

# *Panace@*

Revista de  
medicina,  
lenguaje y  
traducción

Volumen XX, n.º 50  
Segundo semestre, 2019



*Panace@* es una revista surgida en el año 2000 a partir de la lista de debate Med-Trad y publicada en España desde 2006 por TREMÉDICA, la Asociación Internacional de Traductores y Redactores de Medicina y Ciencias Afines. *Panace@* publica textos originales sobre los diversos aspectos de la traducción y el lenguaje de la medicina y ciencias afines, sobre todo en español, pero la revista está abierta a colaboraciones en cualquier idioma.

*Panace@* es una publicación semestral con dos números anuales, uno ordinario que aparece en junio y uno monográfico que aparece en diciembre. Los originales deben enviarse en soporte electrónico a [panacea@tremedica.org](mailto:panacea@tremedica.org) y deberán guiarse por las normas de publicación de la revista. Los artículos de las secciones «Tribuna» y «Terminología y traducción» habrán de elaborarse partiendo de la plantilla creada a tal efecto y accesible [aquí](#). Los artículos publicados están sujetos a las normas internacionales de *copyright*. Los originales recibidos se envían a evaluadores externos expertos en la materia, que evalúan según el sistema de doble ciego, que busca preservar el anonimato tanto de los autores como de los evaluadores. La revista se compromete a dar constancia de la recepción de originales y, terminado el proceso de evaluación, comunicar al autor la decisión adop-

tada en un plazo máximo de seis meses. Al final de cada artículo figuran las fechas de recepción y aprobación. Los autores se comprometen, por su parte, a efectuar la corrección de pruebas de acuerdo con los plazos que oportunamente les marque la Dirección de la revista.

*Panace@* espera de los autores y colaboradores el máximo respeto a las consideraciones de ética editorial establecidas en las normas de Vancouver, disponibles en la página de TREMÉDICA en español, francés, inglés y portugués.

*Panace@* mantiene una política sobre buenas prácticas y posibles conflictos de intereses que afecta tanto a los autores como a los revisores. Los primeros, cuando envíen su trabajo para evaluar, deberán adjuntar una carta en la que conste explícitamente que se trata de un trabajo original, que no se ha publicado anteriormente, tampoco en otro idioma, y que no se encuentra en fase de evaluación en otras revistas. Los evaluadores, por su parte, actuarán de acuerdo con los criterios que se les supone de objetividad, imparcialidad, confidencialidad, respeto y premura. Si fuera el caso, pondrán en conocimiento de la Dirección de la revista los posibles conflictos de intereses que surjan.

*Panace@* no incluye publicidad comercial y los autores no reciben remuneración

alguna por la publicación de sus artículos. El acceso a la revista es libre y gratuito y no requiere suscripción previa. La financiación de los costes involucrados en la producción de *Panace@* corre a cargo de TREMÉDICA, junto con las aportaciones de patrocinadores externos, que no desempeñan ningún tipo de influencia en su redacción. *Panace@* incluye los nombres y logotipos de todos sus colaboradores y patrocinadores en las páginas correspondientes de la revista en formato electrónico y en el sitio web donde se publica. La propiedad intelectual de los originales corresponde a los autores, y los derechos de edición y publicación, a TREMÉDICA. Los artículos aparecidos en la revista podrán ser utilizados libremente con propósitos educativos y científicos, siempre y cuando se citen correctamente su autoría y procedencia. No está permitido el uso o reproducción de las imágenes sin el permiso expreso de los autores o sus herederos.

Las opiniones expresadas en esta publicación son responsabilidad exclusiva de los autores de los artículos.

ISSN 1537-1964

Editor: TREMÉDICA

Lugar de publicación: Barcelona

### Redacción

Directora: Pilar Castillo Bernal

Secretaría de redacción: M. Luisa Rodríguez Muñoz

Consejo de redacción: Lorenzo Gallego Borghini, Tamara Varela Vila y Valentina Marta Rodríguez

### Equipo técnico

Revisión: Alejandro García-Aragón y Antonio Rivas

Traducción y revisión de textos en inglés: Martha Gaustad y Heather Hamilton

Diseño y maquetación: Jorge de Buen, Imprimátr

Publicación electrónica: Valentina Luridiana

### Consejo editorial

Rodolfo Alpízar Castillo (Cuba)

Jorge Avendaño Inestrillas (México)

