásico[7].

Obviamente la anatomía femenina y el embarazo eran perfectamente conocidos en sus rasgos generales, aunque no sin ciertas confusiones anatómico-fisiológicas propias de la Antigüedad grecorromana, que reproduce Isidoro en sus *Etymologiae*[8]. Para el obispo la propia morfología de la mujer respondía a las necesidades ligadas a la condición procreadora de su sexo: además de los pechos, que contienen la leche para el lactante (fruto ésta de la transformación de la sangre no consumida durante el embarazo[9]), dispone de riñones y caderas anchas para concebir y portar al engendrado[10]. El útero, órgano privativo de la mujer, es donde se concibe. Tiene el aspecto de una caña y es un órgano doble, con dos partes diferenciadas que, replegadas, se arquean como lo hacen los cuernos del carnero, en expresión del hispalense. Su nombre (con étimo *uter*) se debe a esta condición doble o bien, precisa el prelado, por el hecho de albergar algo distinto a sí mismo: miembros y vísceras[11]. Una vez fecundada la mujer, el feto cuelga en el útero del ombligo, por el cual se alimenta[12]. Allí va tomando forma gracias al calor de las vísceras y la irrigación de la sangre menstrual, procediendo a diferenciarse sus distintos miembros[13]. En el parto, al feto sigue la llamada *secundina* (placenta y membranas)[14]. Añade Isidoro que, de las mujeres que han parido, las puérperas (su

---

ro. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1950; SHARPE, William (ed.): *Isidore of Seville: the Medical Writings. An English Transaction with an Introduction and Commentary*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1964; LE COZ, Raymond (ed.): *Isidore de Séville. Étymologies. Libre IV: De la médecine. Libre XI: De l'hombre et des monstres*. Montrastruc-la-Conseillière, Cahiers du Centre d'Étude de la Médicine, 2002. Y, naturalmente, han atraído la atención de historiadores y filólogos: FERRACES RODRÍGUEZ, Arsenio (ed.): *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*. A Coruña: Universidade da Coruña, 2005.

6. Cuestión presente en diversas obras del hispalense. Para las *Etymologiae*, GASTI, Fabio: *L'Antropologia di Isidro: le fonti del libro XI della Etimologie*. Como. Edizione New Press, 1998.

7. DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.: "Teoría y práctica de la medicina visigoda. Del enciclopedismo de Isidoro a la enfermería monástica", *Asclepio*, 72-1 (2020) p. 299.

8. Para encontrar una descalificación global del conocimiento ginecológico antiguo, en especial del galénico, hay que esperar hasta el renacentista Paracelso (*De Matric*., XVI), aunque en su crítica tampoco faltan las consideraciones religiosas, filosóficas, etc.

9. Is., *Etym.* XI.I.77.

10. Is., *Etym.* XI.I.147.

11. Is., *Etym.* XI.I.134-135 y 139.

12. Is., *Etym.* XI.I.99.

13. Is., *Etym.* XI.I.136 y 139.

14. Is., *Etym.* XI.I.144.

saber de carácter etimológico restringe extraordinariamente el término respecto de la acepción actual) son las que lo hacen en su pubertad, las que experimentan su primer parto o las que han dado a luz por vez primera a un varón[15].

Por contraste, lo que tiene que ver con la fecundación en sí y con el desarrollo fetal eran bastante desconocidos. No obstante, el método propio del gramático y los fines seguidos por Isidoro en sus *Etymologiae*, destinadas a un público amplio, básicamente lector, y no al aprendizaje de la práctica médica[16], pueden inducir a una visión borrosa y aún deformada del estado del conocimiento médico de la época: lo escrito por Isidoro no es un tratado de *Gynaikeia*. Expulsado el semen del varón mediante el coito en un rapto voluptuoso[17], es recibido en la vulva (destinada también a parir al neonato) e incubado en la matriz[18]. Allí se desarrolla el *fartus*, el que aún no ha sido dado a luz[19]. Se dice, *dicitur*, que en el feto lo primero en formarse es el corazón, y luego, a lo largo de cuarenta días (*sic*), se va conformando el cuerpo entero. Según Isidoro, éste es un saber forense, derivado de la observación de los abortos. No obstante, consigna el obispo, hay también quien afirma que lo primero en formarse es la cabeza, tal y como se advierte en las aves[20].

Sobre lo que pudiéramos llamar la "herencia transmitida", aparte los casos portentosos como los nacimientos con deformidades en manos o pies, de andróginos y de hermafroditas[21], afirma el hispalense que el neonato se parece más al padre o a la madre según la potencia de sus respectivas semillas. De igual forma, se puede asemejar a los abuelos o bisabuelos, pues las semillas de éstos permanecen latentes. Por último, el semen paterno origina niñas, mientras el materno (la

15. Is., *Diff.* 387 y *Etym*. XI.II.14.

16. DÍAZ Y DIÁZ, Manuel C.: "Introducción general". En OROZ RETA, José, MARCOS CASQUERO, Manuel-A. (eds.) y DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (introd.): *San Isidoro de Sevilla. Etimologías* I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 180-186. Sobre el interés propio del gramático, véase, por ejemplo, la distinción entre embarazada y grávida (Is., *Diff.* I.389).

17. El semen masculino era producto de la ebullición de los alimentos y del cuerpo. Exudado o transportado por las venas y médulas, se impulsaba desde los riñones y el *lumbus* a partir de la médula espinal. Todo ello ocurría gracias al calor venéreo, tal y como quería Varrón, el gran sabio romano y referencia obligada de Isidoro (*Etym.* XI.I.97, 104 y 139). La teoría sobre la exudación y recorrido del semen se remontaba a Alcmeón de Crotona (ca. 500 a.C.), y ya fue cuestionada por Aristóteles (*De part. anim.* II.6.651b).

18. Is., *Etym*. XI.I.137 y 138.

19. Is., *Diff.* I.393.

20. Is., *Etym.* XI.I.143. Precisamente en la cabeza residía el alma, desde donde gobernaba el resto del cuerpo como lo hacía la divinidad desde el cielo (Is., *Diff.* II.XVII.47-49). Frente a la difusa noción del desarrollo fetal que refleja Isidoro, véase el saber embriológico de Vindiciano (*Gynaecia* 20-21).

21. Is. *Etym.* XI.III.10-12. WALLIS, Faith: "Isidore de Seville and Science". En FEAR, Andrew y WOOD, Jamie (eds.): *A Companion to Isidore of Seville*. Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 208-209.

innominada semilla maternal, tal vez en referencia al moco cervical) lo hace con niños, imponiéndose uno u otro en función de su potencia[22].

Frente a la gestación exitosa anteriormente descrita, después de varios días de menstruación el semen no se fecunda por falta de irrigación de sangre menstrual, y tan incapacitante es un semen ligero como demasiado espeso: el primero por no poder adherirse a las zonas menstruales; el segundo por no mezclarse con la sangre menstrual[23].

Llama la atención todo lo atribuido al menstruo en la fecundación y el embarazo. Pero acaso lo más destacado es que, pese a conferir tan importante como erróneo papel a la sangre menstrual, Isidoro no puede evitar reproducir los tabúes propios de la Antigüedad. Así, según registra el obispo, el menstruo, sangre superflua, es privativo de la mujer, no dándose en ningún otro ser vivo; y es dañino hasta tal extremo que, afirma Isidoro, si los perros comen algo que ha estado en su contacto se vuelven rabiosos[24].

