

**ACTAS DEL I CONGRESO
DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Santiago de Compostela, 2 al 6 de Diciembre de 1985

*Edición a cargo de
Vicente Beltrán*

**PPU
1988**

Portada: Motivo inspirado en la *matiere de Bretagne*. Detalle de una columna procedente de la *Porta Francigena* de la Catedral de Santiago de Compostela. Comienzos del s. XII. Dibujo: S. Moralejo.

Primera edición, 1988

No podrá reproducirse total o parcialmente el contenido de esta obra, sin la autorización escrita de PPU.

© Vicente Beltrán

© PPU

Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.
Marqués de Campo Sagrado, 16
08015 Barcelona

I.S.B.N.: 84-7665-251-8

D.L.: B-14206-88

Imprime: Limpergraf, S.A. Calle del Río, 17 Nave 3. Ripollet (Barcelona)

Nunca quiso mamar lech de mugier rafez
(Notas sobre lactancia.
Del *Libro de Alexandre* a don Juan Manuel)

Juan Manuel Cacho Blecua
Universidad de Zaragoza

Al ser la infancia un tema escasamente representado en la literatura medieval, reflejo de la poca importancia del niño en ese contexto cultural y vital, los datos de los textos literarios suelen ser significativos. Conocemos algunos detalles de los antepasados y, a veces, del nacimiento de los protagonistas, pero apenas sabemos nada de sus primeros años, como es habitual en el relato folclórico. Los personajes están condicionados por un linaje al que pertenecen y desde el que se proyectan, por lo que es de suponer que los otros pormenores de su niñez sean también explicaciones apriorísticas de su conducta posterior. En términos fisiológicos, la sangre heredada determina, en gran medida, los comportamientos futuros, y desde ese mismo prisma podemos deducir que la indicación del amamantamiento no supone solo una recreación artística de un acontecimiento humano.

El motivo de la lactancia será el hilo conductor de mi exposición, pero, ante la necesidad de ajustarme a unos límites estrictos, la restringiré a unos pocos ejemplos limitados cronológicamente a los siglos XIII y XIV y elegidos en torno a tres grandes núcleos: los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y las *Cantigas* de Santa María de Alfonso X el Sabio, el *Libro de Alexandre* y don Juan Manuel.¹ La selección está motivada por un deseo de escoger unos modelos variados que en el fondo suponen la adaptación a la Edad Media del pensamiento de Píndaro (*Olimpicas*, II, 1), que distinguía tres categorías de seres: dioses, héroes y hombres.

Por su complejidad, y para seguir unos órdenes jerárquicos y no cronológicos,

comenzaré por el mundo religioso. Las colecciones de milagros romanceados del XIII presentan a la Virgen desde una perspectiva humana. Su condición de madre adquiere una importancia decisiva tanto desde el plano teológico como desde el literario e iconográfico. En los *Milagros de Nuestra Señora*, el de San Ildefonso, primero de la serie, termina con un epílogo a modo de conclusión didáctica extraída del «exemplum» expuesto y dirigida al público: «Amigos, atal madre aguardarle devemos» (74a). El milagro II se inicia con la siguiente interpelación:

Amigos, si quisiéssedes un pocco esperar,
 aun otro miraclo vos qerría contar,
 qe por Sancta María dennó Dios demostrar
 de cuya lege quiso con su boca mamar (75).

Berceo, con suma habilidad, consigue relacionar estos versos por su función similar -sirven de cierre y apertura de sus respectivos relatos-, por su apelación reiterada -«amigos»- y por la persistencia de una temática semejante. Pero en el epílogo, la figura de la madre se propone como válida para todos los hombres como corresponde a una conclusión general (est. 74a). En la introducción del milagro posterior, se encarece su relación con Cristo. Mediante este preámbulo se llama la atención del lector-oyente -«attentum parare» de la retórica-, de modo que el relato contado deberá ser una clara muestra de la omnipotencia del personaje. Y así es; se trata de un caso de resurrección, el del sacristán impúdico, en el que María participa decisivamente interviniendo ante Dios. A su vez, en el milagro III, los compañeros de un clérigo fallecido lo entierran fuera de lugar sagrado. La Virgen mandará que lo trasladen al cementario, presentándose de la siguiente manera: «Yo só Sancta María, / madre de Jesu Christo qe mamó leche mía;» (109ab).

Estos dos ejemplos utilizan perspectivas diferentes: en el primero, un narrador desea llamar la atención del público en el prólogo; en el segundo, el propio personaje aparece en un momento climático del relato. Ambos contextos acrecientan la importancia de las palabras que presentan a la Virgen como madre, significativamente inexistentes en la fuente latina.² Además, la intervención de María se ha producido tras la muerte de pecadores devotos, por lo que la alusión a la lactancia, a mi juicio, puede integrarse en su desarrollo narrativo.

Recordemos alguna iconografía de la Virgen en el Juicio.³ Se la representa con los pechos fuera delante de su Hijo, tema que se percibe de forma más diáfana en algunas cantigas de Alfonso X. En el epígrafe y refrán de la 422 se solicita que María interceda por nosotros en el Juicio, y en su exposición se dice: «U verás dos santos as compannas espantadas, /mostra-ll'as tas tetas santas que ouv' el mamas» (vv. 13-14), motivo similar al de la 360, 19 y ss. No es de extrañar que en la

biografía ensalzada de la Virgen se destaque: «bēeyta a ta leite onde foi governada / a carne de teu Fillo e creçud' e uviada» (420, 33-34).

Si la Edad de la Gracia corresponde a la venida de Cristo hecho hombre y su posterior crucifixión, en esta conformación de la carne redentora María ha tenido una participación directa. La representación concreta a la que tiende el hombre medieval convierte la carne en producto del amamantamiento. Como madre puede implorar misericordia ante su Hijo, mostrando sus pechos con unos gestos similares a los desarrollados en la literatura,⁴ de la misma manera que la lactancia se convierte en un ingrediente más de la cadena de la Salvación.

