*Medievalia,* 52:2, jul-dic, año 2020: 157-178
DOI: https://doi.org/10.19130/medievalia.2020.52.2.171868

# Hagiografía y medicina (I): intercesión de la santidad en el arte médico del *Compendio de la humana salud* (1494) de Johannes de Ketham

# Hagiography & Medicine (I): Intercession of the Sanctity in the Medic Art of the *Compendio de la humana salud* (1494) by Johannes of Ketham

Marcos Cortés Guadarrama
*Universidad Veracruzana*
marccortes@uv.mx

**Resumen**
A través de dos obras latinas, rápidamente traducidas al castellano y publicadas como incunables: el *Flos sanctorum con sus ethimologías* (derivado de la *Legenda aurea*) y el *Compendio de la humana salud* (derivado del *Finis Fasciculi medicine*), el presente trabajo trata de examinar la relación entre la hagiografía y el arte médico de la temprana modernidad. En general, la construcción narrativa del tratado médico del siglo xv —de un marcado providencialismo— ha sido poco atendida, y menos aún cuando se trata de precisar que los aspectos hagiográficos citados en la literatura médica sostienen y refuerzan una serie de conceptos y procedimientos empíricos que buscaban la restitución de la salud. Se analizará que hay una intención premeditada por asentar a ciertas festividades del calendario litúrgico cristiano como momentos claves para la realización del tratamiento de la sangría y del diagnóstico de la enfermedad, mediante el conocimiento del pulso en el cuerpo humano. Finalmente, se apuntará que las referencias hagiográficas de la literatura médica también aluden a una lectura simbólica dentro de los postulados del credo cristiano.

**Palabras clave:** hagiografía, medicina, *Flos sanctorum,* Johannes de Ketham, historia de la ciencia

**Abstract**
By means of two Latin writings, quickly translated into Spanish and published as *incunabula*: *Flos sanctorum con sus ethimologías* (derived from *Legenda aurea*) and *Compendio de la humana salud* (derived from *Finis Fasciculi medicine*), this work aims to examine the connection between hagiography and early modern medical arts. Generally, the narrative construction of the medical treatise from the xvth century —of a notorious providentialism— hasn´t been

very analyzed, even less when it comes to saying that the hagiographic aspects, quoted in the medical literature, sustain and encourage a series of concepts and empirical procedures that were seeking the resurrection of health. This work will analyze the fact that there was a premeditated intention to emphasize some of the festivities from the liturgic calendar as key moments for making the phlebotomy treatment and for putting a diagnostic to the illness, through the knowledge of the human body´s pulse. Finally, it will be pointed the fact that the hagiographic references from the medical literature, also allude to a symbolic reading form inside the ideas of the Christian creed.

**Keywords:** hagiography, medicine, Flos sanctorum, Johannes de Ketham, history of science

Fecha de recepción: 30/05/2020
Fecha de aceptación: 21/07/2020



## Introducción

La construcción textual del género literario tardomedieval que la península ibérica conocerá bajo el nombre de *Flos sanctorum* está sustentada en un estrecho vínculo entre naturaleza y divinidad. En efecto, pareciera que el cúmulo de milagrerías, las etimologías y, en general, la construcción de un discurso recargado sobre el recurso retórico del gusto por el relato (*delectare*), por encima de la devoción (*docere* y *movere*) —a la que debía mover esta literatura religiosa— ocultara este hecho que nace en la mismísima *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine: fuente primordial que inspiró este trabajo de traducción al castellano iniciada hacia finales del siglo xiv, prolongando su influjo por dos centurias más, hasta la irrupción de los *Flores sanctorum* reformados postridentinos.

Sin embargo, el mencionado vínculo está ahí e incluso se le recalca en el misterioso primer incunable del género, el *Flos sanctorum con sus ethimologías* (*ca*. 1480): en el folio 260 se da lugar a una tabla comentada[1] que ilustra un tipo de lectura dirigida para predicadores despistados o lectores laicos, en donde se señala el mensaje cardinal a ser aprendido en una vida de santo o en una lectura doctrinal. Así pues, para aprender: "cómo estamos so quatro elem*e*ntos" se nos manda leer: "De las Quatro Témporas". La referencia podría parecer menor, pero cobra su verdadera dimensión al recordar que todo *Flos sanctorum* respetaba el orden del calendario litúrgico cristiano, y con ello se convertía en

[1] Para un completo estudio de esta tabla, véase la edición de Cortés Guadarrama, *Flos sanctorum con sus ethimologías,* 123-127).

un producto de la materialidad de la cultura escrita con el que se le daba sentido al tiempo, dividido entre el espacio de lo profano y de lo sagrado (Eliade, *Lo sagrado y lo profano*).

Dentro del espacio de lo sagrado —al que apelaba este impreso con el compendio organizado de historias y ejemplos devotos para las estaciones del año—, los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) estarán presentes desde una conceptualización "intuicionista e iluminativista del conocimiento" (Lértora, "Salud y enfermedad", 301) al servicio de los postulados del credo cristiano:

> Ca el fuego se asie*n*ta en los ojos, el aire e*n* la le*n*gua, el agua en las orejas, en los mie*n*bros de la natura, la t*ie*rra e e*n* todos los otros mie*n*bros. Pues asié*n*tase e*n* los ojos la loçanía, e la orgullía en la le*n*gua, e en las orejas espurrimi*ent*o de escarnecer, [e*n* los] genitivos el deleitami*ent*o de la carne; en las manos e e*n* todos los otros miembros, la crueldad (219).



Lo interesante es que esta misma idea de una naturaleza divina atraviesa también la prosa de un discurso de lo profano, que nace con una intención netamente médica, pero que, no por ello, deja de construir cruces con otros géneros literarios —como el hagiográfico— y de edificar su propia poética[2] que extiende, glosa y —fundamentalmente— interpreta el discurso cristiano, cuya esencia medular se remonta al relato del *Texto Sagrado*. Así puede confirmarse en la prosa médica que proviene de otro incunable, cuya primera edición castellana y la más próxima a su original latino se publicará en Zaragoza, en 1494:

> Adam, n*ue*stro padre p*ri*mero, fue formado segú*n* la carne por la divina bo*n*dad del limbo dela tierra enel campo damasceno. E co*m*puesto de quatro elem*en*tos, conviene saber, de fuego, ayre, agua y tierra, ordena*n*do q*ue* el cuerpo humano tomasse del fuego el calor natural, el q*ua*l le ministrasse la vida, e del agua tomasse la sangre, q*ue* le ministrasen los humores q*ue*le vivificasen, e del ayre tomasse el aliento, q*ue*le ministrase el respirar e resollo, e dela tierra tomasse la carne, q*ue*le ministrasse los apetitos (211).

Así pues, en las siguientes páginas se propone analizar el desarrollo literario de la hierofanía, entendido como "la manifestación de lo sagrado"

[2] La cual he tenido oportunidad de estudiar en mi edición del *Tratado breve de medicina* (1592) de fray Agustín Farfán.

(Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 19), en una obra de la literatura médica de finales del siglo XV: *Compendio de la humana salud*. Se intentará destacar que las menciones de la conjuración de lo divino —concretamente la alusión a los santos y la Virgen— apelan a una cosmogonía simbólica propia de la literatura medieval que refuerza las intenciones de un mensaje contra la enfermedad. Se propone señalar que dichas evocaciones hagiográficas en el arte médico se consagraron —entre otros factores— gracias a la exitosa difusión de la *Legenda aurea* desde la segunda mitad del siglo XIII y que aquí yace representada por el *Flos sanctorum con sus ethimologías*. En esencia, las dos obras seleccionadas para este análisis parecieran distantes la una de la otra, mas yacen unificadas por los siguientes rasgos en común: ambos son incunables generados de originales latinos nacidos allende los Pirineos, mas rápidamente traducidos y adaptados al castellano; son producto de una élite intelectual bajomedieval y su diseño es de corte enciclopédico.[3] Evidentemente, las intenciones con las que fueron concebidas son diferentes. Sin embargo, son dos productos textuales que evidencian un cruce en el conocimiento "científico" de la época. En efecto, incluso cuando la traducción y adaptación castellana de la obra del doctor Johannes de Ketham nace de y para laicos estudiantes de medicina, su discurso "adopta los métodos de la predicación". Mientras que la traducción y adaptación ibérica de la *Legenda aurea* en el *Flos sanctorum con sus ethimologías* difundió en algunos pasajes doctrinales "un trabajo destinado originalmente a los estudiantes" (Le Goff, *En busca de la Edad Media*, 78), ya fuera mediante un predicador haciendo lo suyo ante el amplio público de las iglesias en las ciudades, o gracias a la lectura privada en casa de laicos adinerados. Este cruce ya ha sido ejemplificado *supra*, con los segmentos textuales citados.

Bajo los precedentes referidos, se espera poner acento en un aspecto poco atendido de la literatura médica: el aspecto narrativo de un mensaje que subyace entre unos postulados en beneficio de la salud —sustentados en el *corpus Hippocraticum*— y que, originados en la Baja Edad Media, no pueden desprenderse de

[3] En el sentido del "enciclopedismo" medieval, que encuentra sus mejores resultados altomedievales en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, el *De rerum natura* de Beda el Venerable y el *De rerum naturis* de Rabano Mauro (Lértora, "Salud y enfermedad", 302). Ya en la Baja Edad Media, el *Speculum Majus*, de Vicent de Beauvais es un ejemplo emblemático de esta cuestión. La propia *Legenda aurea* es un trabajo enciclopédico que nos aproxima a las ideas y conceptualizaciones del Occidente medieval. Por su parte, la obra de Ketham, *Compendio de la humana salud*, no está consagrado a una sola cuestión dentro del arte de la medicina. No es un libro consagrado exclusivamente a la peste o a las ventajas del azogue. Por el contrario, en esta obra hay lugar para tratar diversas materias: la orina, flebotomías, los tiempos para sangrar, astrología, dolencias en mujeres, heridas, enfermedades del hombre, etc.

su conceptualización providencialista, de su potestad divina como centro gravitacional que inspira todo esfuerzo para luchar contra la enfermedad.[4] Desde esta óptica, es preciso recordar que todo tratado médico medieval y de la temprana modernidad crea una metatextualidad: lo que se lee no es la ejecución del arte médico *per se*, sino un diálogo prescriptivo entre el autor y el lector, donde el primero recomienda al segundo cómo proceder para —a fin de cuentas— buscar la cura mediante la intervención de distintos procedimientos (dieta, purga, ventosa, ungüento, sangría, etc.). Con ello, el tratado médico atiende las necesidades propias de su arte, esto es, restituir el delicado equilibrio humoral de una armonía perdida entre el microcosmos (el interior del hombre) y el macrocosmos (el espacio que lo rodea); y, al hacerlo, crea un linde con la literatura hagiográfica cuando las conceptualizaciones de la enfermedad, los remedios, las dietas, el tratamiento, etc., esperan y se consagran a recibir el favor de Dios.[5]



En esta misma tesitura ya se ha demostrado que en los textos médicos bajomedievales se entrecruzan, por lo menos, dos de las tres zonas de influencia mágica[6] en una prosa de alto contenido de tecnificación y documentación, gracias, entre otras cuestiones, al desarrollo de las cátedras de medicina de las distintas universidades medievales, encabezadas por Salerno y, posteriormente, Montpellier: la magia religiosa, la cual, desde la propia ortodoxia y los postulados de la fe, intenta amparar el proceder médico; y la magia natural, la cual espera que el organismo cure por interinfluencias ocultas y, principalmente, astrológicas (Montero Cartelle, "De la Antigüedad a la Edad Media",

[4] El *Tratado útil e muy provechoso contra toda pestilencia* del Licenciado Fores, escrito en 1481, ofrece un ejemplo contundente de esta cuestión al pedir el amparo de Dios y la intercesión de la Virgen y los santos para coadyuvar a los principios sacados de una tradición médica y filosófica: "[En este Tratado] será sacado lo que en él se hallare de los doctores de la medicina e filosofía, según aquel conoscimiento que yo alcançare o me paresciere más cercano a la verdad, suplicando al verdadero Iesu Dios e Hombre, Nuestro Redentor, quiera según mi intención dirigir mi juyzio a lo proseguir e cumplir e a ellos aprovechar so a la protección e amparo de la muy sacratissima Virgen María a quien ninguna puede ser ygual ni semejante, nuestra abogada, e el preciosissimo príncipe e intercesiones de santos e santas e de la bienaventurada Virgen Santa Cathelina, que no cessan cada día por nuestras miserias suplicar, e del bienaventurado señor San Francisco" (80-81).

[5] Incluso la construcción de algunos tratados de medicina de la temprana modernidad (1481) se dividían en tres partes "a reverencia de la Santa Trinidad" (Licenciado Fores, *Tratado útil e muy provechoso contra toda pestilencia*, 82).

[6] La tercera rama mágica sería la demoniaca, la cual, por principio, queda fuera de este tipo de discurso universitario, mas de alta influencia en la medicina de corte popular, censurada durante la Edad Media por autoridades como san Agustín (*Ciudad de Dios*) e Isidoro de Sevilla (*Etimologías*). Véase Montero Cartelle, "De la Antigüedad a la Edad Media", 53-71.

62-71). En cierta medida, las siguientes páginas intentarán matizar este entrecruzamiento en el conocimiento del pulso del corazón y, principalmente, en el tratamiento de la enfermedad mediante la sangría.

Finalmente, esta investigación dedicada a la relación entre la hagiografía y la medicina se divide en dos partes; la primera, que se desarrollará en este ensayo, se consagra al estudio de fuentes pretridentinas. La segunda parte (en preparación) analiza esta misma relación (hagiografía y medicina) pero en una fuente postridentina y originada en la Nueva España.

## Hagiografía y tiempo para sangrar



El aspecto benéfico de este procedimiento milenario es incuestionable para nuestro médico de origen *alamanum*.[7] Por supuesto, el talante astrológico de esta práctica es insoslayable y sus misteriosos orígenes se remontan más allá de las importantes obras de la medicina árabe e, incluso, del *corpus Hippocraticum*.[8] Conocedor[9] y devoto de esta tradición del arte médico, de entre las descripciones de los distintos tipos de venas, su origen y principio, Ketham destaca que hay un tiempo preferente para abrir algunas de ellas durante el transcurrir de un año. Efectivamente, en tres casos muy singulares, su mesura del tiempo para sangrar está regida por el calendario litúrgico cristiano y no por la posición de los astros, aunque, no por ello, se dejan de hacer observaciones generales al respecto.[10] Esto ocurre en el caso de la "La vena que se

[7] "La sangría repara el coraç*ó*n y el pe*n*samiento, acrescie*n*ta la memoria, adelgaza e haze subtil el sentimie*n*to, aclara la boz e aguza la vista, te*m*pla el oydo, procura digestión, succorre al estómago, destierra la mala sangre, confuerta la natura e conella bota defuera los malos humores, e administra sanidad de luenga vida" (*Compendio de la humana salud*, 69).