Igualmente, hay que hacer notar que en los inicios del proceso generativo la mujer es fundamentalmente una receptora, pues como había afirmado Aristóteles "la hembra, en tanto que hembra, es pasiva, y el macho, en tanto que macho, activo"[25]. Sin embargo, que se iniciara con un rapto de calor venéreo del varón y de su libido, con un movimiento voluptuoso del hombre, no eliminaba el placer de la mujer. Al contrario, una concupiscencia muy apasionada por parte de las hembras es un *topos* casi atemporal, de modo que se las consideraba más libidinosas que los varones. El placer de la mujer, señala Isidoro, reside en el ombligo[26]; a la par que hace derivar el término *femina* del griego, aludiendo a la fuerza del fuego[27]. Al fin y al cabo, tanto en el ideario clásico como en el cristiano, las mujeres eran una suerte de esclavas del placer sexual. Baste recordar las reticencias a las segundas nupcias de las viudas por parte de toda la patrística antigua, pues desde la perspectiva cristiana solo podían estar movidas por su irrefrenable concupiscencia, es

22. Is., *Etym.* XI.I.145. Esta tesis "genetista" ya se encuentra en el *Corpus Hippocraticum* y su explicación del sexo del engendrado (*Peri epikysios* 31). Comúnmente Isidoro simplifica en sus noticias las teorías médico-especulativas de las escuelas hipocrática y galénica (su estima por Hipócrates y Galeno de Pérgamo es tal que compone un verso para su biblioteca dedicado a ellos y a los santos sanadores Cosme y Damián: Is., *Versus* XVI); y se hace eco de los escritos médicos númidas del siglo v, en especial de Caelio Aureliano y su traducción de Sorano de Éfeso. Hay que considerar que tanto en el norte de África como en los centros ostrogodos de *Viuarium* y Rávena se llevó a cabo una importante labor de transcripción y traducción de los textos médicos griegos (CONDE SALAZAR, Matilde: *Introducción a los tratados médicos latinos*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1996, pp. 85-91).

23. Is., *Etym.* XI.I.142.

24. Is., *Etym*. XI.I.140-141.

25. Arist., *Gen. anim.* I.21.729b.

26. Is., *Etym*. XI.I.98.

27. Is, *Etym.* XI.II.24.

decir, por haber experimentado ya el goce del placer carnal[28]. Una vez conocido este placer, a decir del Crisóstomo, hasta soportaban el maltrato de sus maridos, con tal de no verse privadas del mismo[29]. Por esta razón, o más plausiblemente por la propia violencia cotidiana ejercida sobre las mujeres, lo cierto es que ésta estaba plenamente normalizada en la sociedad tardoantigua[30].

Respecto de lo engendrado en la mujer, aparte de ser un saber basado en la observación (abortos y aves) y con los errores previsibles tanto en el conocimiento del desarrollo embriológico como en la genética[31], es muy interesante la lectura antropológica cristiana que hace Isidoro de la posición fetal. A su decir, la flexión de las rodillas en el nonato y su cercanía a las cuencas oculares indica lágrimas y misericordia, y de ahí, añade, que los hombres de rodillas muevan al llanto[32].

3.—La flebotomía y su ejercicio en la mujer ingenua: LV XI.1.1[33]

La actividad profesional de la medicina viene regulada en *Leges Visigothorum*, en concreto en su libro undécimo. Este libro constituye una suerte de mixtura legislativa. Junto a la regulación de la profesión y las prácticas médicas, contiene la prohibición de la violación de los sepulcros y normas referidas a los comerciantes transmarinos. Desde esta perspectiva, su composición es puramente pragmática: da cabida a toda una serie de leyes para diversas temáticas hasta ahora no abordadas, antes de tratar de la cuestión judía en un monográfico, el libro duodécimo que cierra esta recopilación legal.

28. En la documentación conciliar hispana es un buen índice de la escasa consideración hacia las viudas el dictamen del temprano concilio hispanorromano de Elvira (*Conc. Ilib*., c. 72). La intolerancia se endurece con las viudas consagradas, las *uiduae ecclessiae*, en los sínodos hispanovisigodos (*Conc. Ilerd*., c. 6) y, posiblemente, de la mano del mismo Isidoro (*Conc*. IV Tol., c. 50-51). En compensación, es justo decir que desde temprano las viudas de los sectores populares encontraron en las iglesias cristianas su sustento, frente a su situación extremadamente penosa en el mundo clásico pagano.

29. Ihoan. Crys., *Virg*. 39.2-3.

30. Véase, por ejemplo, Aug., *Conf.* IX.9.19. Esta violencia también afectaba de forma trágica a las embarazadas, haciéndose eco de ello la legislación de la Hispania visigoda (*LV* VI.3.2-6).

31. Por ejemplo, respecto del sexo de lo engendrado, que Isidoro liga a la potencia de las semillas del padre o la madre (en realidad los gametos femeninos sólo tienen dotación femenina, en tanto que los masculinos determinan el sexo del embrión, generando hembras o varones en su unión con los gametos femeninos).

32. Is., *Etym*. XI.I.108. En la literatura cristiana el llanto del neonato, como el dolor de la mujer en el parto, es un tema recurrente que jugó un importante papel en la disputa teológica sobre el pecado original.

33. Ed. *MGH-LL. nat. germ.* (*Monumenta Germaniae Historica, Leges Nationum Germanicorum*) I/1.

Por lo que se refiere al ejercicio de la medicina, se desarrolla en el título primero del libro undécimo: *De medicis et egrotis*. Cabe destacar la originalidad de esta legislación visigótica respecto de la tardorromana y bizantina, así como de las propias de los pueblos germanos y reinos post-romanos occidentales[34]. Sus leyes se refieren a los profesionales de la medicina, a los *medici*, a su ejercicio y sus consecuencias legales. Si lo que Isidoro opina sobre los médicos y sus ansias de lucro respondía a la realidad[35], tal regulación jurídica era una auténtica necesidad. Así, por ejemplo, los diferentes monarcas estipulan la paga que el discípulo, *discipulus* o *famulus*, debe a su maestro por la enseñanza recibida y penalizan lo que pudiéramos llamar la mala praxis en una flebotomía. Todas ellas son *leges antiquae* y por tanto anteriores a Recaredo (a. 586-601), aunque esto no elimina la posibilidad de que fuesen objeto de retoques posteriores.

Entre esta normativa legal interesa detenerse en lo expuesto en la *antiqua* XI.1.1, *Ne absentibus propinquis mulierem medicus fletomare presumat*, presente con significativas variaciones tanto en la compilación recesvintiana, del año 654, como en la ervigiana, de 681. Procedente de Leovigildo[36], tras ser recogida en la colección de Recesvinto, fue completada o emendada ulteriormente por Ervigio[37].

Esta ley se centra en una práctica singular de la flebotomía[38]. Según regula, el médico no puede sangrar a una mujer libre si no es en presencia de los parientes más próximos, esto es, padre, madre, hermano, hijo, tío paterno u otro cercano; salvo en casos de emergencia por causa de necesidad, pudiendo entonces recurrir a vecinos, o bien a siervos y siervas idóneas. Sigue la norma dictaminando que, si el médico pretende no actuar según lo descrito, sea obligado a pagar diez sueldos a los parientes o al marido (garantía del cumplimiento de la ley); y añade que todo esto se debe a que no es difícil que a veces con tal pretexto prospere algún engaño.