Hasta ahora, los versos analizados exaltan a María por su maternidad sin que esto implique un desarrollo narrativo, aunque en otras cantigas la lactancia o la leche de la Virgen estructura el relato y sirve de eje sobre el que se articula el milagro. La tradición del ascetismo cristiano ha dado numerosas muestras de su desprecio por las «miserias» biológicas de la maternidad frente a su predilección por la virginidad,⁵ y si bien en su glorificación de la Virgen madre, síntesis contradictoria, se manifiesta implícitamente ese anhelo ascético, el modelo de María no deja de ser excepcional en todos sus aspectos. Así, la cantiga 138 se vertebra sobre una iconografía que responde a la «Virgen de la leche», cuyo desarrollo adquiere matices especiales. Crisóstomo, que había perdido los ojos por hablar de María como madre de Dios, solicita a la Virgen que le muestre lo que su Hijo había preferido en la tierra. El santo pudo comprobar en una visión cómo se le aparecía María con el niño en brazos, «que pelas tetas, como menyo faz, / tragia sas mãos como a quen praz / de mama-las; e pois mamava assaz, / beijava sa Madre polo galardón» (57 y ss.).

Se recrea una escena familiar sentimentalmente mucho más cercana a un público que no solo puede comprender la lengua romance sino entender vivencialmente la secuencia sagazmente contada. Bien es cierto que no se trata de un hijo ni de una madre cualesquiera, pero desde el punto de vista literario el acercamiento supone una nueva sensibilidad digna de ser destacada y todavía más en el contexto medieval. Se podría hablar de una actitud distinta ante el tema, presente a partir de los siglos XIII y XIV⁶, sin que podamos extrapolar las conclusiones por una interpretación exclusivamente literal.

Pero el milagro, además de afectar a devotos virtuosos, también sirve para convertir a infieles. Un gentil que aborrece a María, al transformar el molde de su ídolo demoniaco, se encontrará con la figura de la Virgen, una «dona con seu fillo, ben como sse o criasse, / tēendo- ll' a teta 'm boca» (196, 34-35). De mayor complejidad resulta la cantiga 46 en la que un moro no cree que Dios quisiera hacerse hombre ni tomar carne procedente de una mujer. De una imagen robada de la Virgen sale leche, por lo que el milagro le lleva a la conversión. Un planteamiento teológico se desarrolla mediante una iconografía a través de la cual

María asume narrativamente las funciones primordiales asignadas a la maternidad. Las dudas teológicas sobre la Encarnación se resuelven por medio de una secuencia analógica y explicativa. La imagen adquiere forma humana -sus pechos son de carne viva- y al manar la leche se eliminan las incertidumbres planteadas.

De la misma manera que su Hijo puede realizar numerosos milagros, no es extraño que María posea cualidades similares, capaces de sanar, como condensa el refrán siguiente: «Da que Deus mamou o leite do seu peito,/ non é maravilla de sãar contreiro» (77, 3-4). Desde una perspectiva humana, las condiciones excepcionales de un Hijo no han podido tener más que una Madre singular en todos sus aspectos. Un texto de la *Estoria de España* de Alfonso X nos puede corroborar nuestras afirmaciones. Las enseñanzas de doña Berenguela influyeron en Fernando III, pues «con tetas llenas de virtudes le dio su pecho».⁷

En este contexto, la leche de la Virgen adquiere valores taumatúrgicos como sucede en las cantigas 54, 94 y 404, en las que tres enfermos son curados mediante un procedimiento similar: María derrama su leche sobre las partes dañadas e inmediatamente se produce el milagro. En todos los casos la enfermedad conlleva manifestaciones externas: a un monje se le habían hinchado el rostro y la garganta y se le había abierto la piel (54); un joven adquiere la lepra (93), mientras que un «clerizón», aparte de volverse loco, ve cómo se le deforma la cara. Parece concebirse la enfermedad como una fuerza invisible que se adhiere a la superficie del hombre o se introduce en el interior con el efecto destructor del fuego. Para que se restablezca la salud es preciso limpiar las superficies «manchadas». Se trataría de aplicaciones semejantes a las prácticas catárticas y transferenciales de la medicina primitiva, que tienen gran analogía con los ritos religiosos.⁸ En este tipo de curaciones se opera con algún elemento purificador de cualidades anitéticas a las de la enfermedad. En los ritos tradicionales el agua desempeña un papel decisivo, mientras que en estos milagros la leche de la Virgen obtendrá sus frutos apetecidos. Desde Plinio, Avicena o Bernardo Gordonius se podrán acumular textos en los que la leche de la mujer adquiere valores terapéuticos, pero aquí no se trata de una acción médica sino de un milagro, por lo que me parece más adecuado contraponer las cualidades materiales y espirituales de la enfermedad frente a las características de la Virgen.

Se parte de unos presupuestos bastante habituales en numerosas culturas. La enfermedad es un castigo que el hombre enfermo recibe de la divinidad por haber violado la ley moral de un modo consciente o inconsciente.⁹ A pesar de que solamente se señalan los valores positivos del monje devoto (54), previamente se indica: «Ca pero avemos enfermidades/ que merecemos per nossas maldades» (54, 5-6). No obstante, en los casos siguientes se trata de pecadores, entre los que destaca el milagro del leproso, que resulta paradigmático. La enfermedad le sobre-

viene como castigo divino a un personaje lleno de defectos y entregado a los vicios carnales. Un pecado de esta naturaleza le acarreará como consecuencia la putrefacción de la carne, todavía más llamativa en una persona descrita como «mui fremoso e apost' assaz» (93, 12). La enfermedad es homóloga al vicio y se considera como un castigo.¹⁰ La curación transformadora proviene de María.

En todos los ejemplos se trata de enfermedades que llevan a sus pacientes al borde de la muerte. Los compañeros del monje (54) lo creen ya fallecido; el «clerizón» está «jazendo pera fiir» (404,65), mientras que el leproso se retira lejos a una ermita. De acuerdo con las prácticas habituales en el mundo cristiano medieval, en el rito de segregación del leproso se utilizaban palabras no muy diferentes a los oficios de difuntos.¹¹ Es lógico, pues, que la curación implique una mudanza de piel: «E tournou-lla (la cara) tan crara,/ que semellava que todo mudara / como muda penas a andorña» (54,61), «assi que o coiro ouve tod' a mudar» (93,40), o una vuelta a la normalidad: «E pois dormiu com' ome são sol / dormir» (404,100).