Christian Balliu (Bélgica)

María Teresa Cabré Castellví (España)

Xosé Castro Roig (España)

Gonzalo Claros (España)

Francisco Cortés Gabaudan (España)

Adriana Cruz Santacroce (Uruguay)

Esther Fernández Berjón (España-Bélgica)

Luisa Fernández Sierra (España)

Joan Ferrer Costa (España)

Josefa Gómez de Enterría (España)

Paz Gómez Polledo (España)

Bertha M. Gutiérrez Rodilla (España)

Luis González (España-Bélgica)

Juan Manuel Martín Arias (España)

José Martínez de Sousa (España)

Blanca Mayor Serrano (España)

Teresa Molés Cases (España)

Vicent Montalt Resurreció (España)

Luis Montiel (España)

Laura Munoa (España)

Fernando A. Navarro (España)

M.<sup>a</sup> del Carmen Navarro (Italia-España)

Fernando Pardos (España)

José Antonio Pascual (España)

Isabel Pérez Montfort (México)

Luis Pestana (Portugal-Suiza)

Mercè Piqueras (España)

Serge Quéryn (Canadá)

Carmen Quijada Diez (España)

Héctor Quiñones (España)

Graça Rio-Torto (Portugal)

José Antonio de la Riva Fort (España)

Anna Romero Ibáñez (España)

José Antonio Sacristán (España)

María Verónica Saladrigas (Argentina-Suiza)

Karen Shashok (España)

Lúcia M. Singer (Brasil)

José A. Tapia Granados (España-EE. UU.)

Sylvie Vandaele (Francia-Canadá)

Nelson Verástegui (Colombia-Suiza)

Alicia Zorrilla (Argentina)

### Directores anteriores de *Panace@*:

Fernando A. Navarro (2000-2005)

Antonio Villalba (2006)

Bertha M. Gutiérrez Rodilla (2006-2016)

### Portada e ilustraciones

Inmaculada Rodríguez-Cunill. En portada: detalle de *Inmaculada de la arquitectura patriarcal*. 150 × 100 cm, técnica mixta sobre tabla (acrílicos, blísteres de pastillas, resinas y lacas), 2017.

No está permitido el uso o la reproducción de las imágenes sin el permiso expreso de la autora.

# Panace@

## Revista de medicina, lenguaje y traducción

<[www.tremedica.org/panacea.html](http://www.tremedica.org/panacea.html)> Vol. XX,  
n.º 50. Segundo semestre, 2019

Monográfico: Aportaciones árabes a las  
ciencias de la salud y de la vida  
Coordinadora: Ana María Cabo González

### Editorial

Ana M. Cabo González

1

### Tribuna

El arte de sanar en la Andalucía islámica

Camilo Álvarez de Morales

5

Una incorporación norteafricana y andalusí a la  
farmacopea medieval: los tubérculos comestibles de  
*Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter

Joaquín Bustamante Costa

24

Interesante reflexión de Ibn al-Dahabī (s. XI) sobre  
el secreto de la vida: el agua

Ana M. Cabo-González y Mila Mohamed Salem

34

Granada *safarī* e higo *dunniqāl*: la transmisión de  
nombres y especies en al-Andalus

Miquel Forcada

42

La medicina árabe medieval

Fernando M.ª Girón Irueste

56

Historia social y científica de la adormidera y  
el opio en el islam clásico: fuentes primarias y  
propuesta de investigación

Indalecio Lozano Cámara

77

Traducciones árabes de fitónimos griegos y sus  
correspondencias arameas y hebreas

Juan Pedro Monferrer-Sala

88

La terapia alternativa de la medicina árabe medieval

María de la Concepción Vázquez de Benito

97

### Reseñas

Ibn al-Kattānī : descubriendo al médico

Sara Solá Portillo

108

Los arabismos de los textos médicos latinos  
y castellanos

Mohana Sultán

111

Visibilizar las enfermedades raras: una tarea común

Soledad Díaz Alarcón

113

### Entremeses

De los trabajos y recompensas de la traducción

José Luis Agud

116

És adequat dir «un brot de listèria»?

TERMCAT

117

I amb la tornada a les aules, també tornen els polls!