La ausencia del marido en la relación de parientes a los que se recurre para que estén presentes en la sangría puede resultar sorprendente. No parece que sea incluido entre el general de los *propinqui*, pues el esposo, *maritus*, es expresamente mencionado como sujeto receptor de la debida indemnización (tampoco reviste lógica que se considere la práctica de la flebotomía únicamente en la mujer

34. PETIT CALVO, Carlos; "*Lex Visigothorum* 11,1: *De medicis et egrotis*", *Cuadernos de Historia de España*, 67-68 (1982) 6-8.

35. Is., *Versus* XVII-XVIII.

36. D'ORS, Álvaro, *El Código de Eurico. Edición, Palingenesia. Índices*. Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2014, p. 127.

37. PETIT CALVO, Carlos: "*Lex Visigothorum* 11,1…", *op. cit*., 11.

38. La práctica de la sangría se hacía mediante un instrumental *ad hoc*: el flebótomo (Is., *Etym.* IV.11.2). El Museo Nacional de Arte Romano de Mérida cuenta con un estimable número de ellos. Véase, BLANCO CORONADO, Francisco R. y PERAL PACHECO, Diego: "Las pinzas quirúrgicas del instrumental médico de Augusta Emérita", *Revista de Estudios Extremeños*, 61 (2005) 45-78. Para Hispania en general, BOROBIA MELENDO, Enrique Luis: *Instrumental médico-quirúrgico en la Hispania romana*. Madrid, Numancia, 1988.

ingenua soltera o viuda, y que en la parte dedicada a la indemnización se incluya a la casada). Sin embargo, esta aparente incongruencia puede ser explicada por la redacción de esta ley, por su devenir compositivo. En origen, en el dictado de Leovigildo recogido por la recensión recesvintiana, se brindaba protección a la mujer mediante la tutela familiar, con algún manuscrito en el que sí figura el marido[39]. Para asegurar el cumplimiento de la ley se establecía una indemnización, destinada a los familiares o al marido. Posteriormente, la introducción por Ervigio de una cláusula de excepción, *excepto si necessitas emerserit egritudinis*, complica la norma, a la par que en razón de la gravedad de la enfermedad introduce subsidiariamente como garantes (en usencia de familiares o marido) a vecinos honestos del lugar o siervos y siervas idóneos (domésticos). Pasa ahora a ser un asunto no ya familiar, sino que termina "haciendo de dicha protección poco menos que un principio de orden público"[40].

Pero tal vez lo más relevante es la razón que aduce la ley para su prohibición de practicar sangrías en mujer ingenuas sin testigos cualificados. Según indica, es muy fácil que con este pretexto el médico cometa o tienda al *ludibrium*, al engaño. Es posible atribuir a la argumentación una connotación propia de la moral sexual: primero, porque se dedica una ley a la actuación de un médico con una mujer ingenua, y no de un médico que sangra a una sierva o a un hombre; en segundo lugar, porque el término empleado, *ludibrium*, también tiene la acepción de burla o escarnio. La flebotomía exige de un trato próximo, íntimo, y en ocasiones de una desnudez que contravenía la *puditicia* propia de la mujer libre. Por ello el legislador exige garantías destinadas a la protección del pudor femenino. Pero una flebotomía practicada en soledad no solo contravenía la debida discreción, vergüenza y *dignitas* de una mujer libre, sino que podía facilitar el abuso. De ser así, el legislador entiende que el trato de intimidad y la debilidad propia de la paciente propiciaba o podía facilitar una situación sexual escabrosa. Que el cuerpo de la mujer incita a la lujuria es un *continuum* en toda la literatura cristina antigua y, naturalmente, la visigótica no es una excepción[41]. Aún más, acaso también se podía prestar a otro engaño, en este caso al marido o a los familiares, pues la mujer no sólo incitaba al pecado, sino que *per se*, por su naturaleza lúbrica, era dada al mismo. De ahí la misoginia presente en los textos de la época.

39. *MGH-LL. nat. germ.* I/1, p. 400.

40. PETIT CALVO, Carlos: "*Lex Visigothorum* 11,1…", *op. cit*., 14.

41. La bibliografía sobre la sexualidad y la mujer en la Antigüedad es inabarcable. Para el mundo pagano, véase el clásico FOUCAULT, Michael: *Historia de la sexualidad* I-III. Madrid, Siglo XXI, 1995. Para el cristianismo antiguo, ROUSELLE, Aline: *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana*. Barcelona, Península, 1989; BROWN, Peter: *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, Muchnik Editores, 1993. Y excediendo la Antigüedad, RANKE-HEINEMANN, Uta: *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*. Madrid, Trotta, 1994.

En todo caso, lo cierto es que al menos una práctica médica con mujeres libres requería de cauciones en protección de la vergüenza y dignidad propias de la mujer libre, a fin de evitar escándalos y tal vez situaciones escabrosas de naturaleza sexual, ya fueran abusivas o consentidas.

4.—Un parto obstruido: VSPE IV.II.1-52[42]

El parto eutócico quedaba en manos de parteras u *obstetrices*[43], muy en especial en los sectores populares y en el campo[44]. No obstante, las complicaciones eran frecuentes[45]. El embarazo era una ocasión propicia para recibir el bautismo, en prueba evidente de que tal estado se consideraba un peligro real[46]. Leandro se dirige a su hermana Florentina exhortándole a la observancia de la virginidad. Con este motivo aduce la pesadez del embarazo y el dolor del parto entre las desventuras del matrimonio. Afirma el obispo que a veces concurre riesgo de muerte, con resultado de mortinato y fallecimiento de la parturienta[47]. Por su parte, la arqueología y la epigrafía demuestran una alta mortalidad de infantes y de mujeres en edad fértil. En concreto, la epigrafía funeraria de la Hispania tardoantigua determina que el 40% de las mujeres documentadas murieron entre los 20 y 35 años, con una concentración en los 20-25 años, es decir, en la edad más dada a procreación[48].

42. Ed. MAYA SÁNCHEZ, Antonio: *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Turnholti, Brepols, 1992.

43. A ellas se refiere Sorano de Éfeso, traducido por Mustio (*Gynaec.* 4-5). En otras latitudes y de época imperial no faltan las representaciones iconográficas de partos asistidos por mujeres, como por ejemplo en la célebre tumba de Scribonia Attice (Isola sacra, tumba 100). Por otro lado, aunque en epígrafes discutidos, quizás contemos con una médica emeritense altoimperial, Julia Saturnina (*Corpus Inscriptinum Latinarum* [*CIL*] II 47), y otra Julia, en inscripción proveniente de Cádiz (*Hispania Epigraphica* [*HEp*], 11 [2005] n.º 196). En general, sobre el papel de la mujer en las artes médicas, DIMOPOULU, Athéma: "Medica, obstetrix, nutrix: les femmes dans les métiers médicaux et paramédicaux dans l'Antiquité grecque et romaine". *Saitabi*, 49 (1999) 273-287; ALONSO ALONSO, María Ángeles: "*Medicae* y *obstetrices* en la epigrafía latina del Imperio romano. Apuntes en torno a un análisis comparativo". *Classica et Christiana*, 6 (2011) 267-296.

44. Aunque según Juliano de Eclana las mujeres bárbaras (en tópico etnicista) y las clases más populares ni siquiera requerían los servicios de parteras (Aug., *Contra Iul.* VI.29).