Se ha producido una transformación casi ritual en la que a través del contacto con la leche desaparece la enfermedad. El procedimiento guarda ciertas analogías con ritos primitivos del cristianismo, sin que por ello quiera indicar una conexión directa, aunque sí la posibilidad de una interpretación similar. En los primeros siglos de la Iglesia, a los adultos recién bautizados inmediatamente después de la comunión se les daba a beber leche mezclada con miel. Según H. Leclercq para las primeras generaciones cristianas el acceso de un fiel a la Iglesia por el bautismo es un fenómeno comparable al nacimiento y proceso del cristiano en la fe, lo que encuentra su explicación en San Pablo.¹² El simbolismo conlleva una metamorfosis, una antigua vida que se abandona, similar a la analizada con la curación milagrosa realizada por María. No olvidemos que el refrán de la cantiga 54 indica que «toda saude da Santa Reña /ven, ca ela é nossa meezya» (54, 3-4). En todos los casos los enfermos han dado muestras de su devoción por María, de modo que el perdón por la falta cometida o el galardón por sus merecimientos ha supuesto su curación.

Con estas implicaciones, no es extraño que la leche de la Virgen se convirtiera en objeto de devoción y custodia ya desde tiempos antiguos,¹³ como se refleja en las cantigas 9, 34, 35, etc., y como se comprueba en otros testimonios históricos. Según la *Estoria de España*, en el altar de San Miguel de la iglesia de San Salvador, Alfonso el Casto mandó colocar en un arca, entre otras reliquias «la leche de Santa María y de la su vestidura» (348b).

Pero no me quiero desviar de mi propósito porque el simbolismo lácteo religioso llega a inundar desde la hagiografía¹⁴ hasta la mística con múltiples implicaciones en interpretaciones figuradas. Sólo me interesa destacar cierta percepción del tema de la lactancia, en una exaltación de la maternidad en la que San

Bernardo desempeña un papel decisivo. Parece significativo que una leyenda del santo lo represente también recibiendo leche de la Virgen, con lo que de paso se realiza su confraternidad con Cristo.¹⁵

Literariamente lo interesante ha sido ver cómo un motivo accesorio a primera vista se convierte en eje sobre el que se estructura el milagro, o en elemento que ayuda a explicar algunas de sus peculiaridades al integrarse en un contexto propicio para la alusión a la lactancia como signo de la maternidad redentora o misericordiosa de María. El tema de la Virgen como madre de Dios se hace concreto y plástico para el hombre medieval mediante una iconografía o unos motivos literarios humanos, de «tejas abajo», que manifiestan palpablemente su condición maternal. Se desarrollan unos nuevos paradigmas y una nueva sensibilidad con ejemplos en los que los ingredientes biológicos resultan aleccionadores. Según los *Castigos e documentos*, «el fijo es fecho de la semiente del padre, e por eso le ama de tan grand amor su padre, ca es carne de la su carne e huesos de los sus huesos. De la madre non contesçe así, ca el fijo non es fecho de la simiente de la madre, commo quier que bien es verdat que alguna parte ha della, mas todo lo demas es del padre (...) Mas lo de Jesu Cristo non fue así, ca la divinitat fue de Dios Padre e la carne e toda la humanitat fue de Santa María, su madre».¹⁶

Los aspectos de su «humanitat» se reflejan por medio de representaciones en las que sobresale el amor maternal hacia el Hijo y hacia todos los hombres, devotos, pecadores e incluso infieles, y en las que la lactancia o la leche de María expresa plásticamente sus condiciones excepcionales y humanas.

Descendiendo un peldaño en la jerarquización establecida, la figura histórica de Alejandro muy pronto se convirtió en legendaria y se vio rodeada de noticias fantásticas incluso en propia vida del macedonio. «Todo un proceso de deformación histórica, debida tanto a historiadores como a poetas, poco o nada preocupados de la verdad, prepara el camino de la Novela del Pseudo-Calístenes»¹⁷ (s. III), que tuvo numerosas reelaboraciones y una extraordinaria difusión en la Edad Media. La recreación latina del arcipreste Leo (s. X), *Historia de Preliis*, generó una de las tradiciones más fecundas para su propagación. De la recensión conocida como J² deriva el relato recogido en la cuarta parte de la *General Estoria*. En el texto alfonsí, el rey egipcio Nectanebo, caracterizado por sus saberes, especialmente los de astrología, matemáticas y artes mágicas, irá hasta Macedonia, en donde se enamorará de la reina Olimpias. Le profetiza que uno de los poderosos dioses, Amón, habrá de verse con ella. Nectanebo se transforma en dios, y posteriormente en forma de dragón, «començó a silvar e yendo siblando fue al lecho de la Reyna e assí como llegó metiósse con ella entre la ropa e començó-la a abraçar e a besar e aver su pleyto con ella» (53). Como consecuencia de ese «pleito» nacerá Alejandro. Por su parte, a través de la magia de Nectanebo, Filippo ha podido saber que su

mujer estaba preñada «e non de omne, mas de dios» (55), por lo que excusa a Olimpias ya que «te forçó dios e tú non pudiese más» (57).

La consideración del héroe como descendiente de la divinidad se encuentra atestiguada en las más diversas culturas, llegando a formar parte del arquetipo tradicional estudiado por Lord Raglan.¹⁸ Sin embargo, la referencia a Nectanabo como rey egipcio nos pone sobre una pista más concreta. Según H. Frankfurt, para la teoría egipcia sobre la realeza el rey es divino. A su vez, al equipararse el rey al hijo de Re algunos relieves de los templos del Reino Nuevo muestran cómo Amón-Re se encarnó en el rey y de este modo visitó a la reina para engendrar su sucesor. Un cuento popular describe que Re procreó a los tres primeros reyes de la Dinastía V en la esposa del sumo sacerdote del templo del Sol en Heliópolis, y sugiere que ya era corriente en el Reino Antiguo semejante creencia.¹⁹

En el Pseudo-Calístenes el tema parece proceder de la vieja leyenda transformada en una breve novela de tipo milesio, que servía para distintas explicaciones.²⁰ Según comenta M. R. Lida,²¹ un agente humano sustituye al dios en la hierogamia ya desde Heródoto, reemplazándose así el dios por el rey mago Nectanebo. Se trataría de una versión profana y escéptica del matrimonio sagrado, que en todas las ocasiones anunciaría las condiciones excepcionales de ese ser humano concebido bajo tal mediación. Aquí solamente se ha relacionado con Ammón, pero Alejandro en otros textos también tiene conexión con Zeus, Heracles y Dionisio.²²

Sin embargo, esta ascendencia podía acarrear dificultades para ser asumida por una mentalidad diferente, puesto que el héroe no dejaba de ser bastardo por más que emparentara con los reyes egipcios. Por ello otros textos medievales rechazan la paternidad de Nectanebo, como sucede con el *Roman d'Alexandre*, sobre el que configuró esta parte de su historia el anónimo autor del *Libro de Alexandre* español.²³

En el texto hispano, nada más terminar el prólogo y antes de hablar del nacimiento del protagonista, se incorporan los siguientes versos:

El infant Alixandre luego en su niñez
empeçó demostrar que serié de grant prez;
nunca quiso mamar lech de mugier rafez
si non fues de linage o de grant gentilez (7).