Dr. Xavier Sierra Valentí

118

Formantes griegos en el ámbito biosanitario: el caso  
de *topos*

Alejandro García-Aragón

119

### Nuestra ilustradora

Oda a los cuasicristales de Inmaculada

Rodríguez-Cunill

María Luisa Rodríguez Muñoz

120

## Editorial

Ana M. Cabo González\*

Los Departamentos y las Áreas de Estudios Árabes e Islámicos de las universidades españolas y de los centros de investigación del CSIC han llevado a cabo una gran labor investigadora y han aportado, sobre todo durante la segunda mitad del siglo pasado y lo que llevamos de este, una ingente cantidad de ediciones de manuscritos, traducciones de los mismos, sesudos estudios e infinitas aportaciones al esclarecimiento de nuestra historia y de nuestros personajes ilustres pero ignorados y el descubrimiento de ciencia y sabiduría dormidas en los anaqueles de nuestras grandes bibliotecas; todo ello se hallaba escondido en un sinnúmero de códices, algunos bellísimos, que esperaban las manos, los ojos y el corazón de quienes se atreviesen a desnudar sus folios, a deshacer sus enigmas y a mostrar a los profanos sus materias, sus disciplinas y su erudición.

Como bien nos relata María Jesús Viguera en la página 88 de su discurso de toma de posesión como miembro de la Real Academia de la Historia:

En Europa comenzaron a formarse colecciones de manuscritos árabes desde finales del siglo xv en adelante, en bibliotecas públicas y privadas, y algunas personas, generalmente bibliófilos, orientalistas o coleccionistas por varios motivos, destacando entre tales objetivos la avidez por los estudios árabes, adquirieron más o menos manuscritos procedentes de Oriente Medio y el Magreb, y en el caso de España, además, incorporando lo relativamente poco que quedaba de manuscritos andalusíes [...] las colecciones españolas contienen manuscritos árabes de dos procedencias: los autóctonos andalusíes y los adquiridos fuera, lo cual es una característica significativa y muy especial en el conjunto de las colecciones europeas, y en general en las colecciones occidentales.

Estas colecciones de códices fueron, poco a poco, arribando a las bibliotecas públicas, en su gran mayoría, y conformando los fondos, fundamentalmente, de la Biblioteca Nacional, de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, de los archivos de carácter nacional y de las comunidades autónomas, de las universidades, de algunos ayuntamientos y bibliotecas municipales, de centros monásticos como es el caso de la Abadía del Sacromonte en Granada (Molina y Álvarez, 2000: 649-70), de iglesias y catedrales, de fundaciones, del CSIC, de las reales academias, etc.

Volviendo al principio de esta disertación y retomando la importancia que los Estudios Árabes tienen en nuestro país, habría que identificar los círculos en los que estos se desarrollan y las líneas de trabajo que se siguen en los mismos.

Ni que decir tiene que son las universidades las grandes

gestoras de investigación en estos ámbitos de trabajo, a lo que hay que unir algunos centros del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, especialmente la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Es aquí donde se estudia, donde se investiga, donde se aprende, donde se forman los futuros investigadores y de donde salen las publicaciones científicas que nos ilustran y hacen de las comunidades pueblos más ricos y prósperos en la ciencia y la sabiduría.

En el caso concreto de la edición, traducción y estudio de las obras cuyos temas son las ciencias de la naturaleza, habría que señalar, a modo de ejemplo, algunos trabajos, no todos, pues tendríamos que completar varias páginas de este editorial y eso no es posible. En la materia de la medicina, no deberíamos olvidar el *Compendio de medicina*, de Ibn Ḥabīb<sup>1</sup>; el *Libro de higiene*, de Ibn al-Jaṭīb<sup>2</sup>; el *Libro de las generalidades*, de Averroes<sup>3</sup>, o el *Tratado de los alimentos*, de Avenzoar<sup>4</sup>. En los asuntos de la farmacología podríamos mencionar el *Tratado sobre los medicamentos de la triaca*, de Ibn Ḡulḡul<sup>5</sup>, y la *Colección de medicamentos y alimentos*, de Ibn al-Bayṭār<sup>6</sup>. En la disciplina de la botánica destaca el *Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto*, de Abūl-Jayr al-Iṣbīlī<sup>7</sup>. Y, finalmente, en cuanto a las obras de agronomía, materia en la que al-Andalus fue la más prolija, solo mencionaremos dos de las muchas que se compusieron: el *Libro de agricultura*, de Ibn al-ʿAwwām<sup>8</sup>, y el *Tratado de agricultura*, de Ibn Luyūn<sup>9</sup>.