45. La arqueología documenta muertes perinatales y de gestantes: MENÉNDEZ BUEYES, Luis R.: *Medicina, enfermedad y muerte en la España tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la época tardorromana e hispanovisigoda (siglos IV-VIII)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013, p. 132. Entre las causas de muertes de neonatos, era común que no quisieran mamar (*Conc. Ger.*, c. 5). Por su parte, la legislación visigoda reconoce personalidad jurídica al neonato únicamente transcurridos diez días de vida (*LV* IV.2.27).

46. *Conc. II Brac.*, c. 54.

47. Leandr., *Reg.*, intr. 195-197.

48. GALLEGO FRANCO, Henar: *Mujeres en Hispania tardoantigua: las fuentes epigráficas (siglos V-VII d.C.)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007, p. 87.

Gracias a las *Vitas Sanctorum Patrum Emerentensium* conocemos de un embarazo que acaba en parto quirúrgico en la Mérida de la segunda mitad del siglo VI, relatado en su cuarto opúsculo: *Incipit obitus vel miracula sanctorum Episcoprum Emeretensium*. Entre las maravillas que le son atribuidas al obispo Paulo, el anónimo redactor de su bio-hagiografía recoge la solución de un parto obstruido con un nonato fallecido. Se trata de un hecho excepcional, una intervención quirúrgica propia de un medio urbano y reservada a la elite social.

Paulo, *natione Grecum* y médico de profesión, llega desde Oriente y, después de bastante tiempo, es elevado a la cátedra emeritense[49]. Precisamente en el Oriente greco-bizantino se atesoraban los mejores saberes de la Antigüedad clásica, con escuelas de medicina en su propia capital, Constantinopla.

Siendo ya obispo de Mérida, acontece que la mujer de un senador, también ella de origen ilustre, sufre la muerte del feto anteparto[50]. Muchos médicos le han prescito diversos medicamentos, pero sin éxito alguno, de tal manera que se encuentra en grave peligro. Ante esta situación el marido, despreciando a todos los médicos, se dirige al obispo Paulo suplicando su intercesión ante la divinidad o, mejor, que en su condición de médico no considere indigno curar con sus propias manos a la enferma. La respuesta de Paulo no se hace esperar: no puede satisfacer esta demanda para no manchar sus manos, dedicadas al servicio a Dios[51]. La condición de religioso y aún más la de *sacerdos* era incompatible con la contaminación por sangre[52]; incluso de derramar la de los enemigos, tal y como dictaminaba el concilio ilerdense del año 546[53].

No obstante, Paulo se ofrece para ir a verla, proporcionarle médicos de la iglesia emeritense e incluso asesorarlos en bien de la enferma. El ofrecimiento es generoso, pero el senador reitera su súplica para que trate a su mujer personalmente, con sus propias manos. Finalmente lo logra a instancias del resto de la comunidad religiosa emeritense, sin duda deseosa de los beneficios que comportaría tal actuación sobre personas de rango senatorial. No obstante, Paulo es consciente de que se expone a la maledicencia de sus rivales, de manera que el obispo-médico

49. *VSPE* IV.I.1-7. No es el único caso de obispo y médico. El más famoso tal vez sea Basilio de Ancira (s. IV), autor de un tratado de la virginidad (falsamente atribuido a Basilio de Cesarea) donde liga alimentación y sexualidad, y donde concluye sobre el matrimonio que la mujer "con su dote, compra un amo" (*De vera virg. integritate* 23).

50. La expresión utilizada para la pérdida, *infatulus in uentre conlisus est*, procede de *Gn.* 25.22. Dado que el relato bíblico se refiere a la estéril Rebeca, quizás pudiera entenderse que el embarazo fue largamente esperado. Que en la narración emeritense matrimonio y embarazo parezcan acciones consecutivas, y aún la declaración expresa en este sentido del narrador (*VSPE* IV.II.10), no disminuye esta posibilidad, puesto que sirven a la lógica interna de la obra hagiográfica.

51. *VSPE* IV.II.1-20.

52. FERNÁNDEZ ALONSO, Justo: *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955, pp. 178-180.

53. *Conc. Ilerd*., c. 1.

se encamina hacia la enferma sólo tras orar durante todo un día con su noche en la iglesia de Santa Eulalia. En el tiempo transcurrido se muestra confiado en la intercesión divina (y, a lo que parece, en la estabilidad de la enferma)[54].

Aconsejado por la divinidad, *oraculo diuino* (¿ha realizado en la noche una *incubatio*?), se dirige a la casa del senador. Según la narración, al llegar pone su mano sobre la enferma y con asombrosa sencillez practica una delgadísima incisión con un fino bisturí de hierro; y extrae el feto ya putrefacto, miembro a miembro y a trozos. Fetotomía o cesárea[55], la mujer, que hasta entonces estaba al borde de la muerte, se recupera de inmediato. Finalmente, el médico-cirujano y obispo aconseja a la recién curada la continencia de por vida para evitar males mayores en el futuro[56].

Que se considere un acto milagroso pudiera entenderse como indicativo del retroceso experimentado por la medicina en la tardoantigüedad hispana. La ciudad de Mérida ha contado en el pasado con médicos y cirujanos que dominaban las técnicas quirúrgicas[57], entre ellas las propias del parto fracasado. De los epígrafes hispanos altoimperiales de médicos, no son pocos los provenientes del *conuentus Emeritensis*, y en concreto de Mérida y su territorio. La ligazón de la capital lusitana con la milicia y un esplendor urbano innegable así lo habían propiciado. Incluso se sugiere la existencia de una escuela de tipo clínico en la ciudad[58]. Por su parte, la arqueología testimonia una respetable cantidad de material quirúrgico en la región, con alguno susceptible de uso tocoginecológico. Destaca entre el exploratorio un *speculum magnum matricis* del siglo I d.C., hallado en la propia Mérida[59].

54. *VSPE* IV.II.20-42.

55. La discusión sobre el tipo de intervención quirúrgica, cesárea o fetotomía vaginal, ha ocupado a buena parte de la investigación: PESET Y VIDAL, Juan B.: "Memoria sobre medicina hispano-goda", *Cuadernos de Historia de la Medina Española*, 1 (1962) 18; CURADO, Blas: *La medicina según la Vida de los Padres Emeritenses*. Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2004, pp. 153-155. Sobre la intervención quirúrgica para extraer un feto muerto, trataba brevemente el tratado hipocrático *Foet. Exsect.* 1.

56. *VSPE* IV.II.43-52. La narración del episodio concluye con una importante donación hecha por el matrimonio, que además instituyen a Paulo como su heredero (*VSPE* IV.2.14-17). En contra de lo indicado por algunos autores, los beneficios derivados de su intervención son una donación y no el pago propio de un servicio profesional bajo contrato, y en consecuencia no hay contradicción con lo estipulado en *LV* XI.1.3.

57. BEJARANO OROSIO, Ana María: *La medicina en la Colonia Augusta Emerita*. Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida-CSIC, 2015.

58. ALONSO ALONSO, María Ángeles: "Los *medici* en la epigrafía de la Hispania romana", *Veleia*, 28 (2011) 83-107.

59. Museo Arqueológico Nacional, n.º de inventario 32643. Otro instrumental médico de uso tocoginecológico, aunque no restringido a estas labores, era el pesario, del que da noticia Isidoro (*Etym.* IV.IX.11).