[8] En los tratados englobados bajo el nombre de Hipócrates se declara que la sangría la practicaban los escitas; y Plinio el Viejo en su *Historia natural* recuerda que los egipcios testificaron que el hipopótamo se sangraba lacerando su piel entre plantas espinosas y rocas para buscar remedio de algún malestar. Aun con estas leyendas, el origen de la sangría como tratamiento del arte médico es incierto (González Crussí, "La sangría", 110-111).

[9] "En dos maneras se debe fazer la sangría segú*n* quieren los dotores; conviene saber: o por methatesim, que tanto quiere decir como sacar la sangre dela mesma parte donde está la dolencia, o por antifrasim, que es cuando se saca dela parte contraria de donde está la dolencia. Es con todo regla e costumbre que, qua*n*do la dolencia es envegecida e de luengos días, se faze la sangría de la misma parte donde esta el accidente. Y, si la dolencia fuere reziente, sácase entonces la sangre dela parte contraria" (*Compendio de la humana salud*, 65).

[10] "Deve se mucho ate*n*der que la luna no esté en medio del signo de Géminis, ni ento*n*ces es bueno poner ventosas enlas spaldas" (*Compendio de la humana salud*, 66). "E si la

llama epática, conviene saber", cuya sangría debe hacerse "specialmente en las nonas de mayo, que es el día siguie*n*te dela festividad de Sant Joan Crisóstomo" (62);[11] "La vena que se llama mediana,", cuya "incisión d*e*la dicha vena se debe hazer en las nonas de setiembre, co*n*viene saber, cerca la festividad de Nuestra Señora" (63); "La vena cephalica", "es buena el día después dela festividad de San Ambrosio, o enlas nonas de abril" (63).

Es decir, una vena principal "del fígado", otra que "toma principio de los pulmones" y, finalmente, una "de la cabeça", debían sangrarse, respectivamente —y para mejores resultados—, el 7 de mayo, el 5 de septiembre y el 5 de abril. Según este esquema y siguiendo las estaciones astronómicas,[12] Ketham recomendaba dos sangrías en primavera —el tiempo más sano de todo el año—[13] y una hacia finales del verano, como recurso preventivo contra la estación de las dolencias agudísimas.[14] En efecto, la excepción de sangrar en el otoño se debía a una consideración propia de la tradición de la literatura médica, la cual señalaba a esta estación como la que traía y donde se desarrollaban las peores enfermedades y, en especial, un tiempo propicio



necessidad lo truxiere, en qualquiere delos meses del año se puede hazer [la sangría] sin peligro alguno. E allende de catar si estuviere la luna, como dicho es en bue*n* signo p*a*ra la sangría, e no en lleno d*e*la luna, o sie*n*do muy nueva y no estando enel signo del mismo miembro que se ha de sangrar, es muy útil co*n*siderar alas coniu*n*cciones e oposiciones delos otros planetas conella, ca podría la luna estar en bue*n* signo e tener mala co*n*iuncció*n* o oposición con algú*n* planeta, así como co*n* Saturno con Mars etc." (*Compendio de la humana salud*, 76).

[11] La festividad de san Juan Crisóstomo se celebra el 13 de septiembre. Vorágine lo ubica entre la "Fiesta de la exaltación de la Cruz" (14 de septiembre) y "santa Eufemía" (16 de septiembre). Esta fecha referida por Ketham, ¿alude a alguna *Homilía* compuesta por el santo? ¿Confunde la fiesta de san Juan Boca de Oro con la de otro de los padres de la Iglesia oriental: Atanasio de Alejandría, cuya celebración por la Iglesia católica es el 2 de mayo? Este último santo no está compilado en la *Legenda aurea* y, por tanto, tampoco en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*.

[12] Las cuales dan inicio el día 21 y que corresponden a las siguientes en el hemisferio norte: primavera (21 marzo hasta 20 junio), verano (21 junio hasta 20 septiembre), otoño (21 septiembre hasta 20 diciembre) e invierno (21 diciembre hasta 20 marzo). En oposición a las estaciones meteorológicas que inician el día primero cada tres meses: primavera (1 marzo hasta 31 mayo), etc.

[13] "El verano [la primavera], que son março, abril e mayo, es el más sano tiempo e menos mortífero, en el III delos aforismos, enel X anforismo. Esto mismo dize Rasis en el IIII a Almanzor en el capítulo de mortalitate e cautela" (Velasco de Taranta, *Tratado de la peste*, 21-22).

[14] "Onde dize Ypocrás: en el autu*n*no, conviene saber, setiembre, octobre e novie*m*bre, reynan dolencias acutissimas e comúnmente luengas y, en los más, mortales" (Velasco de Taranta, *Tratado de la peste*, 21).

para la temible pestilencia.[15] Por su parte, la excepción de sangrar en el invierno se debía a una relación causa efecto: si el otoño presentaba ya señales y pronósticos muy adversos para la salud, se recrudecerían en las heladas de la siguiente estación.[16] Dentro de estas estaciones recomendadas para perforar las venas "originadas" en estos tres órganos vitales, lo curioso es que sólo estas tres venas —de entre otras muchas más— precisan de la referencia concreta: el señalamiento de una celebración litúrgica para el posible tratamiento de alguna enfermedad. Por supuesto, estas recomendaciones de su "Tratado II, cap. I. Dela flebotomía y sangrías" (55), podían incumplirse en caso de que el enfermo de gravedad así lo necesitase —tal y como veremos más adelante—, mas, no por ello deja de ser significativo que sólo ubique con celebraciones litúrgicas la sangría de estas venas de los órganos que la literatura médica llama "principales", a saber: el cerebro, el hígado y el corazón, pues la vena llamada "mediana", que toma "principio de los pulmones" "aprovecha contra todos los dolores delos miembros", empezando por el "coraçón".



Los estudios consagrados a la simbología no han dejado de lado a estos tres órganos del cuerpo humano.[17] Pero, hasta ahora, no se ha reparado en que hay una simbología que se establece entre cada una de las sangrías destacadas: san Juan Crisóstomo es para los católicos uno de los cuatro grandes padres de la Iglesia oriental,[18] y Ketham lo asocia con una vena del hígado; la

[15] "Digo, pues, que la peste viene algunas vezes en tiempo caliente, como en el estío o en el principio del atunno, por lo qual Avicenna, fen II primi doctrina II summa, infra capítulo viii, dize que la pestilencia e la corrupción del aire comúnmente viene al final del estío e en el autunno. eius" (Velasco de Taranta, *Tratado de la peste*, 21).

[16] "Pronosticaremos la pestilencia venidera quando los señales susodichos, o algunos dellos, perecieren: conviene saber, quando en la fin del estío y en el principio del autumno se multiplicaran impressiones de fuego e cometas, las quales llama el pilosopho cabras saltantes, abrimientos de tierra, fonduras, colores sangrientos, strellas que caen. Ca entonce se faze e causa en los cuerpos gran resolución, como estas cosas no se causen ni fagan sino de una exalación inflamable. La segunda señal es muchedumbre de algunos animales sobre la tierra no acostumbrados, así como ranas e langostas. La tercera es quando hay muchos vientos de medio día, como es el subsolano e multitud de nubes, vapores e lluvias que se muestren e parecen sin efecto alguno. Quando todas estas cosas, o algunas destas, se muestran e aparecen, la complexión del invierno se corrumpe, e por consiguiente, la pestilencia sobreviene al invierno" (Velasco de Taranta, *Tratado de la peste*, 30-31).