Estilísticamente quizás se puede encontrar alguna explicación al paradójico salto narrativo dado por el autor. En la cuaderna anterior, correspondiente al «exordium», se resume la materia del libro como se aconsejaba en las retóricas:

venció Poro e Dario, reys de grant tenencia,
nunca con ovol omne ovo su atencia (6cd).

En la introducción se postula una premisa que abarca la vida del héroe (est. 6), mientras que en el comienzo de su vida (est. 7) se ejemplifica con las primeras acciones realizadas después de su nacimiento, incluso antes de haberlo narrado. En todas las circunstancias se destaca su rechazo por las gentes viles. Cada una de las estrofas del «mester de clerecía» tiene su propia unidad semántica, sintáctica y rítmica, pero no es extraño una concatenación de ideas similares en las cuadernas siguientes, como ha sucedido en esta ocasión, alterando los órdenes lógicos del relato. En definitiva, el autor nada más iniciar el relato desea dejar por sentado la nobleza del personaje.

A diferencia del modelo anterior, Alejandro no será amamantado por su madre, sin que esto suponga ninguna novedad en el contexto medieval de la recreación de su historia. Entre las mujeres de clases nobles se fue generalizando la costumbre de recurrir a las amas de cría, y se ha señalado la hipótesis de que la expansión demográfica francesa a partir del XI se debió a la llamada «revolución de la lactancia».²⁴

Sin embargo, referencias a la leche «mercenaria» podemos encontrarlas con anterioridad en los más diversos contextos,²⁵ desde el Código de Hammurabi hasta las numerosas menciones grecolatinas. Incluso se codificaron los consejos sobre la elección y vida de la nodriza mediante el sistema didáctico más elemental de preguntas y respuestas como sucede con la *Gynaecia* de Muscio, quien adapta la obra de Sorano de Efeso, quizás maestro suyo, con planteamientos como: «Quae est ergo *mamma* apta ad nutriendum infantem?... Qua vita agenda est *nutrix*?».²⁶ La influencia directa e indirecta de Sorano es notoria en la Edad Media, en la que diversos tratados retoman el mismo tema como el *Libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos* de Arib Ibn Sa'íd,²⁷ un cordobés que escribió el primer tratado de obstetricia y pediatría árabe en el siglo X, o *De mulierum passionibus ante, in, post partum* de Trotulá (muerta en 1097),²⁸ o el *Tratado de los niños con el regimiento del ama* atribuido a Bernardo Gordonnius,²⁹ etc., por elegir autores de diferentes escuelas y épocas.

El tema desborda los libros estrictamente médicos, pues Alfonso X en las *Partidas*, II, VII, III, indica cómo los reyes deben preocuparse en dar a sus hijos «amas sanas, e bien acostumbradas, e de buen linaje ca bien assi como el niño se gobierna, e se cria en el cuerpo de la madre fasta que nasce, otrosi se gobierna y se cria del ama, desde que le da la teta, fasta que gela tuelle».³⁰

Lo excepcional del *Libro de Alexandre* es que la elección de la nodriza no la realizan los padres, sino el propio niño, con lo que se destaca su naturaleza extraordinaria, puesta de manifiesto en la primera estrofa de la materia narrativa. En la *General Estoria* se nos narra un caso similar en algunos aspectos, también de otro personaje singular. Cuando Moisés es retirado del Nilo por mandato de la hija del emperador, en el momento de ponerlo al pecho de una de las nodrizas egipcias,

«el niño fuye della. Despues troxieronle otras mugeres egipcianas otrossi, mas dize Josepho que non quiso mamar ninguna nin llegarse a ellas» (299b).³¹ La estratagemma de su hermana dará resultados y nos proporciona la clave interpretativa: «Semeja que (el niño) delos ebreos es, e por esso non quiere mamar a estas que son egipcias o gentiles» (300a). Una vez que su madre actúa como nodriza, «el ninno tomo luego la teta, como de su madre... e mamola de grado otrossi» (300a).

Como dice el texto y estudió M. R. Lida, la ampliación proviene de Josefo,³² y aunque no pretendo señalar dependencias directas entre ambos episodios, la analogía de comportamiento responde a los mismos impulsos: demostración de nobleza por parte de Alejandro o demostración racial y religiosa por parte de Moisés. En ambos casos, los personajes están manifestando unas cualidades indicativas de un futuro prometedor.³³

La selección realizada por Alejandro implica una exaltación de su propia condición social, por lo que el problema, a mi juicio, está relacionado con la ascendencia del héroe. En el texto español se rechaza la paternidad de Nectanebo, ahora convertido en simple sabio. Al señalar la nobleza del recién nacido se está negando indirectamente su ilegitimidad. En la Baja Edad Media la legislación distingue entre hijos legítimos, naturales y los ilegítimos (adulterinos, incestuosos y sacrílegos), estos últimos incapacitados de raíz para beneficiarse de cuanto no fuera absolutamente imprescindible para sobrevivir.³⁴ El problema se agrava para Alejandro como descendiente primogénito del rey.³⁵ No obstante, se podría pensar que no existe una correlación entre ilegitimidad y nobleza, aunque de nuevo las *Partidas* nos arrojan alguna luz. En el preámbulo de la IV, XIII se dice que los hijos legítimos son «así como sagrados, pues que son fechos sin mala estança, e sin pecado, sin todo aquesto, son tenudos por más nobles porque son ciertos».

En conclusión, la elección de la nodriza señala la nobleza del héroe e indirectamente se rechaza la acusación de ilegitimidad, sin que por ello dejen de observarse ciertas contradicciones sobre el tema a lo largo del libro que no me interesa reseñar.