Sin embargo, es más acertado considerar que en este mundo tardoantiguo cualquier hecho extraordinario (la cirugía, además de un último recurso terapéutico, siempre lo era) se entiende como supranatural, en mayor medida cuando se trata de un escrito como éste, a medio camino entre la historiografía, la hagiografía y la simple apología de los obispos emeritenses. De hecho, se hace difícil hablar de un atraso de la sanidad en la ciudad, al menos en términos comparativos. Mérida contará al poco con un *xenodochium* (localizado arqueológicamente en la actual barriada de Santa Catalina) destinado, entre otros fines, al cuidado de los enfermos[60]. Asimismo, contamos con el epitafio métrico de un médico profesional, proveniente también de Mérida y en concreto de las cercanías de la *memoria-basilica* de la mártir Eulalia, y datado en el siglo VI o bien de los años 650-660[61]. Además, la propia bio-hagiografía de Paulo habla de cómo *multi medici* habían tratado a la embarazada, y la oferta del obispo demuestra la existencia de médicos que servían a la iglesia emeritense, ya fueran religiosos (solo médicos, que no cirujanos por las cauciones ya expuestas) o laicos.

En consecuencia, del relato comentado no cabe deducir involución alguna, sino un cambio de paradigma. Paulo, el médico-cirujano, practica una hábil intervención quirúrgica, *incisione subtilissima*; pero sobre todo Paulo, el obispo, ha puesto previamente su mano sobre la enferma, *manus in nomine Domini super infirmum inposuit*. Esta acción, a mi parecer, no es parte de un reconocimiento o una exploración tocológica, sino un gesto propio de su condición sacerdotal: una auténtica imposición de manos sobre el enfermo. La verdadera medicina, la más extraordinaria y única capaz de salvar a la mujer del senador, es cosa de Dios, aunque sea por mano del obispo. En otras palabras, la sanación solo podía ocurrir, como en esta parturienta, con el consentimiento de Dios: *adnitente Deo*, según se ocupa de precisar el anónimo redactor.

En la narración la medicina tradicional queda postergada frente a esta "nueva" terapéutica espiritual[62]. En esta se recurre a la sanación divina con el tema recu-

60. *VSPE* V.III.13-26. MATEOS CRUZ, Pedro: "Identificación del Xenodochium fundado por Masona en Mérida". En*: IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 de setembre / 1-2 d'octubre de 1992)*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1995, pp. 309-316. ZARAGOZA RUBIRA, "Restos de la medicina clásica en el occidente mediaval europeo", en LAÍN ENTRALGO, Pedro (dir.): *Historia Universal de la Medicina III: Edad Media*, Barcelona, 1972, p. 179, entiende que se trata de un centro de asistencia bizantino enclavado en la Península Ibérica.

61. *IHC* (= *Inscriptiones Hispaniae Christianae*) 526; *ICERV* (= *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*) 228; RAMÍREZ SÁDABA, José Luis y MATEOS CRUZ, Pedro: *Catálogo de las inscripciones cristinas de Mérida*. Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2000, n.º 107. Hoy se conserva en la Colección Monsalud, Ayuntamiento Almendralejo.

62. No se puede ignorar que la idea de la terapéutica divina se ancla en el pasado pagano clásico. En este convive con la práctica de los profesionales de la medicina. Otro tanto se puede decir de las más desconocidas técnicas de sanación en el mundo germánico precristiano, con el uso de gestos, palabras y ritos mágicos: PESET, José Luis, "La medicina de los pueblos germanos". En

rrente de Cristo-médico, algo que vale tanto para las calamidades colectivas (por ejemplo, frente a la epidemia según testimonian los himnos *De clade* y un ciclo de sermones en las llamadas *Homiliae Toletanae*[63]) como para la enfermedad de los particulares. Braulio de Zaragoza en su *Vita Sancti Aemiliani* refleja un medio humilde y rural en su relato de las sanaciones protagonizadas por el asceta y eremita de La Rioja. Es un ambiente muy distinto al propio del relato de la intervención de Paulo, que procede de un medio urbano acostumbrado a la medicina profesional y con acceso a ella. Sin embargo, Emiliano y Paulo comparten una misma concepción de fondo: es Dios quien sana, el verdadero médico; y ellos, en tanto que *uires Dei*, sólo son sus agentes. De esta forma, Emiliano cura mediante la imposición de manos, con la oración o con el signo de cruz[64]. Así, sana a la paralítica Bárbara, que recobra el movimiento mediante una oración; a una coja, que se cura al besarlo; y a la sierva del senador Sicorio, que recupera la vista con las palabras y el simple tacto del asceta[65].

Naturalmente, de la misma manera que persistían los saberes propios de la medicina antigua, la apelación a la sanación divina no eliminaba toda una serie de prácticas terapéuticas que contaban con la aprobación popular por su larga tradición y que afectaban directamente a las mujeres y su gestación[66]; por ejemplo, respecto de las aguas. Isidoro proporciona noticias sobre las propiedades de las aguas para impedir embarazos y a la par para lo contrario, para propiciar la fecundación; y aún a fin de prevenir abortos[67]. Son en el escrito isidoriano ciertamente apuntes de naturaleza anticuaria, legendaria y referidas a otras latitudes, pero la arqueología demuestra la más que probable continuidad del uso de las aguas termales en la Hispania visigoda[68]. En todo caso, se trataría siempre de aguas consideradas

---

LAÍN ENTRALGO, Pedro (dir.): *Historia Universal de la Medicina III. Edad media.* Barcelona, Salvat, 1972, pp. 165-166.

63. BLUME, Clemens y DREVES, Guido Maria (eds.): *Analecta Hymnica Medii Aevi XXVII. Hymnodia Gothica die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*. Leipzig, O.R. Reisland, 1897, n°s 200-203; MORIN, Germanus (ed.): *Analecta Maredsolana I. Liber Commicus sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*. Maredsoli, Burgis et Typographeo Desclée, de Brouwer et Soc., 1893, pp. 416-417. Sobre la enfermedad de la peste, comentarios y descripciones en Is., *De rer. nat.* 40.1-2 y *Etym.* IV.VI.17-19.

64. Especial potencia sanadora parece tener el signo apotropaico de la cruz, destinado a aparecer recurrentemente en la literatura hagiográfica medieval como método de cura. Por ejemplo, fue empleado por Martino para sanar el pecho de una noble, y también en una condesa parturienta, según el relato de los milagros de San Isidoro (*Mir. sanct. Is*., 67 y 70). Al fin y al cabo, palabras y gestos contaban en la medicina popular con una larga tradición de época pagana.

65. Br., *VSAem*. 8 (15), 9 (16), 10 (17) y 11 (18), respectivamente.

66. No se considera en este trabajo todo un mundo de supersticiones y supervivencias paganizantes, como tampoco las sanaciones operadas en torno a las reliquias y lugares santos cristianos.

67. Is., *Etym.* XIII.XIII.4-5.

68. MENÉNDEZ BUEYES, Luis Ramón: *Medicina, enfermedad y muerte…, op. cit.*, 50-54. También sabemos de una fuente milagrosa cercana a Sevilla, en *Osser* (San Juan de Aznalfarache),

salutíferas, sanadoras, y no destinadas a la práctica higiénico-placentera, pues es conocida la reluctancia del cristianismo a la desnudez y los baños corporales. El hermano y predecesor de Isidoro en la cátedra hispalense, Leandro, indica a su hermana Florentina que la virgen, la monja, sólo debe bañarse por razón de enfermedad, es decir, marca la misma excepcionalidad que en la ingesta de vino y carne, peligrosos remedios, aunque necesarios, ante un estado patológico[69].