[17] El hígado y el pulmón son de naturaleza sanguínea, mientras que el cerebro es flemático. Para Guénon, citando a Macrobio, es importante recordar que: "el nombre de inteligencia del mundo que se da al sol responde al de corazón del cielo; fuente de la luz etérea, el sol es para este fluido lo que es el corazón para el ser animado" (*Símbolos fundamentales,* 306).

[18] Junto a san Atanasio de Alejandría (2 de mayo) no está compilado en la *Legenda aurea* ni en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*; san Basilio el Grande (2 de enero); y san Gregorio

Natividad de la Virgen María, y con ello el culto mariano, está aquí relacionado con una vena de los pulmones; y san Ambrosio de Milán, uno de los cuatro pilares de la Iglesia latina,[19] está asociado con otra del cerebro. Los dos santos tienen un papel sumamente destacado en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*: son autores multicitados a lo largo de todo el impreso;[20] la lectura de la Virgen, a su vez, es una celebración medular en el *legendario*. Su importantísima presencia se justifica más aún —y entre otras cuestiones— al recordar que la *Legenda aurea* fue compuesta por la orden de los predicadores, cuya fundación lo anunciaría la mismísima Virgen.[21] Es decir, por una

Nacianceno (2 de enero) no está compilado en la *Legenda aurea* ni en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*.

[19] Junto con san Agustín de Hipona (28 de agosto); san Gregorio Magno (3 de septiembre) y san Jerónimo (30 de septiembre).

[20] San Juan Boca de Oro, Grisóstomo o Crisóstomo aparece citado como una de las autoridades que rigen y dan validez a la compilación de Vorágine. Se le cita directamente en los Inocentes (f. 13c); las Ledanías (f. 101c); san Pedro apóstol (f. 126b); de Todos los santos (ff. 240a, 240b, 240c); la Consagración de la Iglesia (f. 256d); del Adviento (f. 282a); etc. Por su parte, san Ambrosio aparece citado en la vida de santa Inés (f. 42b); san Mathías (f. 55a); san Gregorio (f. 64c, 64d); De la Pasión de Jhesu Christo (f. 74b, 75d); etc.

[21] Así se cuenta el milagro de la fundación de la orden de los predicadores por obra de santo Domingo en el *Flos sanctorum con sus ethimolohías*: E cuenta un fraire menor, q*ue* fuera muy grant t*ien*po co*n*pañero de sa*n*t Fra*n*cisco e muchos fraires de la Horden de los Predicadore*s*, q*ue* sa*n*to Domingo afincando mucho al papa en Roma por la co*n*firmación de la horden, roga*n*do a Dios una noche, vio en visión a Jh*e*su *Christ*o estar en el aire; e tenía tres lanças en la mano, e*n*grameávalas co*n*tra el mu*n*do. E la madre, veniéndose contra él, demandole que q*ué* q*ue*ría fazer. Díxole Él:

—Madre, evad q*ue* todo el mu*n*do es lleno de cobdicia, e de sobervia, e de avaricia e dotros pecados; e por ende, q*ui*érole matar co*n* estas tres la*n*ças.

Ento*n*ce la Virgen echose a sus pies, e díxole:

—Fijo, ave piedad dellos, e tu justicia tiénplala co*n* m*isericord*ia.

Díxole Jh*e*su *Christ*o:

—¿No vedes q*uá*ntos tuertos me faze*n*?

Díxole ella:

—Fijo, desta sañ[a] esp*e*ra un poco.

Dize aq*uí*:

—Un siervo fiel, un lidiador andando por [f. 162b] todo el mu*n*do, lidiará contra los malos, e ponerlos ha en tu poderío. E darle ha otro tu siervo q*ue* lo ayude ot*r*osí a lidiar.

Dixo el Fijo a la madre:

—Evad q*ue* rescibo el v*uest*ro ruego; mas q*ue*ría ver q*uá*les son aq*ue*llos que q*ue*réis enbiar a este oficio.

Entonce ella enpresentó a s*an*to Domingo. E díxole Jh*e*su *Christ*o:

—V*er*daderame*n*te es bueno e atrevido. E será lidiador e fará muy conplidame*n*te lo q*ue* dixere.

parte, se encuentra justificada la elección de estas advocaciones por encima de otras: de los restantes tres padres de la Iglesia oriental, salvo la leyenda de san Basilio, cuya festividad ocurre en el invierno (tiempo adverso para la sangría), la popularidad de Atanasio de Alejandría y de Gregorio Nacianceno parece ser materia menor en la Iglesia católica,[22] ya que no aparecen compilados en la *Legenda aurea* ni en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*. Además, la festividad de los otros tres padres de la Iglesia latina (san Agustín, san Gregorio Magno y san Jerónimo), aun cuando también se celebran en el verano y a inicios del otoño, su poder intercesor era menor en comparación a la imagen de mediadora de la Virgen y su culto, mismo que es central para el cristianismo desde el siglo XII. De hecho, el texto de "La Anunciación de María" (25 de marzo), en la *Legenda aurea* y en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, es un relato que consagra —mediante diversas milagrerías— el "Ave María" como uno de los rezos más poderosos para el fiel creyente. Asimismo, en un tratado inspirado por la peste que sufrió Sevilla, en 1481, se dejaba en claro la confianza en el poder que tenía la Virgen contra una de las enfermedades más terribles de su tiempo; culto que debía su éxito gracias a las fieles y devotas mujeres sevillanas.[23]



---

Otrosí ella en presentó a sant Fran*c*isco, e alabole ansí com*m*o al otro.

E sancto Domingo pensando bien en esta visión, aq*u*él q*ue* nu*n*ca viera, fallándole otro día en la igl*e*sia, conosciole muy bien, segu*n*t lo q*ue* viera dél ante noche, maguer q*ue* nu*n*ca se lo avía mostrado ni*ng*uno; e besá*n*dole, e abraçándole. Díxole:

—Tú eres mi conpañero, e tú andarás comigo e yo contigo. E estaremos en uno, e no ay ning*u*no que pueda ir contra nós.

E co*n*tole todo por horden, lo q*ue* le co*n*teciera e*n* la visión; e de e*n*to*n*ce acá fuero*n* ju*n*tados en uno, segunt de coraçó*n* e de alma. E ma*n*daro*n* a los suyos q*ue* lo guardase*n* pa*ra* sienpre jamás, así com*m*o a om*n*e q*ue* avía de servir (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 469-470).

[22] Aunque no aparecen en la *Legenda aurea* de Vorágine, el catolicismo era consciente de la festividad de san Atanasio de Alejandría (2 de mayo). Por ejemplo, está presente en una obra jesuita publicada en 1590, al narrar del cambio de huso horario entre los viajes de Oriente a Poniente: "Acaeció al padre Alonso Sánchez [ … ], que yendo a Filipinas, llegó a Macán en dos de mayo, según su cuenta, y queriendo rezar a san Atanasio, halló que se celebraba la fiesta de la Invención de la Cruz, porque contaban allí tres de mayo" ( Joseph de Acota, *Historia natural y moral de las Indias*, 132).

