

La experiencia ginecológica y obstétrica en la literatura en inglés antiguo: *Metrical Childbirth Charms* como voz femenina.

Almudena Nido (almudena.nidoh@gmail.com)

Con el presente artículo se ofrece una breve aproximación al posible conocimiento ginecológico y obstétrico en el período anglosajón a través de una revisión general de fuentes arqueológicas, históricas y culturales sobre el parto y la fertilidad femenina en la época anglosajona. Se recogen así los temas principales y aspectos relevantes para el análisis de los denominados *Metrical Birthing Charms*, donde se puede ver la experiencia femenina como elemento característico de esta muestra de poesía vernácula con fines terapéuticos. Esto podría favorecer una visión más amplia dentro de la literatura del inglés antiguo que incluya aspectos relevantes de la posición de las mujeres y de su expresión a nivel cultural, y que ponga en valor, dada la similitud de los encantamientos de la tradición métrica vernácula con la poesía en inglés antiguo, la presencia de una voz femenina en ellos en la circunstancia de la gestación y parto. Con este compendio se pretende facilitar los análisis y comparaciones con posibles contextos altomedievales del contexto europeo de expresión oral femenina y cómo han podido transmitirse y modificarse en la tradición escrita, para favorecer la interdisciplinariedad desde la literatura en inglés antiguo con una perspectiva de género.

Tradicionalmente se ha analizado la posición de la mujer en la sociedad germánica partiendo de la diferencia con respecto a la mujer cristiana antes de la expansión del cristianismo, resaltando así su estatus legal dentro de la comunidad guerrera que contrastaría después de la expansión del cristianismo con el énfasis que se da exclusivamente a la fertilidad y su función reproductora (Crespo García, 2015: 107). Esto sería común también en la tradición escandinava debido a la importancia que se le otorga en las sagas y relatos fundacionales legendarios a la fertilidad positiva que propicie linajes exitosos (Olley, 2018: 49). Dada la escasez de materiales y fuentes se definió la experiencia vital femenina en la época anglosajona posterior a la adopción del cristianismo desde una maternidad exclusivamente espiritual, alejada de la realidad física y del cuidado y crianza dentro de la comunidad, hasta que se

propusieron estudios feministas que reanalizaran la experiencia femenina y buscaran indicios de una maternidad física (Dockray-Miller, 2000).

Según se desprende del análisis arqueológico e histórico de las prácticas funerarias del período anglosajón, la muerte derivada de complicaciones del parto y postparto era común (Sayer & Dickinson, 2013a: 290) y se podía dar por anomalías mecánicas en la presentación del feto, infección o pérdida sanguínea incompatible con la vida. Debido a la fragilidad de los restos de fetos e infantes no es posible establecer siempre una relación o causa clara en las circunstancias de la muerte, pero ejemplos significativos ilustran las situaciones de riesgo obstétrico que podían suceder durante la época anglosajona, como el de la tumba 57 del cementerio de Oakington (datado del 450-700) que contiene los restos de una mujer de entre veinte y treinta años, con la presencia del feto *in situ* atravesado en la parte interior de las caderas de la madre. La causa de este fallecimiento debió de ser una complicación obstétrica que, incluso para la medicina moderna del siglo XXI, sería una emergencia médica y un parto de riesgo (Sayer & Dickinson, 2013a: 290). De hecho, los enterramientos dobles, aquellos en los que se hallan restos de lo que se interpreta como madre e hijo, constituyen una forma de enterramiento común en el período anglosajón (Sayer & Dickinson, 2013a: 290) y reflejan la práctica cultural funeraria de la época anglosajona de dejar el feto o neonato en posición, práctica que no se continúa en la Edad Media al separar por canon litúrgico a aquellos que no habían participado del sacramento del bautismo (Sayer & Dickinson, 2013a: 290). En el relato arqueológico este tipo de hallazgos funerarios pueden mostrar una multitud de aspectos a tener en cuenta, desde la desde la conexión entre muerte y potencial fértil (Sayer & Dickinson, 2013a: 290), la posibilidad de solapamiento en las prácticas funerarias en la época anglosajona (Sayer & Dickinson, 2013a: 291), el uso simbólico del neonato o infante (Sayer & Dickinson, 2013a: 290) o la disposición de los restos para establecer un estatus que aluda al poder social y a la identidad de la comunidad ligada a la fertilidad femenina y a la dimensión del espacio social (Crawford, 2007: 89), o la supuesta dependencia de la mujer a la identidad otorgada por su condición de fertilidad truncada en una recreación *in media res* de una maternidad fatídica y de un estado vital liminal dentro de la comunidad (Batten, 2022: 148). No obstante, estos restos evidencian la innegable realidad de que la fertilidad femenina era y seguiría siendo un factor

significativo en la mortalidad femenina en todo el período altomedieval (Sayer & Dickinson, 2013a: 291-294).

La sociedad medieval no era ajena a este peligro. Las fuentes escritas que han perdurado de la época altomedieval a nivel europeo muestran que, dentro de la experiencia vital de las mujeres, el parto y sus vicisitudes ocupaban un lugar importante para la cultura, escenificado precisamente en el número de rituales, terapias y encantamientos que se registraron durante todo el período medieval (Jones & Olsan, 2015: 432) y que reflejan la ansiedad a nivel cultural que despertaba el parto como crisis vital (Nelson, 1985: 3).