Pero en la Antigüedad tardía, si bien se mantiene el recurso a la medicina profesional y a las prácticas terapéuticas tradicionales, la sanación por medio de la divinidad termina por imponerse en el ideario colectivo: tanto enfermedad como curación son cosa de Dios.

5.—Prácticas abortivas: LV VI.3.1 y 7[70]

El aborto es considerado un crimen. Como tal es recogido en *Leges Visogothorum*, en concreto en el título tercero de su libro sexto: *De excutientibus hominum partum*. Trata de la precipitación del parto fruto de la práctica abortiva, pero también del infanticidio de neonatos y de violencias en embarazadas con resultado de mortinatos: la consecuencia de toda esta casuística era la pérdida de lo engendrado. Aborto e infanticidio eran equivalentes[71], siendo este último una suerte de "anticoncepción prostrera"[72]. Era tal la consideración dispensada al feto que un padre visigótico, Julián de Toledo, se explaya sobre la resurrección de los

---

cuya agua se usaba para asperjar campos y viñedos, y así protegerlos y fertilizarlos (Greg. Tur., *In glor. mart.* 23). El relato no dice que la empleasen con fines curativos o para propiciar el embarazo, pero no sería sorprendente que también la usasen con estos objetos.

69. Leandr., *Reg.* 20 y 24.

70. Ed. *MGH-LL. nat. germ.* I/1.

71. Aborto e infanticidio son abordados de manera conjunta en la legislación, algo coherente con la mentalidad dominante del momento. Las prohibiciones sobre el aborto, la exposición o el asesinato del neonato se remontan a los primeros escritos de los llamados Padres Apostólicos. Así, por ejemplo, la Didaché (V.2) o la Carta de Bernabé (XIX.5 y XX.2). En particular, el cristianismo había condenado de forma radical la *expositio* por sus execrables consecuencias de explotación infantil, tal y como se advierte en Justino (*Apol.* I.27.1-4). Estos temas son unos de los objetos centrales de la polémica entre cristianos y paganos a fines del siglo II y en el III, con acusaciones cruzadas, como se observa en Minucio Félix (*Oct.* 30.2) y Tertuliano (*Apolog.* 9,8). El contraste con el mundo clásico pagano es evidente. Aristóteles (*Pol*. VII,16,1335b) propugna que la ley prohíba la crianza de niños lisiados, que el exceso de niños se remedie mediante la exposición y, finalmente, que la planificación familiar se haga mediante el aborto.

72. ÁLVAREZ CORA, Enrique: "Derecho sexual visigótico", *Historia. Instituciones. Documentos*, 24 (1997) 22. La incidencia demográfica del infanticidio se acrecentaría si afectara prioritariamente a niñas (algo que cabe sospechar, aunque no hay documentación al efecto), tal y como se advierte en Roma: ÁLVARO BERNAL, Marta: "Exposición e infanticidio en Roma: análisis y revisión de la cuestión", *Habis*, 53 (2022) 87-105.

nonatos, igualados a las muertes perinatales de neonatos, *sive in utero sive iam nati vita*[73]. En definitiva, se entiende el aborto como el homicidio del *infans* realizado *in utero matris* y por tanto prohibido.

Por lo que respecta al aborto voluntario[74], son dos las leyes que interesan principalmente, de las cuales una es *antiqua* y otra promulgada por el monarca Chindasvinto.

La ley VI.3.1, *antiqua*, pese a su breve resumen inicial[75], *De his, qui potionem ad aborsum dederit*, versa sobre quienes proporcionan brebajes con el objetivo provocar el aborto, de las mujeres que los reciben y de los que matan al ya nacido con similar método. La pena estipulada para quien procura una poción con estos fines es la muerte. El legislador se muestra extremadamente duro dictaminando la pena capital, sin distinción de condición social alguna; pero sí para la mujer, con unas penas en lo que cabe más benignas y, según es natural en la Antigüedad, diferenciadas en función de su consideración jurídica: si es sierva, doscientos azotes; si es libre, la pérdida de su condición de ingenua y su entrega a quien sea ordenado.

Drogas, brebajes y emplastos, sobre todo provenientes del mundo vegetal, como el abortivo cornezuelo de centeno, formaban parte de la farmacopea desde la época clásica. Isidoro se hace eco de ello[76]. Al respecto, aparte de su uso con finales delictivos, como es el caso del aborto, la única prohibición era combinar la recogida de las hierbas medicinales con encantamientos y supersticiones paganizantes[77].

La ley condena los abortos voluntarios, y al respecto no hacía sino seguir la legislación canónica hispana[78], presente en los concilios de Lérida (a. 546), II de Braga (a. 572) y, finalmente, ya con Recaredo, en el III de Toledo (a. 589); además de fijar la pena civil correspondiente. Los padres sinodales atribuyen los embarazos no deseados a las ansias de fornicar, a la libido, pues sólo el trato sexual destinado a la procreación, *in spem procreationis*, no era considerado fornicador, con

73. Iul. Tol., *Prognost. futur. saec.* III.27.

74. KING, Paul David: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 266-267; SANZ SERRANO, Rosa: *Los godos. Una epopeya histórica de la Escandinavia a Toledo*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2009, pp. 567-569.

75. Las leyes visigodas se inician con unos breves resúmenes. Redactados con mayor o menor fortuna, no siempre responden al contenido íntegro de los dictados.

76. La farmacopea es uno de los tres procedimientos de sanación de las enfermedades, junto con la dieta y la cirugía (Is., *Etym.* IV.IX.2-4). En diversos libros y capítulos de las *Etymologiae* Isidoro se refiere a las propiedades curativas de los vegetales y sus preparados medicinales. Así, por ejemplo, con el canelo (Is., *Etym*. XVII.VIII.12).

77. *Cap. Mart*., c. 74. La práctica de hechizar hierbas para maleficios se encuentra documentada por Martín de Braga (*De correpт. rustic*., 7).

78. ZARAGOZA RUBIRA, Juan R.: "La medicina hispano-goda según las actas conciliares", *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 7 (1968) 32.

independencia de que tuviera lugar en el matrimonio[79]. En concreto, los reunidos en el transcendental concilio III de Toledo proponen la castidad como alternativa al aborto, incluso si se admite que éste pudiera tratarse de lo que llamaríamos una práctica de planificación familiar, *si taedium est filius numerosius augere*[80]. Junto con Recaredo, conminan a los obispos y jueces a que investiguen estos hechos (parece insinuarse que hasta ahora no se ha procedido con rigor, sin duda por la caótica situación político-militar de los años precedentes) y castiguen a los culpables con la máxima severidad, aunque con la excepción de la pena capital[81].

A esta norma se añade la ley VI.3.7, con rubrica de Chindasvinto (a. 642-653): *Flavio Chindasuindus Rex*. Este monarca accede al trono en unos años turbulentos, fruto de una rebelión nobiliaria, y tal vez sea el autor de una primera recopilación legal que precedería a *LV*, compilación publicada por Recesvinto y después por Ervigio[82]. Por tanto, su ley se encuadra en un esfuerzo legislativo de carácter reformista. Parte del mismo es de naturaleza moral, como por ejemplo se advierte en todo un conjunto de dictámenes destinados a los incestuosos, a quienes abandonan la tonsura y a los sodomitas[83], aunque tampoco faltan en este monarca iniciativas de naturaleza más terrenal, buscando remedios para los males del momento y sin que destaquen por *pietas* cristiana alguna.