[23] "Muchas fueron grandes pestilencias venidas por malos regidores de las cibdades e pueblos, lo qual plazerá a Nuestro Señor Xristo Iesu en esta cibdad no aurá lugar, a intercesión de la Sacretíssima Virgen María, Nuestra Señora, por el servicio que continuamente recibe del devoto linaje femenil desta noble cibdad de Sevilla; en esto tienen las señoras della gran ventaja a todo el reyno, que según nuestros pecados infinitos, las devociones destas, grandes tiempos ha, estorban la destruyción nuestra. Ella, por su infinita misericordia, les acrescente las tales devociones e a nosotros traya a su verdadero e continuo servicio, porque libres

Por otra parte, la popularidad de estas advocaciones halla plena justificación en un discurso de la corporeidad dirigido hacia el conocimiento anatómico de las venas. Conocer el cuerpo humano, su dimensión geométrica, le permite al arte médico ubicar la enfermedad y el beneficio que recibirían ciertos órganos al sangrar ciertas zonas. Nombrar una vena es aislarla de otras y relacionar la extracción de la sangre con el calendario litúrgico cristiano es, además, propicio para la construcción de una simbiosis entre el microcosmos (el interior del hombre), y macrocosmos (lo que lo rodea) dentro de los postulados de fe y las dimensiones sagradas del credo cristiano. Relacionar, entonces, la sangría con las festividades de san Juan Boca de Oro, la Natividad de la Virgen y de san Ambrosio es crear un simbolismo espiritual que refuerza el beneficio de uno de los remedios más consagrados del arte médico de la antigüedad: la sangría. Unificando y otorgando sentido a este esquema simbólico, faltaría el corazón, evidentemente asociado —también simbólicamente— con Dios, como ha observado Guénon: "el corazón en todas las tradiciones es considerado sede de la inteligencia [...] si el 'hálito' está allí referido a la luz, se debe a que es propiamente el símbolo del espíritu, esencialmente idéntico a la inteligencia; en cuanto a la sangre, es evidente el vehículo del calor vivificante, lo que se refiere más en particular al papel 'vital' del principio que es centro del ser" (*Símbolos fundamentales*, 305-306). Las conceptualizaciones del mal, de la enfermedad que perturbaba la armonía del ser; su posible tratamiento para devolverlo al equilibrio perdido, eran ejecutados por el arte médico al servicio de Dios, esperando la intercesión de los más destacados miembros de su corte celestial. Pero también el cuerpo humano, imagen y semejanza de Cristo, podía simbolizarse como un templo, como un edificio-cuerpo místico,[24] y sus venas originadas en órganos principales, como tres de las más destacadas advocaciones del cristianismo.



seamos desta plaga e de otras qualesquiera" (Licenciado Fores, *Tratado útil e muy provechoso contra toda pestilencia y aire corrupto*, 108-109).

[24] Tal y como se concebía en otras artes de la época, como la arquitectura, que, interpretando las Sagradas Escrituras, encontró la representación simbólica y mística de relacionar el cuerpo humano con el templo de Dios. Concepto que se fundirá durante la Edad Media con las nociones de Vitruvio: "El sistema de medidas cuya necesidad se manifiesta en todas las obras ha sido tomado en préstamo a los órganos del cuerpo humano; éste es el caso del dedo, el palmo, el pie y el codo, y estas unidades se han dividido según el número perfecto que los griegos llaman *télos*" (Ramírez, *Edificios-cuerpo*, 16).

## Cuatro santos para conjurar la salud

Más allá de este simbolismo, hay un claro afán por ampararse en lo sagrado; por garantizar que la intervención en el cuerpo de otro contaría con el apoyo de la divinidad. Por ello es que se dice en el capítulo VI "Delos tiempos co*n*venientes y dispuestos para sangrar":

> Hay otras reglas medicinales muy necessarias, co*n*viene saber, sea el ayre templado e claro, no muy frío o caliente, no turbio o lluvioso. E qua*n*to q*ui*ere, con necessidad, en todos los meses del año se pueda sin peligro ministrar la flebotomía, e sea útil. Hay enpero algunos meses enlos quales, por elección, es mucho más p*r*ovechosa que en otros. Ca es mucho mejor sangrarse en junio, febrero, abril, mayo, novie*m*bre, setie*m*bre e dezie*m*bre, estuviendo la luna buena, que no en enero, março, julio, agosto e octubre. E más desto hay enel año algunos días señalados de fiestas, enlas q*ua*les, la sangría es muy provechosa para alargar la vida, como son: Sant Martín, Sant Blas, Sant Phelipe, Sant Bartholomé. No digo que siempre sea buena la sangría enlos mismo días de aquellas fiestas, mas digo que la que se hiziere cabe aquellos días, es muy provechosa para lo que arriba dixe (77).



Lo que nos advirtió más arriba el doctor es el aspecto astrológico a cuidar si se realiza la sangría (conjunción-oposición de los planetas, la luna en buen signo, etc.). Sin embargo, vuelve a ser significativo la recomendación de sangrarse en las mencionadas festividades, respectivamente: 11 de noviembre, 3 de febrero, 3 de mayo y el 24 de agosto. Como habría de esperarse, las leyendas de los santos aludidos están relacionadas con milagrerías en favor de la recuperación de la salud y, por supuesto, yacen compilados en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*: en la leyenda de san Martín caballero es un rasgo distintivo la espada con la que partió su manto para compartir con el mendigo que le pedía limosna, quien no era otro más que el mismo Cristo[25] (este acto es símbolo en su iconografía, véase anexo, imagen I). Desde

[25] "En el t*ien*po invierno pasa*n*do por la puerta de la cibdat, encontró un om*n*e desnudo pobre. E no*n* le da*n*do ningu*n*o limosna, sant M*ar*tín e*n*te*n*dió que pa*ra* él le guardara Dios. E sacó la espada e p*ar*tió el ma*n*to por medio, q*ue* no*n* tenía otra cosa. E dio la una p*ar*te al pobre e cubriose de la otra. En la noche siguie*n*te, vio a Jhesu *Christo* vestido de aq*ue*lla p*ar*te del ma*n*to que diera al pobre. E oyó q*ue* fablava co*n* los ángeles q*ue* estava*n* enderredor, en esta mane*ra*: "Sant M*ar*tín me cubrió desta vestidura non sie*n*do aún *christ*iano" (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 666).

un plano simbólico, la espada podría recordar al instrumento del cirujano, y el manto el cobijo sagrado al que se ampara el enfermo. En resumen, era un santo con tal poder que podía hacer que los elementos, constitutivos de la naturaleza del hombre —según la teoría humoral— se enfrentasen unos contra otros;[26] san Blas (véase anexo, imagen II), ermitaño en una cueva —que curaba a las aves que lo visitaban—,[27] era considerado intercesor para los que se ahogaban por culpa de alguna obstrucción en la garganta[28] y para otros padecimientos de ésta;[29] san Felipe apóstol (véase anexo, imagen III) se le recuerda por el poderoso milagro de curar a los enfermos envenenados por el pestilente resuello de un dragón que salió de una imagen de dios Marte;[30] y san Bartolomé, quien es identificado en su iconografía con el cuchillo o navaja con el que fue desollado y/o su piel al hombro (véase anexo, imagen IV), su leyenda recuerda el combate



[26] "Todas las cosas le obedescía*n*, así com*m*o las piedras, e los árboles e las bestias; e las cosas que no*n* se sienten, así com*m*o el fuego e el agua. Q*ue* una vegada ardía una casa, e sant M*ar*tín subió sobre el techo, e púsose contra el fuego e tornose. Luego llamó contra el viento, e semejana*sic* q*ue* lidiavan [f. 250b] entre sí elementos" (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 667).