En el caso de la sociedad anglosajona, aunque el papel social de las mujeres en la época está marcado por su fertilidad, se pueden ver intentos por legislar, restringir y controlar la fertilidad femenina en las leyes del período anglosajón que regulan las relaciones sexuales según el estatus social de la mujer y del hombre, la posibilidad de adulterio y consecuencias del cambio en la propiedad en caso de viudedad o disolución del matrimonio (Sayer & Dickinson, 2013a: 293-294). Por medio de estas estrategias culturales se recoge la legitimidad de la fertilidad femenina dentro de una paternidad identificable y se desplazaba, a su vez, con estas reglas sociales la fertilidad femenina a la edad adulta, a la franja de edad con menos peligros y complicaciones durante la gestación y el parto (Sayer & Dickinson, 2013a: 294). También se visibiliza la movilidad femenina que está directamente vinculada a su fertilidad, al establecer cómo y con quién se criarán los hijos según la edad y condición de la mujer, así como la legitimidad de la herencia paterna (Sayer, 2014: 97-98). Se establecen comunidades de intercambio ritual y social mediante el matrimonio y el parto, al darse la posible preferencia de la mujer por sus propios familiares no solo en caso de viudedad, también en cuanto a cuidados de la parturienta y neonato por la tribu materna y sus parteras (Sayer & Dickinson 2013a, 2013b), circunstancia que también se dan en toda la época medieval. Salvo casos de complicaciones graves que implicaran salvar la vida del feto o de la madre en los que intervendría un médico o *shaman*, el parto y su desenlace eran una labor eminentemente colectiva de mujeres versadas en conocimiento práctico (González Hernando, 2010: 101-102).

Dentro de los tratados médicos medievales hay un amplio repertorio de remedios y rituales, sin distinción de origen, para situaciones específicas del

parto y postparto, constituyendo un género médico en sí y demostrando que se consideraba la posibilidad real de la muerte durante la gestación y el parto, ya fuese de la mujer, feto o neonato, e incluso de ambos (Alberts, 2016: 289) y la conciencia de la fragilidad del cuerpo materno (Olley, 2018: 47).

Destaca el uso de mártires y santas como protectoras. Esto reconoce el dolor del parto y la necesidad de protección, como la leyenda de St Margaret (patrona del parto desde el siglo IX) que se recoge en varias versiones, como en *The South English Legendary* (colección de textos hagiográficos, datada de los siglos XIII al XV), y que busca transmitir protección y reconfortar tanto a los bebés como a las madres en el dolor del parto especialmente a aquellas que se encomiendan a la santa y tengan en su poder una reproducción de la leyenda. Ya en una versión latina de su leyenda del siglo X en circulación también en una traducción en inglés antiguo (Corpus Christi College MS 303 y British Library MS Cotton Tiberius Aiii) el propio manuscrito actuaba como talismán para el parto (Alberts, 2016: 307). La leyenda y los relatos de la vida de St. Margaret se usaban para proteger y aliviar a la parturienta, apelando a Dios para que el parto trascurriera con seguridad al tiempo que con esos amuletos e invocaciones se hacía presente a la santa en el mismo espacio del parto (Alberts, 2016: 289). La invocación de figuras femeninas intercesoras durante el parto (como la invocación de las madres) se convierte en un rasgo común de los remedios medievales, así como la invocación del verbo hecho carne del Ángelus, el nacimiento de la Virgen, la exhortación *exit foras, Christus vincit* y la petición de intercesión de figuras místicas como los arcángeles, o figuras bíblicas que protagonizaron partos milagrosos o resucitaron, como el caso de Lázaro, y artilugios como los *birthing girdle* que eran trozos de tela para anudar o poner en contacto con el cuerpo de la mujer de parto con un mensaje escrito, las reliquias e imágenes para imponerlas sobre el cuerpo de la mujer y asistir en la experiencia femenina allí donde la autoridad y discurso masculino no están interviniendo de manera oral o física (Jones & Olsan, 2015: 421). Estos elementos religiosos no actuaban con exclusividad, sino que se mezclaban conocimiento científico de propiedades terapéuticas de alimentos y plantas con encantamientos que aceleraran el proceso de parto, así como la creencia religiosa, oración y plegaria y elementos basados en la tradición vernácula oral.

La transmisión y recopilación del conocimiento médico para las circunstancias del parto en forma de encantamientos, rituales y fórmulas médicas revelan la expectativa y peligros propios de esa circunstancia para las mujeres, pero también incumbe a los agentes sociales y culturales que recopilaban el conocimiento al trasvasarlo a la tradición escrita del manuscrito, y que en muchos casos también preservaban la ejecución y oralidad del mismo (Jones & Olsan, 2015: 431-433). Esto muestra la preocupación a nivel social y cultural por la parturienta (Alberts, 2016: 305) y la importancia que se daba al parto como posible crisis en la salud a nivel social que llevaba a la recopilación de diversos rituales y conocimientos en manuscritos (Jones & Olsan, 2015: 433) en un empeño colectivo por dar respuesta a las dificultades del embarazo y parto (González Hernando, 2010: 92). Es de notar que se prestaba más atención, a juzgar por la gran variedad de remedios y textos recopilados sobre problemas específicos derivados del estado, a la gestación y al parto que a la concepción (Jones & Olsan, 2015: 431-432). Esto podría deberse en parte a la peligrosidad asociada al parto y a la preocupación por el dolor del parto en la época medieval (Harris-Stoertz, 1996: 102), al unir la experiencia de la mujer en el parto con el sacrificio de Cristo en la cruz (Alberts, 2016: 289), al tiempo que se buscaba ayudar a las mujeres en el lance y aliviar tanto el sufrimiento físico como emocional y así asegurar su supervivencia (Harris-Stoertz, 1996: 102) con remedios que aliviaran el dolor (Alberts, 2016: 305) y un considerable repertorio de reliquias, fórmulas herbales y medicinales que formaban parte de una larga tradición de recopilación médica y colectiva (Alberts, 2016: 289, 305-306; Skemer, 2010: 239). Si bien el conocimiento médico medieval consideraba el dolor en el parto como algo esperable y necesario para el alumbramiento, esto no se debía exclusivamente a la asociación religiosa con el pecado original de Eva, sino a la necesidad de mantener las contracciones uterinas para garantizar la correcta expulsión del feto según las creencias médicas del período (Cohen, 2009: 102).