La representación de nuestro tercer núcleo corresponde a uno de los hombres más singulares de la Edad Media española, don Juan Manuel. No es una persona cualquiera, como él mismo nunca se cansará de repetir, pues como dice a su hijo en el *Libro enfenido* «loado a Dios, de linage non deveades nada a ninguno» (162), de la misma manera que su propio nombre adquiere resonancias religiosas y mesiánicas. Como es bien sabido, en el *Libro de los Estados* se las ingenia para hablar de sí mismo como fingido amigo de Julio, uno de los personajes del relato. Utiliza una de las técnicas más complejas que llegan a perfilar lo que J. Gillet denominó el personaje autónomo.³⁶ Don Juan Manuel se convierte en ente de ficción del que

hablan los personajes creados por él mismo, por lo que nos puede contar algunos detalles significativos de su lactancia.

Al hablar de su propia infancia en una obra literaria rompe con los esquemas tradicionales del relato. Este hecho tan singular también se sitúa en un contexto digno de destacar. Julio instruye al infante Turín acerca de cómo el emperador debe elegir una buena ama, «ca cierto es que del padre o de la madre en afuera, que no ay ninguna cosa de que los omnes tanto tomen ni a qui tanto salgan nin a qui tanto semejen en sus voluntades et en sus obras commo a las amas cuya leche mamaran» (322). Mediante una historia ejemplar, en el capítulo posterior, corrobora lo expuesto teóricamente. Pero el «exemplum» corresponde al propio autor, que no trata de ilustrar sus enseñanzas con casos y personajes de la antigüedad, como es la práctica más frecuente de ejemplarios y obras didácticas, sino que sigue un modo típico de Ramón Llull, quien casi sistemáticamente se refiere en unos libros suyos a otros y a veces a su propia persona.³⁷ Dejando aparte el precedente concreto y el orgullo manifiesto en la utilización de la técnica, también se podría pensar en una confluencia con los usos de los predicadores. No es raro encontrar en los sermones el empleo de experiencias vividas que sirven para atestiguar la validez de las argumentaciones, aunque en este caso no se trata del yo de un narrador sino de algo más complejo: «Et digo vos que me dixo don Iohan, aquel mio amigo de qui yo vos fable, quel dixiera la condesa su madre que por ella non avia otro fijo sinon a el, et que lo amava mucho, que por un gran tiempo non consintiera que mamase otra leche sinon la suya misma» (323).

Con una aparente sencillez el autor despliega cierta complejidad técnica. Para hablar de su persona se pone el relato en boca de un primer narrador, Julio, quien cuenta lo que ha conocido de un segundo narrador, don Juan Manuel, quien a su vez lo ha sabido de su madre. Las técnicas de la cuentística oriental no sólo se han asumido sino que se han personalizado. Además, también es característica la precisión del fragmento. El padre de don Juan Manuel se había casado en primeras nupcias con Constanza de Aragón de quien tuvo un hijo, muerto en vida de su padre, y una hija, doña Violante. Por ello dice que por parte de su madre «non avía otro fijo sinon a él»...³⁸ Esta precisión se deja notar en numerosos detalles y en la composición ordenada de la obra, pero con una gran contradicción. Dentro de ese mundo tan jerarquizado estamentalmente, ¿cómo es posible que hablando de las nodrizas de los emperadores se inserte un ejemplo de un *hijo de infante* como es don Juan Manuel? Su propio orgullo lo delata en esta ruptura de la jerarquía, aunque la historia contada aparentemente sea de las más humanas:

Despues que ella cato una ama, que era fija de un infançon mucho onrado que ovo nombre Diago Gomes de Padiello. E dixome que una vez quel adoleçiera aquella su ama et quel ovo a dar leche de otra muger; et por ende, quel dezia su madre muchas vezes que si en el algun bien oviese, que sienpre cuydaria que muy gran partida dello

era por la buena leche que oviera mamado; et quando non fiziese lo que devia, que siempre ternía que era por quanto mamara otra leche que non era tan buena» (323).

En el esquema del relato una enfermedad del ama interrumpe el amamantamiento deseado, sin que se pueda evitar la «contaminación», por lo que las cualidades de un nodriza imprevista pasarán al niño.³⁹ Incluso estilísticamente se aprecia una correlación significativa: «que siempre cuydaria»... «que siempre ternia que». En la primera fase las condiciones positivas no solo dependen de la leche - «muy gran partida dello»-; para los aspectos negativos no hay paliativo posible: todos se atribuyen a la nodriza.

Por otra parte, su madre lo amamanta durante algún tiempo, estableciéndose la correlación lactancia y amor. El ama elegida, a su vez, se singulariza por sus pertenencia a un estamento determinado por vía paterna -hija de Diago Gomes-, y por la cualidad primordial del padre, «mucho onrado». No se dice nada de las condiciones físicas ni espirituales de la nodriza, pero implícitamente se establece la equiparación entre cualidades y linaje. De la tercera mujer desconocemos su ascendencia, pero por omisión y contraste podemos deducir que no debía de ser muy señalada.

La historia no deja de ser una exhibición de falsa modestia. Si por vía paterna y por las cualidades de su nombre propio se relaciona con los designios de la divinidad, su condición humana puede ser la de un hombre lleno de imperfecciones. Sin embargo, cualesquiera que tuviera no serán atribuibles ni a su linaje ni a su condición, sino a un ama de la que desconocemos su nombre. La herencia ha sido perfecta y la imperfección proviene de causas externas. Tampoco él se alaba, puesto que se lo ha dicho su madre. La mayor genialidad de este pensamiento tan tradicional ha consistido en la compleja técnica utilizada para hablar de sí mismo como ente de ficción.

En definitiva, las cualidades espirituales se transmiten a través de la lactancia y pueden condicionar apriorísticamente la vida de una persona. No resulta extraño, pues, que de los pocos datos dedicados a la niñez en las obras literarias medievales, en ocasiones, el amamantamiento ocupe un lugar preeminente. Nos encontraríamos ante dos aspectos interrelacionados de los que todavía se encuentran huellas en la cultura popular española: a) amantamiento y grupo social; b) amamantamiento y conducta.

La elección del ama viene determinada por su linaje, teniendo en cuenta además que posteriormente pueden establecerse relaciones «familiares», entendidas en un sentido amplio, entre el ama y sus allegados y el niño. Todavía es habitual la frase hermano de leche en determinados contextos, aunque la desaparición de las nodrizas conlleva la extinción del uso vital del término. El mismo sistema de parentesco se refleja en el *Libro de las armas* de don Juan Manuel: «Alfonso García, un cavallero que me crio, que era mucho ançiano et se criara con mio padre et era su hermano de leche» (122).