[27] "E fuyó e asco*n*diose en una cueva por miedo del emp*er*ador Diocleciano que p*er*seguía los *chris*tianos. Bivía allí como hermitaño, e las aves le governava*n,* e las bestias del mo*n*te venía*n* todas a él, e nu*n*ca se partía*n* dél fasta q*ue* ponía las manos sobre ellas e las be*n*dizía. E si algunas enferma[f. 50c]va*n*, venía*n* pa*ra* él e tornávanse sanas e guaridas" (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 255).

[28] "Ento*n*ce una muger cayó a sus pies, e un su fijo poco menos muerto, ca se le atravesara un hueso de pescado e*n* la garga*n*ta. E púsole la mano sa*n*t Blas, dizie*n*do: "Q*ue* este niño e q*ua*ntos dema*n*dase*n* salud en su no*n*bre, q*ue* la oviese*n*". E luego fue sano" (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 255).

[29] "E rogó a Dios q*ue* todos los que rogase*n* por enfermedad de la garga*n*ta, e por otra cosa q*ua*lqu*i*er, q*ue* Dios q*ue* los acorriese por su ruego. E ahevos una boz del cielo q*ue* vino a él, q*ue* le otorgó q*ua*nto le dema*n*dava" (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 257).

[30] "Sant Phelipe el apóstol, predica*n*do veinte años en tierra de Sicia, pre*n*diéro*n*le los ge*n*tiles. E él no*n* q*ue*riendo, fiziéro*n*le venir pa*ra* que sacrificase el te*n*plo de Mares. Entonce, adesora, salió del ídolo un drag*ón* q*ue* mató al fijo del ob*is*po q*ue* encendía el fuego pa*ra* el sacrificio. E dos cavalleros, infa*n*çones de la co*n*pañía de los q*ue* tenía*n* preso a sant Phelipe, e a todos los otros, así los enpeçoñó*sic*, q*ue* todos se tornaro*n* enfermos. Díxoles sant Phelipe:

—Credme de co*n*sejo, e q*ue*bra*n*tat este ídolo, e adorat la cruz en su lugar porq*ue* sean sanos los v*uest*ros enfermos e los muertos resucitados.

Los q*ue* eran atorme*n*tados llamava*n* e dizía*n*:

—¡Fas que seamos sanos e luego q*ue*brantaremos el ídolo!

Ento*n*ce Phelipe mandó al dragón q*ue* se fuese pa*ra* el disierto en mane[f. 93c]ra que no*n* enpeciese a ni*ngu*no, e él luego se fue e nu*n*ca más paresció. Phelipe ento*n*ces sanolos a todos e resuscitó a los tres muertos" (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 350).

contra un ídolo-demonio de la India que sanaba a los enfermos.[31] Así pues, tal y como se demuestra, los cuatro santos están relacionados con una tradición dentro del folklor medieval como intercesores de las curaciones milagrosas; y, por lo tanto, el arte médico bajomedieval —representado aquí por la obra de Ketham— considera que la "la sangría es muy provechosa para alargar la vida" en tales festividades. Según las declaraciones de nuestro doctor, la última de las conmemoraciones recomendadas es el único caso donde se exhorta a



[31] "Sa*n*t Bartolomé apóstol, venie*n*do a Indi[a], q*ue* es en fi*n* del mu*n*do, do estava aí un ídolo que dezía*n* Astarocht, e morava aí bien com*m*o pelegrino. E estava en este ídolo un diablo, q*ue* dezían que sanava los enfermos; mas no*n* sanando, acorríalos, e q*ue*dava de no les fazer enojo. Mas esta*n*do el te*n*plo lleno destos enfermos, no*n* podía*n* aver respuesta del diablo. E fuero*n* a otra cibdat, do*n*de onravan a otro ídolo que dezía*n* Berich. E pregu*n*táro*n*le que por q*ué* no*n* les dava respuesta el su santo Asteroch. E respo*n*dio Berich, e dixo:

—El v*uest*ro Dios está muy apartado, [f. 181d] en cadenas de fuego; que no*n* puede respirar, nin osa fablar, de aq*ue*lla ora q*ue* el apóstol de Dios entró aí.

E dixero*n*:

—¿Q*ui*én es éste? ¿Bartolomé?

Dixo el diablo:

—Amigo es de Dios poderoso; e por ende vino a esta t*ie*rra, porque eche los diablos fuera della.

Dixero*n* ellos:

—Dinos las sus señales, por que le podamos conoscer.

Dixo el diablo:

—Ha los cavellos negros e crespos, e la carne muy bla*n*ca, e los ojos muy gra*n*des, e las narizes iguales e derechas, e la barva luenga, e pocas canas en la cabeça, e derecho el cuerpo; trae una vestidura bla*n*ca, labrada en manera de púrpura, e cubre un manto bla*n*co, e en las finbrias de yuso tiene piedras preciosas; veinte e seis años ha que nunca sus vestiduras nin sus calçados se ensucian. Cien vezes ruega a Dios de día e cien vezes de noche, fi*n*cados los inojos; los ángeles de Dios anda*n* con él, e nu*n*ca le dexa*n* cansar, ni*n* av*er* fa*n*bre. Sienpre está alegre e de un tala*n*te; todas las cosas sabe a*n*te que venga e todas las casas conoce, e todas las lenguas del mu*n*do fabla. Esto que yo vos digo yo, ya lo sabe él. E q*ua*ndo le buscáredes, si él q*ui*siere, non le podreis fallar. E ruego vós que q*ua*ndo le fallares, q*ue* le roguedes q*ue* no*n* ve*n*ga acá, porque los sus ángeles non me faga*n* lo que fiziero*n* a mi conpa[f. 182a]ñero [...] E luego todos echaro*n* cuerdas e sogas al ídolo para derribarle, mas non podiero*n*. E mandó el apóstol al diablo q*ue* saliese dél, e q*ue* q*ue*bra*n*tase el ídolo. E él salie*n*do de*n*de, q*ue*bra*n*tó eso e todas las otras cosas que era*n* en *e*l te*n*plo. Desde*n*de, fazie*n*do el apóstol su oración, sanó todos los enfermos que aí eran. E el apóstol co*n*sagró el te*n*plo a onra de Dios, e ma*n*dó al diablo q*ue* se fuese al desierto. E ento*n*ce apareció aí el ángel de Dios, bola*n*do enderredor del te*n*plo, entretalló co*n* su dedo los q*ua*tro ca*n*tos del tenplo, la cruz, dizie*n*do esto: "Dize Dios: 'Bie*n* así com*m*o a vós sané de v*uest*ra enfermedat, así sané este te*n*plo de toda suziedat. E el q*ue* aí morava, ma*n*dole ir el apóstol al desierto; enpero primero vos lo mostraré, e vié*n*dole, no*n* le ayades miedo; mas fazed en v*uest*ras frue*n*tes la señal de la cruz, tal q*ua*l yo la fize en estas piedras'" (*Flos sanctorum con sus ethimologías*, 515-517).

realizar una sangría en un mes adverso para la misma (agosto).[32] Sin embargo, se trata nada más y nada menos que de la festividad san Bartolomé —quien volverá a aparecer hacia el último tratado del libro, tal y como veremos más abajo—, un santo de gran prestigio contra la enfermedad, tan reconocido y recordado por el milagro aludido, que en la península ibérica aparece también señalado en el primer tratado de demonología hispánico (*De bello demonum*, *ca.* 1460), en donde su autor, el franciscano Alonso de Espina, deja en claro que, según la leyenda de san Bartolomé, los demonios no pueden hacer el milagro de curar, sino cesar en las propias heridas que éstos provocan.[33] Es decir, hay una compensación entre el mes adverso para sangrar (agosto), y la poderosa intercesión de uno de los santos ejemplares y campeones contra la enfermedad, tan popular y conocido que su milagro fue motivo de reflexión por parte de una élite franciscana interesada en hacer saber sobre las distintas clases de los demonios; y también, como puede comprobarse, fue aludido por el arte médico de la Baja Edad Media. Una situación similar ocurre en la sangría recomendada en el día de san Martín, en el mes de noviembre, es decir, como ya se ha destacado, uno de los meses de la estación (otoño) propicia para las peores enfermedades del año. Sin embargo, se trata de un santo que, según su leyenda, le obedecían los elementos naturales y que dentro del folklor medieval se le identificaba como un caballero, quien simboliza, en el arte médico, la batalla que libra el *miles christi* contra la enfermedad.