Queda muy poco material médico de la época anglosajona. Los análisis han demostrado que los conocimientos y remedios médicos de esta época que se encuentran principalmente en los manuscritos de *Lacnunga* (British Library MS Harley 585) y *Leechbook* (British Library Royal MS 12DXVII) se enmarcan dentro de la tradición clásica del conocimiento científico de la Antigüedad, al

recoger en parte fuentes de la tradición mediterránea, si bien los manuscritos anglosajones constituyen en sí un palimpsesto en el que se mezclan no solo las tradiciones grecorromana y germánica, también la oral y la escrita y la cristiana y pagana (Weston, 1995: 279; Cameron, 1993: 42; Buck, 2012: 468), así como la transmisión de distintas prácticas médicas y creencias germánicas que acabaron perdiendo su contexto pagano (Buck, 2012: 477). Aunque muestran elementos de naturaleza variada y la combinación de aspectos claramente germánicos (Cameron, 1993: 42), los tratados, fórmulas, encantamientos y conocimientos populares de la época anglosajona han sido considerados por los críticos como copias del conocimiento clásico, supersticiones y nociones de magia y se asumió que no tenían efectividad médica probada (Cameron, 1993: 2) ya que se asoció la medicina antigua y su conocimiento de manera exclusiva a la tradición mediterránea clásica y su renacimiento en los siglos X y XII con la diseminación del conocimiento desde centros universitarios laicos, en el caso de la ginecología y obstetricia con el tratado de *Trotula* de Salerno (del siglo XII) que se siguió usando y traduciendo durante la Edad media y que contenía conocimiento médico sobre la salud femenina más allá de los eventos del parto, aportando así nociones sobre cómo suplementar la alimentación para remediar así síntomas del embarazo, así como el tratamiento de las complicaciones del parto hasta el puerperio (Alberts, 2016: 305).

Por lo tanto, los manuscritos médicos de la época anglosajona fueron analizados y evaluados exclusivamente como fuentes de estudio de los elementos paganos y mágicos, ya desde la época Tudor cuando los primeros historiadores buscaban en estos documentos literarios e históricos la evidencia de la posición de la iglesia inglesa en su forma primitiva frente al poder de Roma (Cameron, 1988: 191). En los siglos XVIII y XIX se usaron para argumentar a favor de la superioridad germánica y encontrar en ellos los restos de un paganismo teutónico que había entrado en conflicto con el cristianismo y en el siglo XX para atestiguar la influencia y expansión del conocimiento clásico y cristianismo y la supervivencia residual del paganismo (Cameron, 1988: 191). Así, incluso en el siglo XX, autores como Charles Singer no veían utilidad alguna en la medicina de la tradición anglosajona de los tratados de *Lacnunga* y *Leechbook*, obviando el hecho de que la intención de estos manuscritos y recopilaciones era transmitir el conocimiento disponible de la época sobre la

materia y en el que se pueden encontrar nociones importantes de conocimiento médico (Riddle, 1985) y conocimiento empírico en cuanto a las reacciones de utensilios de metal y los ingredientes vegetales o minerales (Cameron, 1988: 211) e incluso la viabilidad terapéutica de estos remedios en la época moderna, como se demostró en 2015 al conseguir a partir de la receta del *Leechbook* una mezcla efectiva que puede ser relevante en los tratamientos de las infecciones bacterianas resistentes a los antibióticos modernos en el contexto hospitalario.

Aunque originariamente fueron concebidos como conocimiento médico útil y valioso, tanto como para ser recopilado preservado en manuscrito (Cameron, 1988: 191), es necesario recordar que la estima académica que han suscitado, por ejemplo, los doce *charms* que fueron seleccionados por Dobbie para la publicación de su obra en 1942 por su naturaleza métrica y posible valor artístico como parte de la poesía anglosajona, entre ellos los *Metrical Childbirth Charms*, esto no responde directamente a su estatus en la sociedad anglosajona al encontrarse parte de este conocimiento médico diseminado en los márgenes de otros manuscritos, lo cual puede indicar que no había una separación de conocimientos tan definida como las ediciones modernas pueden transmitir (Garner, 2004: 31), y que en vez de pensar que su forma en manuscrito obedece a un intento por preservar una tradición artística valiosa como la épica, estos ilustran el conocimiento que los anglosajones procesaban, transcribían y consideraban útil (Buck, 2012: 468-469).

Dentro del material médico que se recopiló durante la Edad Media en el contexto inglés para las dolencias ginecológicas y obstétricas, los *Metrical Childbirth Charms* (encantamientos del parto y nacimiento) recogidos en el *Lacnunga* son los más antiguos, con la característica de estar en lengua vernácula, presentar forma métrica y fórmulas poéticas y ser un ejemplo único de voz y agencia femeninas dentro del texto médico al aportar material de procedencia local y al identificar a la voz y autoría de los movimientos, palabras y actos necesarios para el ritual (Jones & Olsan, 2015: 427-428). La palabra *charm* (encantamiento o conjuro, del latín *carmen*, canción) tiene su origen en la tradición francesa, tomada por el inglés medieval para designar las encantaciones, conjuros y hechizos mágicos (derivado del latín *carmen*, canción) es una traducción del término en inglés antiguo *galdor* y se usa para hacer referencia a cualquier fórmula oral usada como remedio y asociada con acciones

ritualísticas que se llevan a cabo en la recolecta de hierbas medicinales o con el paciente presente y eran considerados una parte integral de la medicina anglosajona (Jolly, 1985: 285) y su eficacia estaría completamente basada en su ejecución oral (Weston, 1995: 279). Estos hechizos de la época anglosajona identificados como *charms*, aunque en su mayor parte se elaboraron en una tradición preliteraria y precristiana, son textos de la tradición popular que recogen el ritual o secuencia de acciones, palabras y pasos a efectuar para alcanzar una acción o estado curativo pero que no están directamente relacionados con el conocimiento médico a nivel racional (Buck, 2012: 477). Se enmarcan, por tanto, en la tradición de la magia cristiana de carácter oral y en su forma escrita son de origen monástico y han pasado por el filtro de una autoría masculina y propia de la tradición escrita (Weston, 1995: 279; Flint, 1991). El término moderno *charm*, sin embargo, no llega a recoger la importancia en cuanto a la ejecución y realización del acto oral del *galdor* en inglés antiguo, que implicaría rituales de canto, acción y ritmo (Niles, 1999: 27). El uso del término *encantamiento* en español para designar estos ejemplos de la tradición del inglés antiguo es, así mismo, insatisfactorio por los mismos motivos. Como solución imperfecta se ha optado en este artículo por usar de manera indistinta tanto *charm* como el vocablo español.