Estos son solo algunos pocos ejemplos del gran número de ediciones y traducciones llevadas a cabo por los arabistas de nuestro país durante los últimos años, que ilustran la grandiosidad y la magnitud de los estudios sobre las ciencias de la naturaleza en al-Andalus.

Para la gestación de este número especial de la revista *Panace@* hemos contado con algunos de los muchos especialistas en la materia, que han centrado sus trabajos en la aportación de los árabes a las ciencias de la salud y de la vida, en un espacio temporal comprendido entre los siglos ix y xv y en un espacio físico que abarca las orillas del Mediterráneo y los pueblos que las conforman.

Es en este entorno donde las ciencias de la naturaleza y de la vida disfrutaron de un desarrollo sin parangón y se convierten en la piedra angular del progreso de las sociedades donde estas tienen lugar. Así pues, la medicina, la farmacología, la botánica, la geonía, la mineralogía y la zoología, durante los siglos ix-xv, adquieren un papel extraordinariamente relevante en la sociedad árabe, cuyo apogeo se alcanza en al-Andalus, especialmente entre los siglos xi y xiii.

Los resultados de la observación, el estudio y la investigación llevados a cabo en este tiempo y en este espacio dieron como resultado una colosal proliferación de obras que recogían todo ese

\* Universidad de Sevilla (España). Dirección para correspondencia: [acabo@us.es](mailto:acabo@us.es).

saber acumulado en siglos anteriores y todo lo inédito descubierto en el período de referencia de esta publicación, durante el cual la ciencia subió un gran escalón y trazó la línea de salida del siguiente gran período histórico: el Renacimiento.

Los autores de los trabajos que componen este volumen reflexionan sobre estas ciencias y aportan con sus investigaciones nuevas miradas hacia el pasado para convertir el presente en un lugar más rico en erudición y sapiencia. Para ello, la primera de las aportaciones hace un recorrido por las artes de la curación en la Andalucía islámica y, de la mano de su autor, Camilo Álvarez de Morales (Escuela de Estudios Árabes de Granada, jubilado), el lector podrá conocer los conceptos que sobre medicina se tenían en al-Andalus. El médico, buscador siempre de sabiduría, se entiende como una figura poliédrica que reconoce las enfermedades, sabe de su curación, crea sus medicamentos y, sobre todo, analiza a sus pacientes en los aspectos humanos y espirituales. En aquel momento, la medicina no era una ciencia autónoma, sino que participaba de la magia, de la religión, de la alquimia y de la astrología, pero sin abandonar en ningún momento la técnica y el conocimientos adquiridos con la experiencia y destreza de quienes la practicaban.

El segundo de los trabajos es el realizado por Joaquín Bustamante Costa (Universidad de Cádiz) y lleva por título «Una incorporación norteafricana y andalusí de la farmacopea medieval: los tubérculos comestibles *Sonchus bulbosus* L.». Se trata de un minucioso estudio sobre unos tubérculos comestibles o patatillas que se consumen en la actualidad pero que también, según las fuentes botánicas andalusíes, se consumían en al-Andalus. A lo largo del estudio, su autor hace una búsqueda detallada de este tubérculo en las obras de Ibn Samağūn, al-Idrīsī, al-Ġāfiqī, Ibn al-Bayṭār y Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, comparando las descripciones que cada uno de ellos hace de la planta. Como podremos observar a lo largo de las páginas que componen el artículo, son de gran interés las aportaciones de fitónimos que proponen las diferentes fuentes; las descripciones pormenorizadas que encontramos en las mismas, de manera que el interesado en la planta pueda claramente distinguirla de otras plantas; los importantes apuntes sobre su hábitat, incluso determinando los nombres de poblaciones concretas, imprescindibles para encontrar la planta; los detalles acerca de su recolección, del sabor que la caracteriza y, sobre todo, las aportaciones acerca de sus propiedades farmacológicas, indispensables para un uso adecuado por parte de los médicos. Una mezcla perfecta de léxico, geografía, botánica, farmacología y medicina.