## Hagiografía y el pulso del corazón

El tratado sexto y último del *Compendio de la humana salud* está consagrado a las enfermedades en el hombre (antecedido por uno dedicado a los males en las mujeres). Después de haber asentado cómo Adán representa el cuerpo del hombre y cómo fue formado con siete partes distintas, ordenado por el

[32] Más adelante, en le tratado III de su libro, "De los XII signos", cap. II "Delos doze meses y el regimiento que en cada qual dellos debemos tener", Ketham nos recuerda de la prohibición de sangrar en este mes: "Agosto. En*e*l mes de agosto deve el ho*m*bre dormir poco, guardarse de lugares fríos e de llegar a mujeres. No se debe sangrar, mas guardarse de todos los mañares dañosos, ni se debe tomar bevenda, ni melezina, ni entrar en baños" (94).

[33] "Et si dicas quae in vita sancti Bartholomei legimus quae quidam demon curabat infirmitatea, respondentur quae hoc faciebat non cessando (*Fortalitium fidei, "De bello demonum"*, f. 238r). Para un análisis más completo de la relación entre demonología y hagiografía en los *Flores sanctorum* pretridentinos y postridentinos, véase Cortés Guadarrama, "Un caso de interés".

Soberano Maestro e Señor, a saber: "huessos, cartílagos o nervios, venas, arterias, carne, gorduras e cuero, que todo lo encierra, pelo e uñas" (212), para el doctor es de vital importancia hablar de lo que es el pulso:

> no es otro salvo movimie*n*to del coraçón e delas venas llamadas arterias, segú*n* el asce*n*dimiento e descendimiento. Es de saber, q*ue* la p*ar*te sinistra tiene un lugar por do*n*de sale mucha sangre e spíritu por cuyo señal conocemos el pulso mejor e más claramente enla p*ar*te yzq*ui*erda q*ue* no enla derecha. Es la sangre un spíritu q*ue* se tie*n*de por aquellas venas dichas arterias e por ella es te*m*plado. E cu*m*ple tocar a qualquier maestro la p*ar*te sinietra del coraçó*n*, donde suele avezes poner al dolie*n*te la mano. Es mucho de co*n*siderar la razó*n* porq*ue* son unos pulsos gruessos y claros, e otros spessos e grandes, otros pocos e claros, y otros spessos e pocos (214).



Para el doctor es primordial tomar el pulso del enfermo, pues lo asocia con la cantidad y calidad de la sangre que se presenta en diferentes momentos durante las cuatro estaciones. Esto lo hace para establecer un patrón que cumple su ciclo después de doce meses. Es decir, nuevamente las estaciones astronómicas forman parte del arte de la medicina bajomedieval y, dentro de éstas, con el amparo de Dios y su corte celestial, se espera establecer un tratamiento para una posible curación. Así pues, según Ketham, incluso cuando en la medición del pulso influyen múltiples factores (edad, región, dieta, cambios de residencia, etc.), es de esperarse que hay una pauta marcada a lo largo de un año. Efectivamente, entre las estaciones más contrarias entre sí, el verano y el invierno, conviene saber que los pulsos son: "pequeños y claros, dende el .vij. día de setiembre fasta la cadira de Sant Pedro. E dela dicha fiesta fasta el .viij. día de mayo, son grandes y claros" (215). Es decir, la fiesta de la Cátedra de san Pedro, el 22 de febrero, marca el punto medio entre dos pulsos diferentes. Desde la óptica de las estaciones astronómicas, poco más de cinco meses duran los pulsos pequeños y claros, y poco más de dos los grandes y claros; los primeros dan inicio a finales del verano y se prolongan por el invierno; los segundos, desde esta última estación hasta parte de la primavera. En el *Flos sanctorum con sus ethimologías* se dice que la fiesta de la Cátedra de san Pedro se celebra por tres razones: la primera porque, con san Pedro, los prelados de la Iglesia comenzaron —por primera vez— a tener honra, poder y mandato; la segunda razón es simbólica: en esta fiesta pueden liberarse tres tipos de pecados, de pensamiento, de palabra y de hecho, pues el mismísimo san Pedro negó tres veces a Cristo y así "co*n*fesó por coraçón, e por boca e por obra"; pero es quizá la última de las razones que asienta el *Flos sanctorum con sus ethimologías* la que podría vincularse con el arte de la medicina:

> Otra razón ay, la qual fue tomada del consejo e del camino de sant Clemente. Por qué la Iglesia faze esta fiesta, porque sant Pedro, andando predicando, vino a Antiochía. E quantos avía en la cibdad saliéronlo a recebir vestidos de celicio, e posieron polbo sobre sus cabeças e fizieron penitencia porque, por el defendimiento, ovieron conpañía con Simón Mago. E sant Pedro, viendo su penitencia, dio gracias a Dios. E ofreciéronle entonces quantos enfermos e demoniados avía, e mandolos sant Pedro poner delante sí. Nonbrando el nonbre de Jhesu Christo, sobre ellos apareció grand lunbre, e luego aparecieron todos sanos (f. 55a).

Los pulsos del verano: "son grandes e spessos e duran del .viij. día de mayo fasta la fiesta del apóstol Sant Bartholomé, del mes de agosto" (215). Estos pulsos duran más de tres meses, hasta el 24 de agosto, festividad del ya aludido san Bartolomé, cuya leyenda popular se sostiene en su lucha contra las falsas curaciones, tal y como lo han destacado tanto la tratadística escrita por predicadores interesados en la figura del demonio, como los doctores del arte médico bajomedieval.



Los pulsos son mesurados por dos festividades litúrgicas ubicadas a seis meses de distancia la una de la otra, la primera, en el tiempo más frío del año (la cátedra de san Pedro), la segunda (san Bartolomé), en la canícula del hemisferio norte del planeta. Entre estas dos fechas, según el doctor Ketham, hay posibilidad de que la sangre crezca y devenga en terrible fiebre; que el pulso bata en ciertas articulaciones, delimitando ciertas dolencias, como la migraña, letargia, empacho e, incluso, la muerte. De ahí la importancia de conocerlo y, en este conocimiento, no es casualidad que vuelvan a aparecer con todas sus letras dos festividades del calendario litúrgico cristiano; festividades cuyo relato está involucrado con la curación milagrosa del enfermo o la lucha contra la enfermedad y/o las falsas curaciones de los demonios.