Incluso aunque gran parte del conocimiento que ha llegado a nuestros días es incompleto, por lo que se puede deducir del contenido que Cockayne (1865) listaba en su edición del *Leechbook* para la entrada lix del segundo libro que se ocupaban de las dolencias específicamente femeninas tales como las hemorragias, o las complicaciones del parto (Cokayne, 1865: 173) y que ya no aparece en el manuscrito (Nelson, 1985: 8, n.16), es evidente al estudiar los materiales dedicados al conocimiento ginecológico, que la sociedad anglosajona tenía conciencia a la hora de recopilar el conocimiento médico de los factores que podían influir de manera negativa en la salud durante el embarazo. Esto se puede observar en el listado de alimentos a evitar por parte de las embarazadas en Bald's *Leechbook* (Cameron, 1988: 172) y, aunque en cuanto a los remedios para las enfermedades ginecológicas y del parto predominaba la tradición oral, de madres a hijas, al igual que las recetas y conocimientos prácticos del ámbito doméstico (Weston, 1995: 282) (Meaney, 1989), esta preocupación cultural se

puede apreciar en la inclusión de remedios específicos para la gestación y el parto para preservarlos y comunicarlos de forma escrita.

Aunque durante los siglos XIX y principios del XX se buscó enfatizar el carácter pagano, su contraposición al cristianismo (Jolly, 1985: 279) y su posible relación con la tradición de magia y brujería medieval (Stanley, 1975), los encantamientos de la tradición anglosajona se consideraban dentro de su contexto histórico como una expresión cristiana de la visión de la divinidad y su papel en la creación, donde el uso de los elementos paganos refleja la expresión de ese contenido en una tradición anterior (Jolly, 1985: 287). No se considerarían por tanto magia pagana, ya que los encantamientos estarían en una zona intermedia entre la magia y los milagros (Ward, 1982: 3-19; Jolly, 1985: 280) y representan usos legítimos de remedios naturales y liturgia cristiana que activan el potencial de la naturaleza y la fuerza divina para una aflicción reconocida por la tradición germánica como algo de origen invisible y misterioso pero que, al incorporar el ritual cristiano puede ser mejor definida como algo demoníaco y tratada de manera más efectiva. Los elementos paganos de los encantamientos son parte y herramienta de la propia medicina (Jolly, 1985: 289). Es al incorporar los elementos cristianos que se convirtieron en elementos aceptables para la tradición que los usó y recopiló de manera escrita, preservando un conocimiento que se consideraba útil dentro de la sociedad anglosajona y haciéndolo accesible solo al clero para el uso y preservación de este conocimiento (Jolly, 1985: 285). Se observa en muchos casos la prevalencia de la liturgia cristiana, el uso de fórmulas religiosas y el papel del agente religioso como actor de esa magia medicinal que invoca tanto a Cristo como a Woden para enfrentarse a elementos espirituales malignos. También se atisba en algunos encantamientos el combate espiritual la figura del shaman (Jolly, 1989; Weston, 1995: 280; Glosecki, 1989: 14).

Estos encantamientos presentes en los manuscritos médicos se corresponden con remedios naturales dentro de un acercamiento cristiano a la enfermedad (Jolly, 1985: 279), son una mezcla de elementos inseparables, originariamente serían elementos paganos y de conocimiento popular que fueron asimilados en una estructura y práctica claramente cristianas y que reflejan una visión agustiniana tal y como se aprecia en la visión de la homilía de Aelfric (Jolly, 1985: 279-280). La medicina en esta visión reconoce que es Dios el responsable

final de todo fenómeno visible e invisible dentro de la naturaleza y que afecte a la humanidad (Jolly, 1985: 285). Esta visión integra a toda la naturaleza y fenómenos, visibles e invisibles, como parte del orden natural creado y en una expresión del poder creativo del Dios cristiano que se divide entre lo corporal y espiritual, lo visible e invisible (Jolly, 1985: 281). Dentro de esta visión agustiniana la magia es obra del demonio y la antítesis de los milagros que muestran la verdad, gloria y poder del Dios cristiano.

La tradición de los *metrical charms* en lengua vernácula se pierde, aparentemente al menos en la forma escrita, en el período altomedieval al prevalecer el uso de *charms* que incorporan rituales religiosos en latín que incorporan la liturgia y piezas de la homilía ya en el siglo XI que se recopilan en forma escrita incluso en los márgenes de otras obras, como la traducción al inglés de la *Historia* de Bede (Corpus Christi College MS 41, p. 239) (Jones & Olsan, 2015: 430). Los denominados *Metrical Childbirth Charms* aparecen en el *Lacnunga* (MS British Library Harley 585) y han sido editados y traducidos como un solo poema, identificado como “6. For a Delayed Birth” por Dobbie, así como “Against Miscarriage” por Storms (1976). La disparidad de títulos para las ediciones y traducciones en las que se ha incluido no impidió que varios autores sintieran que el título seguía siendo inadecuado (Keefer, 1990: 71) ya que estas opciones, aunque apuntaban a la temática eminentemente femenina del texto, no recogían la totalidad del encantamiento recogido en su forma manuscrita al referirse el escriba a dolencias distintas. Cada estrofa ofrece un remedio para la mujer que quiera tener un hijo sano y, de manera importante, vivo, llevando a buen término el embarazo y evitando los peligros que llevarían a un parto con malformaciones o problemas de nutrición y desarrollo, o la repetición de la muerte del feto para aquellas mujeres que ya han experimentado esta circunstancia.