La idea de las cualidades transmitidas a través de la lactancia se atisba en el siguiente refrán: «lo que en la leche se mama en la mortaja sale», recogido por el Marqués de Santillana,⁴⁰ de la misma manera que la frase «mamarlo en la leche» se atestigua en los más diversos contextos.⁴¹ Como es natural, estos hechos son comunes a otras culturas como se comprueba en numerosos textos folclóricos estudiados por E. Cosquin,⁴² una parte de los cuales, en su opinión, reflejaban ritos de adopción a través del amantamiento, por poner un ejemplo. Sin embargo, las coincidencias entre el pensamiento «primitivo» y el medieval son notorias en multitud de aspectos, con una diferencia fundamental, a juicio de C.S. Lewis: en los escritores medievales se interpone una cultura libresca.⁴³ Aceptando la hipótesis podríamos pensar que dicho modelo deberá ser biológico.

Los médicos antiguos, medievales y modernos consideraban generalmente que la leche no era más que la sangre de la madre, una sangre particularmente pura y cocida. Cuando la mujer amamantaba pensaban que todo el excedente de su sangre era transformado en lugar de ser periódicamente evacuado.⁴⁴ Y si en la cultura grecolatina encontramos testimonios de este pensamiento,⁴⁵ se trasvasa también a los textos literarios. Aulo Gelio en sus *Noches Áticas*, 12,1, nos da una de las explicaciones más significativas, que retomó Luis Vives:

Y aún tiene la misma natura otra destreza muy grande: que aquella sangre de que formó e hizo y mantuvo la criatura en el vientre de su madre, en nasciendo el hijo, se muda en blanca leche y viene derecho a los pechos a darle el mantenimiento acostumbrado. Por donde algunos vinieron a inferir y con mucha razón, que según la fuerza de la simiente haze mucho al caso, y es parte principal para que los hijos tengan una disposición o otra y que sean feos o hermosos (...), lo mismo dize que haze la leche: assí en las partes del ánimo como en las del cuerpo, y esto no solo acaesce y se halla en los hombres más aún en los animales brutos.⁴⁶

Argumentos similares encontramos en textos médicos medievales,⁴⁷ pero elegí un testimonio de Bartolomeus Anglicus que recoge ideas no muy originales pero tuvo una gran difusión, y quizás su obra la manejara don Juan Manuel:⁴⁸

La leche es sangre cocha e digerida e no corrompida. Ca quando el niño que es en la madriz no puede ser criado por el ombligo a causa de su grandeza, natura le tiene aparejado leche hecha de la sangre menstrual e le embia a las tetas do es digerida e cozida e ende por la vitud del color se transforma en candor o blancor.⁴⁹

Los mismos planteamientos perviven a lo largo del tiempo, y así Cobarruvias define la leche como «el jugo de la sangre cozida que naturaleza embía a las tetas de la hembra», aunque en el *Diccionario de Autoridades* apreciamos un cambio importante: «Los Antiguos llevaban que la leche se hacia de la sangre, pero la mayor parte de los modernos assegura ser chylo puro».

La equiparación entre sangre y leche nos explica desde un modelo «científico» los problemas planteados, sin que deje de ser por ello una superposición ideológica. En una sociedad estamental, inmovilista y jerarquizada, la mezcla de personas de distinto grupo social y religioso puede acarrear situaciones conflictivas. Significativamente, mediante la leche de María se incluirán en la misma comunidad de creencias algunos infieles o serán curados algunos enfermos pecadores. Alejandro anunciará sus cualidades nobles al elegir a su nodriza. Don Juan Manuel, como ser humano, no podrá evitar mamar leche de distinto rango y calidad que la correspondiente a su linaje, lo que explicará, en su exposición, sus posibles defectos.

Más problemático podía resultar el amamantamiento de personas de distintas razas y creencias. De la misma manera que en el caso de Moisés, literariamente los padres paganos de Floire confían en la madre cristiana de Blancaflor para educar a su hijo, pero no para amamantarlo, pues para tal fin eligen a una pagana.⁵⁰ En la realidad histórica, las Cortes de Valladolid de 1258 «tienen por bien que ninguna christiana que non crie fijo de judio nin de moro, nin judia nin mora que non crie christiano ninguno, e la quelo fiziere que sea a merçed del Rey», ideas semejantes a las expresadas en las Cortes de Jerez de 1268: «ninguna judia nin mora non crie asu leche fijo de christiano nin gela de; la quelo fisiere sea mi sierva, e el preçio que valdria sy se vendiere que de yo la meytad al acusador».⁵¹

La noción de que cierta comunidad social se produce por la leche mamada se halla expresada en griego en una palabra usada por Aristóteles al comienzo de la *Política*. Los habitantes y naturales de una aldea, como hijo e hijos, en una organización gentilicia, son los que han mamado la misma leche: homogalactes.⁵² Se podría pensar que el tema resulta anacrónico en la literatura del XX. El poema de Miguel Hernández «Sentado sobre los muertos», recogido en *Vientos del pueblo*, en su tercera estrofa dice así:

Acércate a mi clamor
pueblo de mi misma leche,
árbol que con tus raíces
encarcelado me tienes,
que aquí estoy yo para amarte
y estoy para defenderte
con la sangre y con la boca
como dos fusiles fieles.