## Consideraciones finales

Es evidente que las advocaciones citadas por Johannes Ketham en su tratado de finales del siglo xv no fueron seleccionados al azar, nada más alejado de esto: san Martín, san Blas, san Felipe y san Bartolomé son santos cuyo relato legendario está relacionado con la curación milagrosa dentro de las preocupaciones médicas que interesaban a nuestro doctor. En efecto, su tratado no tiene ni un solo capítulo que aluda o hable de las enfermedades epidemiológicas; enfermedades que, en la época, solían englobarse bajo el mote de peste o pestilencia y contra la cual, dentro de la espiritualidad del final de la Edad

Media, en el ejercicio de la fe individual y colectiva, se tenía —por lo menos— tres grandes intercesores en el calendario litúrgico cristiano: san Sebastián, san Roque y san Cristóbal. Es decir que, en la poética del arte médico —construida en el *Compendio de la humana salud*— existe una búsqueda y cuidado por una especialización hagiográfica, misma que sostiene y abriga todo un cúmulo de diagnósticos, pronósticos, tratamientos, conceptos y prácticas en beneficio de la salud.

Es notorio que la mayoría de las referencias hagiográficas sean concebidas como mesuras dentro del ciclo de las cuatro estaciones del año. El tiempo era vivido en la esfera de lo sagrado y de lo profano. Desde el siglo x se instauró que la medida de este tiempo iniciaría el primer domingo de diciembre, en el tiempo del Adviento, y de ahí se esperarían otras fechas claves dentro del relato de la salvación para el fiel cristiano (Natividad de Cristo, Pascua, Resurrección, Pentecostés); pero, después de la vida de Jesús, la introducción de la conmemoración de los santos al calendario fue la gran consagración de la mesura del tiempo dentro de una conceptualización netamente solar (Le Goff, *En busca de la Edad Media*, 95). Esta consolidación del tiempo litúrgico yace en los compendios hagiográficos de los últimos siglos de la Edad Media. En este sentido, no es especulativo considerar que gran parte del conocimiento de las leyendas de los santos aquí referidos —y con seguridad también conocidos por distintos médicos bajomedievales de diversas latitudes de Europa— se debió gracias al gran éxito que tuvo la *Legenda aurea*, tanto en latín como en las distintas traducciones en lenguas romances. Aquí se seleccionó un representante hispánico de esta tradición, próximo a la publicación del *Compendio de la humana salud*, el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, y fue posible comprobar que lo hagiográfico del discurso médico de Ketham está perfectamente asentado en aquel primer incunable conservado del género. En otras palabras, las referencias hagiográficas del arte médico de Ketham, que cobran su verdadera dimensión gracias a sus respectivas leyendas y milagrerías, crean un andamio providencialista que sostiene la construcción de una prosa concentrada en los diversos procedimientos médicos, como la sangría, y las conceptualizaciones para saber de la enfermedad, como el pulso que viene del corazón.

Finalmente, es importante destacar lo que asienta Johannes de Ketham en el *Compendio de la humana salud*: su obra forma parte de una tradición medieval que inicia en el siglo xiii con el texto médico alemán de mayor influencia en su tiempo, el "Bartholomäus" (González Crussí, "La sangría", 116-117); en dicha tradición es sustancial el diagnóstico mediante la orina, mismo que dictaminaba la calidad del líquido vital más importante para la medicina medieval: la sangre. Ketham dedica sendas reflexiones a esta cuestión propia de la uroscopía. De hecho, con un tratado sobre la orina es con el que abre su obra y con el que,

a grandes rasgos, demuestra el esfuerzo de una medicina de aspecto empírico que intentaba reestablecer la salud y evitar que la gente de su tiempo enfermase mortalmente. Dentro de este contexto, estas páginas estuvieron consagradas a esa otra parte poco atendida del arte médico medieval y que subyace entre líneas: la descripción de una naturaleza que adquiere pleno sentido cuando se le considera como medio para el mejor conocimiento de Dios y de su perfección divina. Así, desde el simbolismo de los aspectos hagiográficos revisados, en especial los que aludieron a las festividades de san Juan Crisóstomo, la Natividad de la Virgen y san Ambrosio, se sugirió que, de un orden natural dado —en este caso, uno que atendió y vio por la salud del ser humano mediante la ubicación y flebotomía de tres venas originadas en los órganos principales— puede establecerse una relación con el orden divino, tal y como ya se ha sugerido por los estudiosos de la simbología: "de un mundo sensible, se crea uno suprasensible. Además, si se considera al hombre en particular, dado que ha sido 'creado a imagen y semejanza de Dios' (*Génesis,* I, 26-27), ¿no es legítimo afirmar que también él es un símbolo?" (Guénon, *Símbolos fundamentales*, 19). Dentro de estas revelaciones, a mi juicio muy interesantes y poco atendidas de la historiografía literaria medieval, aún es una tarea pendiente analizar cómo se transforma lo aquí estudiado en la hagiografía postridentina surgida en el Nuevo Mundo y su relación con el arte médico de su tiempo (siglo XVII). A esta cuestión estará dedicada la segunda parte de esta investigación.



## Anexo

Imagen I: "San Martín, confessor", f. CCXb.
Grabado de la *Leyenda de los santos* (Juan de Burgos, *ca*. 1497)

Imagen II: "San Blas, obispo de Mirrea", f. LIXb.
Grabado de la *Leyenda de los santos*
(Juan de Burgos, *ca*. 1497)

Imagen III: "San Phelipe", f. CVIb.
Grabado de la *Leyenda de los santos*
(Juan de Burgos, *ca*. 1497)

Imagen IV: "San Bartholomé, apóstol", f. CLXVb.
Grabado de la *Leyenda de los santos*
(Juan de Burgos, *ca.* 1497)

## Bibliografía

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de Edmundo O'Gorman, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Cortés Guadarrama, Marcos, "Un caso de interés para la demonología originado en la hagiografía: san Germán y su evolución por los *Flores sanctorum* pretridentinos y postridentinos", *Hispania Sacra*, en prensa.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, Barcelona: Labor, 1985 [1ª ed. 1954].

Espina, Alonso de, *Fortalitium fidei,* Lugduni, Lyon: Gulielmus Balsarin, 1487.

Espina, Alonso de, *Fortalitium fidei,* Nuremberg: Antonius Koberger, 1494.

Farfán Agustín, *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades*, ed. de Marcos Cortés Guadarrama, Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2020.

*Flos sanctorum con sus ethimologías. Lo maravilloso hagiográfico*, ed. de Marcos Cortés Guadarrama, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2018.

González Crussí, Francisco, "La sangría", en *Remedios de antaño. Episodios de la historia de la medicina*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012, 110-174.

Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, trad. de José Luis Tejada y Jeremías Lera, Barcelona: Paidós, 2011 [1ª ed. en español, 1995].

Ketham, Johannes de, *Compendio de la humana salud*, ed. de María Teresa Herrera, Madrid: Arco/Libros, 1990.

Le Goff, Jacques, *En busca de la Edad Media*, trad. de Gemma Andújar, Barcelona: Paidós, 2003.

Lértora Mendoza, Celina A., "Salud y enfermedad: realidad y metáfora. La ampliación del lenguaje científico a partir del siglo xiii. El caso de la medicina", *Medievalia*, 50, 2018, 299-314.

Montero Cartelle, Enrique, "De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas", *Cuadernos de CEMYR*, 8, 2000, 53-71.

Ramírez, Juan Antonio, *Edificios-cuerpo. Cuerpo humano y arquitectura: analogías, metáforas, derivaciones*, Madrid: Siruela, 2003.

Taranta, Velasco de, Licenciado Fores, Fernando Álvarez y Diego Álvarez Chanca, *Tratados de la peste*, ed. de María Nieves Sánchez, Madrid: Arco/Libros, 1993.