En la ley de Chindasvinto aborto e infanticidio se igualan, ya desde su mismo encabezamiento: *De his, qui filios suos aut natos aut in utero necant*; nada nuevo. Se repite aquí lo observado hasta ahora, pero con un significativo endurecimiento de las penas. Si una mujer, ingenua o sierva, intenta mediante algún brebaje u otro medio provocar la pérdida del nonato, llegado a conocimiento del juez provincial o del territorio, que sea condenada a muerte; o, si se quiere conservarle la vida, que sea cegada. La alternativa a la pena de muerte con toda posibilidad se debía a la participación del obispo en el proceso, incapacitado para sentencias capitales por su condición sacra. Por su parte, si se demuestra que el marido ordena o permite tal delito, *iussisse uel permisisse*, se le castiga con la misma condena.

79. El matrimonio era el único marco legítimo de ejercicio de la sexualidad, siempre que ésta estuviera destinada a la procreación, algo reflejado tanto en el pensamiento de Isidoro como en la legislación visigótica, ya sea canónica o civil: GALLEGO FRANCO, Henar: "La sexualidad en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla: Cristianismo y mentalidad social en la Hispania Visigoda", *Hispania Sacra*, 55 (2003) 418-419.

80. *Conc. III Tol*., c. 17.

81. La salvaguardia de la pena capital estaba en consonancia con la participación del obispo, pues no podía juzgar casos que conllevaran la pena de muerte salvo que se prometiera bajo juramento el perdón de la pena capital (*Conc. IV Tol*., c. 31 y *Conc. XI Tol*., c. 6)

82. KING, Paul David: *Derecho y sociedad…, op. cit.*, p. 37, sugiere retrasar a Chindasvinto la llamada forma recesvintiana. Por su parte, ZEUMER, Karl: *Historia de la Legislación Visigoda*. Barcelona, Universidad de Barcelona-Facultad de Derecho, 1944, pp. 82 y 119, sólo admite la intención por parte del monarca de publicar un nuevo código, pero sin que finalmente lo lograse.

83. *LV* III.5.1 y 3-5.

En esta ocasión se precisa que es el padre o la madre quienes provocan el parto, con el consecuente feticidio, un proceder impío y por tanto maligno; y su acto considerado un pecado, una conducta licenciosa y execrable. La mención al marido es de especial interés, pues éste es el "gran tapado" en todo lo que concierne a la interrupción del embarazo, en vivo contraste con la autoridad masculina y la violencia inherentes a las uniones conyugales y en particular al matrimonio en la época visigótica[84].

En todo caso, estamos ante actuaciones privadas, sin que se infiera actuación alguna de terceros, ya sean profesionales o simples prácticos[85]. Por tanto, debemos considerar que se aplicaban conocimientos empíricos de tipo popular, trasmitidos de generación en generación y muy posiblemente entre mujeres o en el seno familiar. En definitiva, el aborto voluntario comúnmente no debe ser referido al ejercicio de la medicina profesional, sino a lo que podríamos llamar manejos y saberes populares, en especial mediante el uso de brebajes abortivos.

La cultura eclesiástica del momento asimila el aborto a un crimen fruto de la depravación moral y en concreto del deseo de fornicación, pero debe ser valorado como una práctica de alta incidencia demográfica en la sociedad de la época, que se originó, sin duda alguna, por las *calamitates atque miseriae* sufridas en general por las poblaciones y en particular por unas mujeres acuciadas por la dura realidad socioeconómica, la estructura familiar y la moral sexual de la Hispania visigótica. Pese a toda una argumentación moralizante, Chindasvinto termina justificando su norma por un incremento de casos *per prouincias regni nostri*, en unos dominios que ya sufrían de una demografía debilitada con consecuencias económicas y militares evidentes. El aborto voluntario (como el infanticidio) fue un medio de control de natalidad y planificación familiar, y por lo tanto de regulación de la población en situaciones límite.

6.—Conclusiones

La medicina de la Hispania visigótica atesora conocimientos ginecológicos y técnicas obstétrico-quirúrgicas provenientes del mundo clásico. El saber enciclopédico de Isidoro y la intervención quirúrgica de Paulo así lo demuestran. Asimismo, persiste el uso de fármacos de común conocimiento, excediendo el ejercicio profesional de la medicina. El aborto provocado mediante brebajes, en práctica prohibida y penalizada por los dictados regios aquí comentados, es buena

84. GALLEGO FRANCO, Henar: "*Quod vi agat feminiam*. Autoridad marital y violencia doméstica en el discurso narrativo y patrístico de la Hispania tardoantigua", *Hispania Sacra*, 70 (2018) 395-405.

85. No obstante, a la legislación referida precede un título sobre hechiceros y envenenadores (*LV* VI.2).

prueba de ello. Se trata de un empleo ancestral que sería transmitido entre mujeres o en el seno familiar.

Del análisis de las fuentes aquí presentadas también se colige que la visión antropológica cristiana de la mujer, centrada en sus facultades reproductivas tal y como registra Isidoro, y la moral sexual imperante, profundamente pesimista, repercuten en el trato dispensado por los médicos a las mujeres y aún en su consideración. Las renuencias del obispo emeritense y las cauciones que el profesional de la medicina debe guardar para la intervención de flebotomías en mujeres libres, responden a este marco socio-ideológico.

Pero sobre todo conviene advertir que, junto a todo ello, se desarrolla lo que podríamos llamar una "para-medicina" que recurre a la sanación divina y que termina por imponerse en la época, según se advierte en el proceder del obispo Paulo. Esta terapéutica espiritual forma parte del ideario tardoantiguo, del que participa de forma plena la Hispania visigótica. Las consecuencias no fueron tanto un retroceso en el saber médico, como un cambio de paradigma: en adelante, el médico por excelencia es Dios, sin cuyo favor no hay cura posible.

7.—Referencias bibliográficas

ALONSO ALONSO, María Ángeles: "Los *medici* en la epigrafía de la Hispania romana". *Veleia*, 28 (2011) 83-107.

—"*Medicae* y *obstetrices* en la epigrafía latina del Imperio romano. Apuntes en torno a un análisis comparativo". *Classica et Christiana*, 6 (2011) 267-296.

ÁLVARO BERNAL, Marta: "Exposición e infanticidio en Roma: análisis y revisión de la cuestión". *Habis*, 53 (2022) 87-105.

ÁLVAREZ CORA, Enrique: "Derecho sexual visigótico". *Historia. Instituciones. Documentos*, 24 (1997) 1-51.

ARIAS, Irene Augusta, TOVAR, Antonio y RUIZ MORENO, Aníbal: *La medicina en la obra de San Isidoro*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1950.

BEJARANO OROSIO, Ana María: *La medicina en la Colonia Augusta Emerita*. Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida-CSIC, 2015.

BLANCO CORONADO, Francisco R. y PERAL PACHECO, Diego: "Las pinzas quirúrgicas del instrumental médico de Augusta Emérita". *Revista de Estudios Extremeños*, 61 (2005) 45-78.