Notas

1. Los textos se citan, respectivamente, por las siguientes ediciones: ed. de C. García Turza, Logroño, Colegio Universitario de la Rioja, 1985; W. Mettmann, Coimbra, Acta Universitatis Coninbrigensis, 1959-1972, reed. en Vigo, Xerais de Galicia, 1981, 2 vols., con indicación de número y versos; D. A. Nelson, Madrid, Gredos, 1979; *Obras Completas*, t. I, ed. de J. M. Blecua, Madrid, Gredos, 1981.
2. Las destacaron M. Chaves y T. Labarta de Chaves, «Influencia de las artes visuales en la caracterización de la Virgen en *Los Milagros de Nuestra Señora*», *Berceo*, 94-95 (1978), p. 96, mientras que las pasa por alto J. M.^a Caamaño Martínez, «Berceo como fuente de iconografía cristiana medieval», *BSEAA*, XXIV-XXXV (1969), 177-193.
3. M. Trens, *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*, Madrid, Plus Ultra, 1947, 368 y ss.
4. El ejemplo más antiguo que conozco remonta a Homero, *Iliada*, XXII, 80 y ss. Con otro carácter, la madre solicita piedad a su hijo con los pechos fuera para evitar su muerte en *Las Coéforas* de Esquilo, 897 y ss., y se retoma en *Electra* de Eurípides, etc.
5. Véase M. R. Lida de Malkiel, *La originalidad artística de La Celestina*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 500, nota 16, sin que me interese entrar en sus últimas deducciones.
6. C. Klapisch, «Attitudes devant l'enfant», *Annales de Démographie Historique*, 1973. *Enfant et sociétés* (en adelante *Annales*, 1973), p. 66. No coinciden las fechas dadas por otros historiadores, dependiendo de la perspectiva elegida, como sucede con J. L. Flandrin, «L'attitude á l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale», *Annales*, 1973, 143-210, o con Lloyd DeMause, «La evolución de la infancia», en *Historia de la infancia*, Madrid, Alianza, 1982, 15-82, con abundante información bibliográfica.
7. Ed. de R. Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, t. II, p. 734b.
8. Retomo argumentos de L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 137-138.
9. P. Lain Entralgo, *Enfermedad y pecado*, Barcelona, Toray, 1961, p. 18. A su vez, Cristo se había presentado a sí mismo como médico y sanador de los pecados y de los hombres. La metáfora medicinal va ganando eficacia y a mediados del siglo III son temáticamente tratados el pecador y el pecado como si fueran un enfermo y una enfermedad. *Ibidem*, p. 58.
10. Según L. Gil, ob. cit., p. 105, en el mundo clásico las enfermedades que suelen enviar los dioses como castigo individual se reducen a tres: la lepra, la ceguera y la locura. Teniendo en cuenta que al «clerizón» (404) le entra el frenesí, nos encontramos ante el mismo ámbito cultural.
11. Véase F. Contreras y R. Miquel, *Historia de la lepra en España*, Madrid, 1973, p. 32.
12. *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1928, M. Trens, ob. cit., p. 457 y ss. La versión modernizada de J. Filgueira Valverde' Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa María*, Madrid, Castalia, 1985, tiene valiosos comentarios sobre el tema, esp. pp. 101-102. La cita de San Pablo corresponde a I, *Cor*, 3, 2, «lac vobis potum dedi».
13. Según H. Graef, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, Herder, 1968, p. 139, «con la creciente devoción a la *theotokos*, sobre todo en el Oriente cristiano, apareció también el culto de sus reliquias. Desde mediados del siglo VI, era venerado su velo...»
14. Según S. de la Voragine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Forma, 1982, L. 1 p. 361a, «en cuanto el hacha cayó sobre el cuello del mártir (San Pablo), de la herida brotó primeramente un abundante chorro de leche». Lo mismo sucede con Santa Catalina, *ibidem*, vol. 2, p. 772a, Santa Martina de Roma y San Pantaleón. Véase L. Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, PUF, 1958, t. III, II, p. 918 y t. III, III, p. 1024.
15. Véase L. Reau, ob. cit., III, I, p. 209-210. El Milagro se extiende a San Agustín, Fulbert de Chartres, Dominique y Alain de la Roche y Santa Catalina de Ricci.
16. Ed. de A. Rey, Bloomington, Indiana, Indiana University, 1952, pp. 55-56.
17. T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte, Alfonso X el Sabio, *La historia novelada de Alejandro Magno*, ed. de., Madrid, Univ. Complutense, 1982, p. 12. Las citas de la obras remiten a esta edición.
18. *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*, London, Methuen & Co., p. 179. Por otra parte, «it may be added that although several of the incidents are such as have happened to many historical heroes, yet I have not found an undoubtedly historical hero to whom more than six points can be awarded, or perhaps seven in the case of Alexander the Great», p. 189.
19. H. Frankfurt, *Reyes y Dioses*, Madrid, Alianza Ed., 1983, pp. 57 y 68-69.
20. Véase Pseudo Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, trad. prólogo y notas de C. García Gual, Madrid, Gredos, 1977, p. 22.