En tercer lugar se encuentra el estudio sobre una interesante obra compuesta en el siglo XI por un escritor de origen omaní que terminó sus días en al-Andalus, concretamente en Valencia, Ibn al-Dahabī, y cuya obra, el *Kitāb al-mā'* o *El libro del agua*, reúne a lo largo de su voluminoso tratado un larguísimo repertorio, ordenado alfabéticamente, en el que se estudian la lengua árabe, la medicina, la botánica, la zoología, la farmacología y la mineralogía, partiendo de descripciones tanto gramaticales como médico-farmacológicas de los elementos que va tratando. Sus autoras, Mila Mohamed Salem y yo misma (Universidad de Sevilla), presentamos la traducción del primer capítulo, el que abre la obra, y el que da título a la misma: «El agua»; todo

contiene agua, el agua es el fundamento de la vida, sirve para curar y para limpiar, no es un nutriente pero es imprescindible para la alimentación, no es un medicamento porque no cura en sí misma, pero es esencial para el restablecimiento de la salud. A comienzos del capítulo, Ibn al-Dahabī recoge algunas aleyas del Corán al respecto del agua; a continuación, describe sus cualidades y las propiedades que tienen para con los seres vivos; sigue con la descripción de las mejores aguas que se conocen y los ríos que las contienen; después, trata sobre las personas y los estados de las mismas en los que es más recomendable la ingesta del agua y, finalmente, nos proporciona las propiedades terapéuticas de las que goza.

El cuarto de los trabajos que conforma este número especial de *Panace@* viene firmado por Miquel Forcada (Universidad de Barcelona) y lleva por título «Granada *safari* e higo *dunniqāl*: la transmisión de nombres y especies en al-Andalus». Se trata de una revisión crítica que tiene como objetivo el estudio del origen, el desarrollo y la transformación de estas dos variedades de granada e higo que fueron importadas a al-Andalus desde el Mediterráneo oriental y que, actualmente, continúan cultivándose en nuestra tierra. El autor bucea en las fuentes árabes históricas, médicas, botánicas y agronómicas y, al mismo tiempo, en las fuentes castellanas y portuguesas, recogiendo un abundante número de descripciones de ambos frutos y planteando hipótesis muy bien documentadas sobre los arabismos de estos étimos. Para él, estas dos variedades de frutas son un símbolo del largo proceso de aclimatación de infinidad de plantas y de árboles que llegaron desde Oriente y tuvieron en Occidente los cuidados necesarios para perdurar en el tiempo y conformar la flora de la que disfrutamos en la actualidad.

Continuando con los autores y las obras propuestas en este volumen, reseñamos ahora la de Fernando Girón Irueste (Universidad de Granada, jubilado), que, con su artículo denominado «La medicina árabe medieval» hace un extenso y pormenorizado recorrido sobre la historia y desarrollo de la medicina desde el siglo IX al siglo XV. Analiza el complicado proceso primario de traducción al árabe de las obras griegas, persas y siríacas, principalmente, llevado a cabo en Bagdad, para continuar con la descripción de la época posterior, la de la creación, la de grandes autores como Avicena, Rhazes, Averroes, Abulcasis o Avenzoar, todos ellos pilares indiscutibles del desarrollo espectacular de la medicina de la mano de la cultura árabe. Estudia los grandes tratados de medicina y cirugía compuestos en Oriente y en Occidente, y describe la importantísima influencia que estos tuvieron en el mundo medieval y en el renacentista. Según el propio autor: «La medicina árabe medieval constituye sin duda un brillante apartado de la historiografía médica mundial, tanto por la altura alcanzada en gran parte del mundo islámico, siglos X al XII, como por sus decisivas aportaciones a la medicina escolástica, siglos XIII al XV, y renacentista, siglo XVI».

El trabajo que hace el número seis viene de la mano de Indalecio Lozano Cámara (Universidad de Granada) y, con su título «Historia social y científica de la adormidera y del opio en el islam clásico: fuentes primarias y propuesta de investigación», nos introduce en la historia de las drogas psicoactivas



del islam entre los siglos VII y XVII, concretamente el opio y la adormidera. El propósito de este artículo es el de recoger la bibliografía de fuentes primarias para futuras investigaciones en el campo de la historia social y científica de estas dos drogas durante el período clásico del islam. Según su autor, son muy escasos los estudios publicados sobre este tema y, a pesar de ser drogas muy usadas y conocidas tanto en el ámbito sanitario como en el recreativo, faltan investigaciones que ahonden en sus usos médicos y sociales. A partir de aquí, describe los trabajos que se han ido llevando a cabo a lo largo de la historia respecto de la adormidera y del opio, y recoge las fuentes primarias árabes, persas, indias, turcas, grecolatinas y europeas para proponer una hipótesis de partida y una metodología a seguir para

futuras investigaciones. Una extraordinaria recopilación bibliográfica de la que se puede partir para preparar estudios de carácter integral (agronómicos, botánicos, médicos, farmacológicos, etc.), catálogos sobre las propiedades de estos opiáceos, estudio de las aportaciones árabes al conocimiento de estas drogas, análisis de su producción, comercio y usos sociales y otras muchas interesantes propuestas de trabajo.