BLUME, Clemens y DREVES, Guido Maria (eds.): *Analecta Hymnica Medii Aevi XXVII. Hymnodia Ghotica die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*. Leipzig, O.R. Reisland, 1897.

BOROBIA MELENDO, Enrique Luis: *Instrumental médico-quirúrgico en la Hispania romana*. Madrid, Numancia, 1988.

BROWN, Peter: *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, Muchnik Editores, 1993 (ed. orig. 1988).

CALABRÚS LARA, José: *Las relaciones paterno-filiales en la legislación visigoda.* Granada, Instituto de Historia del Derecho. Universidad de Granada, 1991.

CIL II = HÜBNER, Aemilius. *Corpus Inscriptonum Latinarum 2. Inscriptiones Hispaniae Latinae.* Berolini, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 1869.

CONDE, Matilde: *Introducción a los tratados médicos latinos*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1996.

CURADO, Blas: *La medicina según la Vida de los Padres Emeritenses.* Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2004.

D'ORS, Álvaro: *El Código de Eurico. Edición, Palingenesia. Índices*. Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2014.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.: "Teoría y práctica de la medicina visigoda. Del enciclopedismo de Isidoro a la enfermería monástica". *Asclepio*, 72-1 (2020) 1-16.

DÍAZ Y DIÁZ, Manuel C.: "Introducción general". En OROZ RETA, José, MARCOS CASQUERO, Manuel A. (eds.) y DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (introd.): *San Isidoro de Sevilla. Etimologías* I. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 7-257.

DIMOPOULU, Athéma: "Medica, obstetrix, nutrix: les femmes dans les métiers médicaux et paramédicaux dans l'Antiquité grecque et romaine". *Saitabi*, 49 (1999) 273-287.

ELFASSI, Jacques: "Isidore of Seville and the Etymologies". En FEAR, Andrew y WOOD, Jamie (eds.): *A Companion to Isidore of Seville*. Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 245-278.

FERNÁNDEZ ALONSO, Justo: *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955.

FERRACES RODRÍGUEZ, Arsenio (ed.): *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*. A Coruña, Universidade da Coruña, 2005.

FONTAINE, Jacques: *Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2002 (ed. orig. 2000).

FOUCAULT, Michael: *Historia de la sexualidad* I-III. Madrid, Siglo XXI, 1995 (ed. orig. 1976-1984).

GALLEGO FRANCO, Henar: *Mujeres en Hispania tardoantigua: las fuentes epigráficas (siglos v-vii d.C.)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007.

—"La sexualidad en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla: Cristianismo y mentalidad social en la Hispania visigoda". *Hispania Sacra*, 55 (2003) 407-431.

—"*Quod vi agat feminiam*. Autoridad marital y violencia doméstica en el discurso narrativo y patrístico de la Hispania tardoantigua". *Hispania Sacra*, 70 (2018) 395-405.

GASTI, Fabio: *L'Antropologia di Isidro: le fonti del libro XI della Etimologie*. Como, Edizioni New Press, 1998.

GARCÍA GARCÍA, Inmaculada, RAMOS COBOS, María del Carmen y GOZALBES CRAVIOTO, Enrique: "Enfermedad y cuidados en la obra de Isidoro de Sevilla". *Index de Enfermería*, 51 (2005) 70-73.

GONZÁLEZ NAVARRO, Gabriel y USANDIZAGA BERIGUIRISTÁIN, José Antonio (colb.): *Historia de la Obstetricia y Ginecología Española* I. Madrid, Habe Editores, 2006.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique y GARCÍA GARCÍA, Inmaculada: "En torno a la medicina romana". *Hispania Antiqua*, 33-34 (2010) 323-336.

HEp = *Hispania Ephigraphica.* Madrid, 1989 y ss.

ICERV = VIVES, José: *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.

IHC = HÜBNER, Aemilius: *Inscriptiones Hispaniae Christianae.* Berolini, Georgium Reimerum, 1871.

KING, Paul David: *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza Editorial, 1981 (ed. orig. 1972).

LE COZ, Raymond (ed.): *Isidore de Séville. Étymologies. Libre IV: De la médecine. Libre XI: De l'hombre et des monstres*. Montrastruc-la-Conseillière, Cahiers du Centre d'Étude de la Médicine, 2002.

LINDSAY, Wallace Martin (ed.): *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. Tomus II*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, s.c. Oxford, Oxford University Press American Brach, 1911.

MATEOS CRUZ, Pedro: "Identificación del Xenodochium fundado por Masona en Mérida". En:

IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28-30 de setembre / 1-2 d'octubre de 1992). Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1995, pp. 309-316.

MAYA SÁNCHEZ, Antonio (ed.): *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Turnholti, Brepols, 1992.

MENÉNDEZ BUEYES, Luis Ramón: *Medicina, enfermedad y muerte en la España tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la época tardorromana e hispanovisigoda (siglos IV-VIII)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013.

MGH-LL. nat. germ. I/1 = ZEUMER, Karl (ed.): *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio I. Leges Nationum Germanicorum tomus 1. Leges Visigothorum*. Hannoverae-Lipsae, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, 1902.

MORIN, Germanus (ed.): *Analecta Maredsolana I. Liber Commicus sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*. Maredsoli, Burgis et Typographeo Desclée, de Brouwer et Soc., 1893.

ORLANDIS, José: *Semblanzas visigodas*. Madrid, Rialp, 1992.

PESET, José Luis: "La medicina de los pueblos germanos". En LAÍN ENTRALGO, Pedro (dir.): *Historia Universal de la Medicina III. Edad media.* Barcelona, Salvat, 1972, pp. 165-168.

PESET Y VIDAL, Juan Bautista: "Memoria sobre medicina hispano-goda". *Cuadernos de Historia de la Medina Española*, 1 (1962) 5-23 (orig. 1854, reed. LÓPEZ PIÑERO).

PETIT CALVO, Carlos: "*Lex Visigothorum* 11,1: *De medicis et egrotis*". *Cuadernos de Historia de España*, 67-68 (1982), 5-32.

RAMÍREZ SÁDABA, José Luis y MATEOS CRUZ, Pedro: *Catálogo de las inscripciones cristinas de Mérida.* Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2000.

RANKE-HEINEMANN, Uta: *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*. Madrid, Trotta, 1994 (ed. orig. 1988).

ROUSELLE, Aline: *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana*. Barcelona, Península, 1989 (ed. orig. 1983).

SANZ SERRANO, Rosa: *Los godos. Una epopeya histórica de la Escandinavia a Toledo*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2009.

SHARPE, William (ed.): *Isidore of Seville: the Medical Writings. An English Transaction with an Introduction and Commentary*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1964.

WALLIS, Faith: "Isidore de Seville and Science". En FEAR, Andrew y WOOD, Jamie (eds.): *A Companion to Isidore of Seville*. Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 182-221.

ZARAGOZA RUBIRA, Juan R.: "La medicina hispano-goda según las actas conciliares". *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 7 (1968) 15-34.

ZARAGOZA RUBIRA, Juan R., "Restos de la medicina clásica en el occidente medieval europeo". En LAÍN ENTRALGO, Pedro (dir.): *Historia Universal de la Medicina III: Edad Media*. Barcelona, Salvat, 1972, pp. 169-179.

ZEUMER, Karl, *Historia de la Legislación Visigoda*, Barcelona, Universidad de Barcelona-Facultad de Derecho, 1944 (ed. orig. 1897-1900).