21. «Las infancias de Moisés y otros tres estudios. En torno al influjo de Josefo en la literatura española», *RPh*, XXIII (1970), p. 439.
22. En la recensión A del Pseudo Calístenes, ed. cit., p. 47, n. 11, Nectanebo «se transformará en el cornudo Amón, en el vigoroso Heracles y en Dionisio, el portador del tirso». Para el tema, véase J. P. V. D. Balsdon, «The 'Divinity' of Alexander», *Historia*, I (1950), 363- 388; A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 134-144; P. Langer, «Alexander The Great at Siwah», *The Ancient World*, IV, 3 (1981), 109-127, y las referencias dadas por Ch. Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dell'antiquità al Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia Ed., 1978, pp. 28-29. Para el texto español, I. Michael, *The Treatment of Classical Material in the Libro de Alexandre*, Manchester, Un. Press, 1970, pp. 33 y ss.
23. R. Willis, *The Debt of the Spanish Libro de Alexandre to the French Roman d'Alexandre*, Elliott Monographs, 33, 1935 (reimp. en New York, Krauss, 1965), pp. 10 y ss.
24. Véase M.M. MacLaughlin, «Supervivientes y sustitutos: hijos y padres del siglo IX al siglo XIII, en *Historia de la infancia*, cit., p. 145 y ss.
25. P. Navarro Utrilla, «Lactancia mercenaria: otra expresión de la doble moral burguesa», *Asclepio*, XXXIV (1981), 33-70, traza una síntesis histórica del problema en sus grandes rasgos.
26. Véase *Gynaecia Muscionis*, en Sorani, *Gynaeciorum*, ed. de V. Rose, Lipsiae, B.G. Teubner, 1882, I, 89 y I, 90. Para su influencia medieval, véase J.-N. Biraben, «La médecine et l'enfant au Moyen Âge», *Annales*, 1973, p. 73.
27. Ed. de A. Arjona Castro, Córdoba, Diputación Provincial, 1983.
28. Trotula de Ruggiero, *Sulle malattie delle donne*, trad. de M. Nubié y A. Tocco, Torino, Ed. La Rosa, 1979.
29. Se incluye junto con el famoso *Lilio de Medicina*, en Sevilla, M. Ungut y S. Polono, 1495.
30. Ed. con las glosas de Gregorio López, Salamanca, A. de Portonariis, 1555 (fascímil en Madrid, BOE, 1974).
31. Ed. de A. G. Solalinde, Primera parte, Madrid, 1930, p. 299b.
32. «Las infancias de Moisés», art. cit., p. 415. F. Josephi, *Antiquitatum Iudaicorum. Libri XX*, Ludguni, Hos de J. Iuntae, 1546, lib. II, cap. V, p. 39.
33. En la realidad histórica también se producía el caso contrario. Por ejemplo, en el Hospital de En Clapers (Valencia) a finales del s. XIV eran relativamente frecuentes los cambios de nodriza, pero más peculiar resultaba el rechazo sufrido por una niña negra, «Bevenguda, la negra», pues por su color solo duraba unos cuantos días en manos de una misma ama, y al cabo de diez meses había pasado por diez diferentes, clara demostración de un rechazo racial. Véase A. Rubio Vela, «La asistencia hospitalaria infantil en la Valencia del siglo XIV: pobres, huérfanos y expósitos», *Dynamis*, 2 (1982), pp. 176 y ss.
34. Véase E. Gacto Fernández, «La situación jurídica de los hijos naturales e ilegítimos menores de edad en el derecho histórico español», en *L'Enfant (Europe médiévale et moderne)*, Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles Lib. Encyclopedique, 1976, pp. 170-171. Para Francia, véase A. Lefebvre-Teillard, «L'enfant naturel dans l'ancien droit français», en *L'Enfant*, ed. cit. pp. 251-269.
35. Véase I. Michael, ob. cit. p. 34.
36. J. E. Gillet, «El personaje autónomo en la literatura española y europea», en A. y G. Gullón, *Teoría de la novela (Aproximaciones hispánicas)*, Madrid, Taurus, 1974, 273-285.
37. M. R. Lida de Malkiel, «Tres notas sobre don Juan Manuel», en *Estudios de Literatura española y comparada*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, pp. 118 y 119.
38. Véase A. Giménez Soler. *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*, Zaragoza, 1932, p. 1.
39. Frente al caso de don Juan Manuel, en *La Gran Conquista de Ultramar*, la madre de Eustacio, al ver que su hijo había sido amamantado ocasionalmente por otra persona, puso al niño sobre una colcha y «tráxolo tanto a derredor rodando, fasta que le fizo echar la leche por la boca. E entonces tomólo e fizolo colgar por los pies, e estuvo así colgado fasta que ovo bien echado toda la leche que mamara», ed. de L. Cooper, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979, t. I, Lib. I, cap. CL, p. 300. A su vez, como me recuerda y estudia Rafael Beltrán en sus tesis de doctorado en curso de realización, en el *Victorial*, la madre de Pero Niño, al ver que su hijo había mamado leche ajena, «hízolo meter en un manto, e traerlo a una parte e a otra; e tanto fizo, hasta que le hizo lançar la leche, de lo qual dizen que fue no tan sano de allí adelante», ed. de J. de M. Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 62.
40. *Refranero*, ed. de M. J. Canellada, Madrid, Novelas y cuentos, 1980, p. 119.
41. Uno de los más curiosos corresponde a una glosa de Gregorio López a la *Partida* II, VII, III, ed. cit.: Facit illud vulgare proverbium, mamolo en la leche, quod Adagium adducit Cicero in libro tertio Tuscula. questio. ibi ut pene cum lacte nutritis errorem fuxisse videamur.
42. *Etudes folkloriques*, Paris, H. Champion, 1922, pp. 199, y ss. Según A. Bouhdiba, *La sexualité en islam*, Paris, PUF, 1979, p. 26 «les mêmes empêchements au mariage sont créés par l'allaitement entre les nourrisson d'une parte et d'autre parte la nourrice et toute sa famille. Les nourrissons d'une même nourrice sont considérés como frères

et soeurs mêmes s'ils n'ont pas tété ensemble. On attribue au Prophète cette parole: «Les interdits du lait son identiques aux interdits su sang».

43. *La imagen del mundo*, Barcelona, Bosch, 1980, p. 1 y ss.

44. J.-L. Flandrin, art. cit. pp. 182-183.

45. Según A. Arjona Castro, ob. cit. p. 117, «Galeno, Libro sobre el Torax (K. VII), asevera que cuando por algún motivo no llegan al útero las sustancias del mestruo corren hacia las mamas y por ello las mujeres que dan el pecho no tienen menstruación y si la tienen es de poca cuantía».

46. J. L. Vives, *Instrucción de la muger christiana*, trad. de J. Justiniano, Caragoça, G. Cocci, 1539, fol. CXV r y v.

47. 'Aib Ibn Sa'id, *El libro de la generación del feto...*, ob. cit. p. 111, dice que «cuando el niño nace sube la sangre de la madre que le había alimentado hacia las mamas». Para el cirujano Guy de Chauliac, *Guido en romance*, Sevilla, M. Ungut y E. Polono, 1493, I, 2a, 7, «la leche era hermana de la mestrua. Donde según un mesmo tiempo non contesçe que se fagan las mestruas perfectamente, y dar leche la muger o amamantar». Retomo el dato de la tesis de licenciatura inédita de A. Martínez i Vidal, *La terminología anatómica en el Tractat o Llibre primer de les dues primeres versions impresses, catalana i castellana, de la Chirurgia Magna de Guy de Chauliac*, Valencia, junio, 1980, pp. 636-36, a quien agradezco su amabilidad.

48. M. R. Lida de Malkiel, *Tres notas...*, art. cit., p. 113.

49. Bartolomeus Anglicus, *El Libro de proprietatibus rerum*, trad. de Vinçente de Burgos, Tholosa, Henrique Meyer, 1494, lib. XIX, cap. LXII, fol. 303 v.

50. *Le conte de Floire et Blancheflor*, ed. de J.-L. Leclanche, Paris, Honoré Champion, 1980, vv. 117 y ss. «Une paiienne l'alaitoit, /car lor lois l'autre refusoit», vv. 183-184. Para una visión general del amamantamiento en la literatura francesa, véase D.D. Berkvam, *Enfance et maternité dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, H. Champion, 1981.

51. Retomo sólo ejemplos del XIII de las *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla* publicadas por la Real Academia de la Historia, t. I, Madrid, ed. Rivadeneyra, 1861. pp. 62 y 77, respectivamente. No he podido consultar el libro de Ruiz Moreno, *La medicina en la legislación medieval española*, Buenos Aires, 1946, pero me han sido útiles los datos de L. S. Granjel, *Historia de la pediatría española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1965, esp. pp. 15-22.

52. J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978, p. 480.