Esta posible estructura por estrofas llevó a autores como Dobbie (1942: cxxxvi) a defender que se trataba en realidad de tres distintos encantamientos al apreciar que cada estrofa repite la frase identificativa del *charm* y empieza en mayúscula, propiciando así un encantamiento por estrofa (líneas 1-15, 16-20 y 21-31) (Nelson, 1985: 3; Weston, 1995: 282). No obstante, no hay una visión definitiva en cuanto a la unidad del texto y podría usarse en los diferentes estadios de un embarazo (Storms, 1948: 198-199) o ser en sí un catálogo de

encantamientos para ser usados en las distintas circunstancias (Weston, 1985). Si es analizado como un solo encantamiento que recoge todas las circunstancias significativas de las parturientas en la sociedad anglosajona, se consigue una visión en conjunto más adecuada del tema femenino, llegando a denominarlo incluso, como propone Nelson (1985), “A woman’s charm”. Es relevante en este sentido a la hora de definir la naturaleza del texto que el manuscrito recopila, el uso del verbo *afedan* y cómo interpretarlo en cada estrofa. Traducido como las formas latinas de *nutrire*, *cibare*, *alere* o *pascere* en el diccionario de Bosworth-Toller, identifica la circunstancia para la que las instrucciones del encantamiento en cada estrofa se aplicarían, dirigiendo estos remedios específicamente para aquella mujer que no pueda *afedan*. De manera global, el verbo hace referencia a la alimentación y la traducción más seguida para el encantamiento es “to bring up or rear” (Keefer, 1990: 71), no obstante, esta traducción implicaría la repetición del mismo contexto en cada estrofa “For the woman who cannot rear her child”. La traducción completa el significado del verbo para solventar la ambigüedad (Pettit, 2001: 327-331) que introduce el texto posterior donde se puede comprobar que se está haciendo referencia en cada estrofa al contexto de la formación del feto, embarazo y postparto y teniendo en cuenta la percepción crítica de que “afedan” engloba entonces procesos de nutrición y cuidado más allá de la gestación y el parto. Así, Nelson explicita los contextos de cada estrofa, aunque el original en inglés antiguo no ofrece contexto: *Se wifman, se hire cild afedan ne maeg* “The woman who cannot nourish her child in the womb” (línea 1), *Se wifmon, se hyre bearn afedan ne maege* “The woman who cannot bring her child to full time” (línea 16), y *Se wifman, se ne maege bearn afedan* “the woman who cannot nurse her child” (línea 21). Su uso en las tres estrofas alude tanto a la alimentación del feto dentro del cuerpo de la madre como a la lactancia posterior al parto (Buck, 2012: 477) y la magia se usa para propiciar en la madre el mismo poder de nutrición que tiene la vaca con su leche, el río con su corriente y la comunidad a la que pertenece y así pueda alimentar a su hijo, ya sea durante la gestación como después del parto (Buck, 2012: 477, n.14). Aunque se haga una repetición de la misma frase en el encantamiento sería, por tanto, una serie de objetivos similares en un proceso marcado por la progresión desde el útero hasta la lactancia y con el objetivo de potenciar la

habilidad del cuerpo de la madre para *afedan*: alimentar, desarrollar, parir y cuidar del neonato (Nelson, 1985: 3; Keefer, 1990: 71).

Los *Metrical Childbirth Charms* constituyen en sí una categoría femenina debido a su temática dentro del material del *Lacnunga* (Weston, 1995: 282; Nelson, 1985: 4) y es, por tanto, un texto excepcional dentro de la muestra de texto médico de la época anglosajona al pertenecer a la tradición vernácula de métrica, y también a que es la propia paciente la que pronunciará las palabras sanadoras y realizará las acciones, recogándose así en el manuscrito tanto la experiencia como la voz femenina sin aparentes intermediarios en la aplicación del remedio (Weston, 1995: 280). Considerando que el texto está enmarcado dentro de una tradición escrita de autoría masculina que recopila el conocimiento médico, es pues un ejemplo único de voz y agencia femeninas dentro del texto médico al aportar material de procedencia local e identificar claramente a la voz y autoría femenina de los movimientos, palabras y actos necesarios para el ritual mientras se elabora y modifica la propia experiencia femenina (Jones & Olsan, 2015: 427-428), dando voz a la mujer y a la comunidad femenina que se hace responsable de su propia salud al pronunciar las palabras prescritas para sí misma y ejecutar las instrucciones del *charm* (Weston, 1995: 291-292).

El encantamiento representa la realidad del embarazo en la posibilidad de la muerte y permite a la mujer crear una nueva realidad en su cuerpo mediante sus palabras y acciones para afianzar el poder de su fertilidad discriminando y cruzando límites: ya sea por la propia movilidad de la mujer y de su bebé desde el ámbito de los muertos al de los vivos al usar una tumba y la cama para permitir que el feto cruce el límite entre la muerte y la vida; la recreación de una mortaja por el bebé muerto y la transacción de su pena y su recuerdo para sacarlo de la comunidad mediante un mercader; o la apropiación del movimiento y poder nutritivo presente en el medio natural, al recurrir a la fuerza de elementos naturales como la leche de una vaca y la corriente del río para potenciar el poder nutritivo del cuerpo de la madre durante la gestación y después del parto, y el papel de la propia comunidad para alimentar tanto a la madre como al futuro bebé.

Con esta discriminación entre la dolencia y la salud, la debilidad y la fuerza el encantamiento permite a la mujer con la unión de palabras y acciones alejarse de experiencias traumáticas pasadas y confirmarse en las fórmulas mágicas que

ejecuta para acerca a la experiencia que quiere crear (Keefer, 1990: 72-73). La mujer hace así uso del poder de los límites entre lo humano y lo no humano en donde no interviene un elemento sobrenatural perverso, invoca el poder de su propio cuerpo (Weston, 1995: 291-292) y conecta con una tradición de autoridad en un mundo oral que le permite ampararse en su propia voluntad y poder para modificar la realidad dentro de su cuerpo (Jones & Olsan, 2015: 429-430; Nelson, 1985: 5) sin necesidad de que interceda una autoría masculina que medie entre poder y efecto, como sucede con otros encantamientos que hacen uso de la escritura sobre un medio físico que se impone en el cuerpo de la parturienta (por ejemplo, en la tradición en inglés antiguo el *charm* en prosa de “*wif bearn eacenu*” en MS Bodleian Library Junius 85, p.17) ni la intercesión divina de Cristo para exorcizar al feto del cuerpo materno. El énfasis del ritual no está en el exorcismo ni en la identidad de la mujer como recipiente del feto o en la lucha contra elementos supernaturales que controlan la enfermedad o aflicción (Weston, 1995: 291-292), sino que el encantamiento se centra en un experiencia humana y física, real y concreta, y en los remedios para facilitar un desenlace exitoso usando un medio aparentemente pagano o con veladas interpolaciones o referencias cristianas (Keefer, 1990: 72), que aumenten la propia potencialidad del cuerpo femenino, haya o no una posible interpolación a la liturgia cristiana en el texto como apunta Keefer con el posible uso del *Magnificat* cuando la mujer ha de proclamar dentro de una iglesia (Keefer, 1990: 77-78) el nombre de Cristo al sentir al feto con vida: *Christe ic saede, this gecythed* “by Christ, I have said, this is manifested”. Sigue dando voz a la mujer para proclamar su experiencia y realidad, la voz femenina toma la autoría del encantamiento y de la manifestación de su propio poder y cuerpo *thonne ic me wille habban and ham gan* (“then I want to possess myself and go home”) (Weston, 1995: 288).

El recurso a este tipo de remedios en los que no media aparentemente sustancia con propiedades medicinales ni la acción directa de un agente sanador no es tan sorprendente dada la severidad que podían ocasionar los problemas más comunes durante el embarazo y el parto, y las condiciones de vida y dieta disponibles en la época anglosajona (Cameron, 1993). El uso de este tipo de magia de protección (amuletos y encantamientos) no se percibía como incompatible con el uso de oraciones devocionales y fórmulas médicas, usándose de forma conjunta (Alberts, 2016: 306).

En este caso en el *charm* se alude directamente al peligro y a la posibilidad y realidad de la muerte y la fórmula, así como las instrucciones que se han de seguir para realizar el ritual, basándose en la persuasión y autosugestión sobre el poder de modificación y manejo de la realidad siguiendo las instrucciones y realizando los actos lingüísticos prescritos (Jones & Olsan, 2015: 429-430). De tal modo que, como argumenta Cameron (1993) hay un claro beneficio curativo en este tipo de encantamientos que incluso la ciencia moderna asume en sus propios medios (Cameron, 1993: 26) y es que, más allá de las cualidades poéticas que puedan tener los *metrical charms*, estos servirían para calmar y hacer que el paciente deposite su confianza en el conocimiento y autoridad comunales que son los que le dan las instrucciones para propiciar su cura, los que transmiten a su vez, generación tras generación, los poderes del encantamiento que se actualizan con cada ejecución del encantamiento (Cameron, 1993: 157).

Los *charms* en inglés antiguo son muestras de oralidad y mantienen una estrecha relación con la poesía a la que antecederían como forma primigenia de la función poética (Beechy, 2010: 86), manteniendo su papel en la sociedad de la época anglosajona (Garner, 2004: 20) con la salvedad de que en el caso de los *charms* hay un fin práctico terapéutico específico y todos los componentes orales y performativos van dirigidos a ese fin (Olsan, 1999). Esta relación entre *metrical charms* y poesía se cimienta debido a varios aspectos comunes: ambos géneros recogen las fuentes y tradiciones vernáculas y tanto la expresión verbal como la ejecución del acto y lo hacen siguiendo la tradición métrica (Jones & Olsan, 2015: 429-430), tienen una función pragmática de unir elementos del mundo real con la creación del efecto deseado y de la designación de la realidad como creación (Beechy, 2010: 85); ambos géneros movilizan una experiencia poética del lenguaje dada la importancia que se da a las palabras no por su significado exclusivamente sino por su repetición, aliteración, rima, y cualquier recurso retórico y lingüístico que amplía el significado hacia la experiencia y creación del acto (Frye, 1976: 126), el uso de patrones lingüísticos y formas arcaicas que remiten a la propia tradición vernácula (Beechy, 2010: 87).

En el caso de los *Metrical Childbirth Charms*, por medio de la repetición y aliteración dentro de la métrica se enfatiza la diferencia entre la situación actual que vive la mujer y el resultado deseado (Nelson, 1985: 4). La estructura interna

de cada estrofa entrelaza de manera paralela la posibilidad de la muerte neonatal y la vida y permite a la mujer controlar mediante esa oposición el resultado que se quiere evitar (Vaughan, 1983: 199; Bartlett, 1935: 49), gracias a la distancia que establece con los opuestos y usando la transferencia para alejar más el recuerdo de la muerte neonatal y ayudarse del poder de elementos naturales y sociales (Nelson, 1985: 5) y expresando los resultados deseados que se quieren construir mediante el encantamiento.

Teniendo en cuenta la naturaleza oral y performativa de los encantamientos, la forma escrita no es identificativa ni es la configuración de un producto final de la tradición que lo originó, ya que solo actúa como registro, como ayuda en la performance del ritual y encantamiento y refleja decisiones editoriales desde su reproducción en el medio escrito (Garner, 2004: 25).

Gracias a ejemplos de voz femenina como el que representa los *Metrical Childbirth Charms* que constituyen en sí excepciones por la responsabilidad y agencia que se enmarcan como claramente femeninas dentro de la tradición vernácula (Jones & Olsan, 2015: 429-430; Weston, 1995: 281), no se puede descartar la participación de las mujeres en el desarrollo del conocimiento médico en la tradición oral, en la recopilación y preservación de este conocimiento médico, como parte necesaria para la sociedad de la época. Una tradición que persistiría al mismo tiempo que tradición textual masculina, incorporándose y a la vez siendo velada por la sospecha de ser un conocimiento maligno (Weston, 1995: 281). Puede ser tomado como ejemplo de la influencia de la inclusión del género femenino y de las posibles diferencias en la expresión y percepción de los elementos mágicos y médicos, y de la posible negociación cultural de las mujeres en el período anglosajón para ser incluidas en la tradición escrita (Weston, 1995: 293), ya que abre un espacio para la voz y experiencia femenina, aunque es difícil saber el nivel al que las ideas de las mujeres y sus iniciativas formarían parte de la cultura médica literaria ya que esa no se aprecia fácilmente en la forma textual del período anglosajón (Buck, 2012: 469).

A modo de conclusión de esta recopilación de análisis y fuentes sobre los *Metrical Childbirth Charms*, se hace relevante y necesario incluir la más reciente aportación sobre este material de la literatura del inglés antiguo: Batten (2022) postula la evidencia de la separación entre parturienta y comunidad en el *charm* al basarse en la ausencia de mención tanto al marido (más allá de la mención en

la primera estrofa) y de la comunidad. Esta visión del *charm* es relevante por ofrecer discordancia respecto a la visión generalizada que se ha recogido en este artículo ya que para Batten (2022) la agencia femenina que se aprecia destacable en el *charm* al ejercer la propia paciente su sanación y autocuidado es, más bien sintomática de la soledad y liminidad de la mujer cuando se encuentra en estado. La presencia del feto en el cuerpo de la mujer según Batten es alienante para la mujer ya que impide que pueda identificarse dentro de la sociedad anglosajona en categorías estables de feminidad (como esposa, como mujer no sexual o como madre de un bebé) y en caso de ser un intento de fertilidad fallido ejerce una influencia negativa sobre la mujer que va más allá de una liminidad definida como es el intento del *charm* (Batten, 2022: 153). Batten basa esta apreciación en que la mujer embarazada en el *charm* está en soledad, sin aliados en la silenciosa comunidad que la rodea y aísla, y obliga así a realizarse el autocuidado ya que el cuerpo materno (al que Batten se refiere repetidamente como *gravid* de forma relevante para esta asociación que establece en su artículo por su relación con *grave* y la liminalidad en la comunidad) encarna la potencialidad de la muerte al ser su propio cuerpo un "locus of mortality" en diálogo con la tumba (Batten, 2022: 154).

Sin embargo, el propio *charm* invoca la conexión al poder nutritivo de elementos naturales que se superponen al discurso y realidad de la mujer y su sanación se lleva a cabo con la enunciación por su parte de su habilidad para retomar ese poder nutritivo en contextos de comunidad. Así, con '*Christe ic saede, this gecythed*', la mujer declara en el espacio comunal de la iglesia y ante un poder superior la realidad de la vida dentro de ella (porque ha sentido al feto moverse), toma el poder nutritivo del agua del río, de la leche de una vaca para restituir y fomentar las cualidades nutritivas de su cuerpo. Confía en poderes superiores no solo en la materialidad de un sorbo de agua o de leche, o de una comida, sino en el río, en la vaca como símbolo del rebaño y en un hogar ajeno como símbolo de la comunidad que abarca ese poder nutritivo al que se quiere conectar por medio del ritual. Incluso en la realidad de una maternidad fallida en el encantamiento se recurre a la idea comunal ya que tanto el puñado de tierra de la tumba del bebé muerto como el intercambio con el mercader representan un espacio comunal de tránsito y unión entre comunidades.

A la hora de analizar estas imágenes de liminidad dentro del *charm* se ha de considerar también que esos límites que se presentan ciertamente como inestables (en la tumba, en el estado entre vida y muerte en el caso de la parturienta que recurre al encantamiento, o la tumba sobra la que salta) siguen siendo parcelas definidas con algún tipo de contorno que se superpone a la idea de liminidad y no están en un vacío. En este caso están siempre en la comunidad que las contiene. La mujer, aunque embarazada y en un estado inestable y temporal de identidad, sigue dentro de la comunidad porque el propio *charm*—un producto cultural que circula en una comunidad de conocimiento y uso—la incluye: “*Se wifman*”. La existencia misma del *charm* evidencia la inclusión de la realidad del embarazo, del parto y de la muerte y pérdida derivadas de él porque son realidades para las que se ha buscado y recopilado un remedio.

Bibliografía:

- Alberts, A. A. (2016). Spiritual suffering and physical protection in childbirth in the South English Legendary lives of Saint Margaret. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 46(2), 289-314.
- Bartlett, A. C. (1935). *The Larger Rhetorical Patterns in Anglo-Saxon Poetry*. Columbia University Press.
- Batten, C. R. (2021). ‘Lazarus, Come Forth’: Pregnancy and Childbirth in the Life Course of Early Medieval English Women. En *Early Medieval English Life Courses* (pp. 140-158). Brill.
- Beechy, T. (2010). *The poetics of old English*. Routledge.
- Buck, R. A. (2012). Woman’s Milk in Anglo-Saxon and Later Medieval Medical Texts. *Neophilologus*, 96(3), 467-485.
- Cameron, M. L. (1983). The Sources of Medical Knowledge in Anglo-Saxon England. *Anglo-Saxon England*, 11, 135-55.
- Cameron, M. L. (1988). Anglo-Saxon medicine and magic. *Anglo-Saxon England*, 17, 191-215.
- Cameron, M. L. (1993). *Anglo-Saxon Medicine*. Cambridge University Press.
- Cohen, E. (2009). *The modulated scream: pain in late medieval culture*. University of Chicago Press.
- Cockayne, T. O. (1865). *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England, II*. Longman, Green & Roberts.
- Crespo García, B. (2015). La intervención femenina en el desarrollo científico del mundo anglosajón. *Cuadernos del CEMYR*, (23), 105-120.
- Crawford, S. (2007). ‘Companions, Co-Incidences or Chattels? Children and their Role in Early Anglo-Saxon Multiple Burials.’ En *Children, Childhood and Society*, 83–92. BAR International Series 1696.
- Dobbie, E. V. (1942). *The Anglo-Saxon Minor Poems*. Columbia University Press.
- Fell, C., (1984). *Women in Anglo-Saxon England and the impact of 1066*. British Museum Publications Ltd.
- Flint, V. I. (1991). *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton Press.
- Frye, N. (1976). *Spiritus Mundi: Essays on Literature, Myth, and Society*. Indiana University Press.
- García Romano, M. P. (2012). Sanar y dañar en la Baja Edad Media: la medicina, la magia, la brujería y su relación con la sociedad cristiana occidental. TFM, Universidad de Zaragoza. <https://zaquan.unizar.es/record/9172/files/TAZ-TFM-2012-874.pdf>

- Garner, L. A. (2004). Anglo-Saxon charms in performance. *Oral Tradition*, 19(1), 20-42.
- González-Hernando, I. G. (2010). Una lectura médica de las imágenes medievales del nacimiento/A Medical Interpretation of Medieval Birth Images. En *Anales de Historia del Arte* (pp. 91-109). Universidad Complutense de Madrid.
- Grattan, J. H. G. y Singer, C. (1952). *Anglo-Saxon Magic and Medicine Illustrated Specially from the Semi-Pagan Text 'Lacnunga'*. Oxford University Press.
- Grendon, F. (1909). The Anglo-Saxon Charms. *The Journal of American Folklore*, 22 (84), 105-237.
- Griffiths, B. (1996). *Aspects of Anglo-Saxon Magic*. Anglo-Saxon Books.
- Jolly, K. L. (1985). Anglo-Saxon charms in the context of a Christian, world view. *Journal of Medieval History*, 11(4), 279-293.
- Jolly, K. L. (1989). Magic, miracle, and popular practice in the early medieval West: Anglo-Saxon England. En *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict*, 166-82.
- Jones, P. M., y Olsan, L. T. (2015). Performative rituals for conception and childbirth in England, 900–1500. *Bulletin of the History of Medicine*, 89(3), 406.
- Keefer, S. L. (1990). A Monastic Echo in an Old English Charm. *Leeds Studies in English*, 71-80.
- Meaney, A. L. (1989). Women witchcraft and magic in Anglo-Saxon England. En *Superstition and Popular Medicine in Anglo-Saxon England*, 9-40.
- Nelson, M. (1985). A Woman's Charm. *Studia neophilologica*, 57(1), 3-8.
- Niles, J. D. (1999). *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. University of Pennsylvania Press.
- Nöth, W. (1977). Semiotics of the Old English charm, *Semiotica* 19 (1977), 59-84.
- Olley, K. (2018). Labour Pains: Scenes of Birth and Becoming in Old Norse Legendary Literature. *Quaestio Insularis: Selected Proceedings of the Cambridge Colloquium in Anglo-Saxon, Norse and Celtic*, 18 46-77. <https://doi.org/10.17863/CAM.15591>
- Olsan, Lea. (1999). The Inscription of Charms in Anglo-Saxon Manuscripts. *Oral Tradition*, 14, 401-419.
- Olsen, K. (2007). The Lacnunga and Its Sources: The Nine Herbs Charm and Wið Færstice Reconsidered. *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 55, 23-31.
- Pettit, E. (Ed. y Trans.) (2001). *Anglo-Saxon remedies, charms, and prayers from British Library MS Harley 585: The Lacnunga. Volume 1: introduction, text, translation and appendices*. The Edwin Mellen Press.
- Riddle, J. R. (1985). Ancient and Medieval Chemotherapy for Cancer. *Isis*, 76, 319-30.
- Sayer, D. & Dickinson, S. (2013b). Death and the Anglo-Saxon Mother. *British Archaeology*, 132, 30-35.
- Sayer, D. & Dickinson, S. (2013a). Reconsidering obstetric death and female fertility in Anglo-Saxon England. *World Archaeology*, 42(2), 285-297.
- Sayer, D. (2014). 'Sons of athelings given to the earth': Infant Mortality within Anglo-Saxon Mortuary Geography. *Medieval Archaeology*, 58(1), 78-103.
- Skemer, D. C. (2010). *Binding words: Textual amulets in the Middle Ages*. Penn State Press.
- Stanley, G. (1975). *The Search for Anglo-Saxon Paganism*. Cambridge University Press.
- Storms, G. (1976). *Anglo-Saxon Magic*. Norwood Editions.
- Vaughan-Sterling, J. (1983). The Anglo-Saxon *Metrical Charms*: Poetry as Ritual. *Journal of English and Germanic Philology*, 82, 186-200.
- Ward, B. (1982). *Miracles and the Medieval Mind*. University of Pennsylvania Press.
- Weston, L. M. C. (1985). The Language of Magic in Two Old English Metrical Charms, *Neuphilologische Mitteilungen*, 86 (1985): 176-86.
- Weston, L. M. (1995). Women's medicine, women's magic: the old English metrical childbirth charms. *Modern Philology*, 92(3), 279-293.
- Whitelock, D. (1979). *English Historical Documents, Vol. 1, c.500-1042*. Methuen.