La séptima de las propuestas la firma Juan Pedro Monferrer-Sala (Universidad de Córdoba): «Traducciones árabes de fitónimos griegos y sus correspondencias arameas y hebreas». El autor nos presenta el estudio de los fitónimos que aparecen en una versión árabe del Cantar de los cantares, partiendo de un manuscrito contenido en la Real Biblioteca del Monasterio

de San Lorenzo de El Escorial, el código 1625. Una vez estudiado el manuscrito, ofrece una lista con los fitónimos en las lenguas árabe, griega y hebrea y los versículos en los que aparecen. A partir de ahí, comienza el estudio detallado de cada uno de ellos, que consiste, como el mismo autor especifica: «En ofrecer el vocablo árabe y su traducción española, junto con sus respectivas traducciones: la LXX, el TH y las versiones arameo-siriacas (P y Syrohex). Sigue el análisis de los fitónimos que contiene cada entrada, con referencias a formas cognadas y posibles étimos, la identificación de la especie botánica y referencias varias, cuando es el caso. Finalmente, ofrecemos el cuerpo de referencias bibliográficas sobre el término analizado». Un interesante trabajo que nos recuerda la relación e interdependencia entre las lenguas árabe, griega y hebrea.

Para cerrar el volumen y como última aportación, que no menos interesante, tenemos «La terapia alternativa de la medicina árabe medieval», de Concepción Vázquez de Benito (Universidad de Salamanca). El trabajo propone, como su propia autora nos describe: «El estudio de nuevos testimonios de *ḥawāṣṣ* (virtudes peculiares o 'propiedades ocultas' de ciertos elementos de origen animal, vegetal y mineral) obtenidos de fuentes tanto manuscritas como editadas que, no obstante, han sido poco estudiadas hasta la fecha, y ello con el fin de destacar la presencia de esta terapia mágica utilizada por la medicina árabe medieval». Para ello, se sumerge en la literatura médica árabe que versa sobre la «Ciencia de las propiedades ocultas o 'Ilm al-Ḥawāṣṣ», concretamente el *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* y el *Kitāb al-Hāwī*, de Rāzī, el *Kitāb fī 'Ilm al-ḥawāṣṣ*, de al-Madā'inī, el *Kitāb al-Taṣrīf (Maqālah II)*, de Abū l-Qāsim Ḥalaf al-Zahrāwī, y el *Kitāb 'Amal man ṭabba li-man ḥabba*, de Ibn al-Ḥaṭīb. Con los datos que recoge en estas composiciones, su autora se centra en los tratamientos que proporcionan para la epilepsia, los partos, los embarazos y los abortos. El artículo expone aquellas otras materias, menos científicas y de carácter mágico-supersitioso, que tampoco faltan en la mayoría de la literatura médica árabe medieval y que se van transmitiendo de generación en generación.

Llegados a este punto, solo nos queda agradecer a los autores de estos trabajos sus valiosas aportaciones, sus propuestas para futuras investigaciones, sus interesantes reflexiones y, sobre todo, el tiempo y el esfuerzo que cada uno de ellos ha dedicado para dar un paso más en el muy largo y retorcido camino de la búsqueda del conocimiento.

## Notas

1. Ibn Ḥabīb (1992): *Muḥtaṣar fī-Ṭibb*. Introducción, edición crítica y traducción de Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón. Madrid: CSIC.
2. Ibn al-Ḥaṭīb (1984): *Kitāb al-wusūl li-ḥifẓ al-ṣiḥḥa fi l-fuṣūl*. Edición, estudio y traducción de Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
3. Ibn Ruṣd (1987): *Kitāb al-Kulliyāt fī-Ṭibb*. Edición crítica de José M. Fórneas Besteiro y Camilo Álvarez de Morales, 2 vols. Madrid: CSIC. Traducción de Concepción Vázquez

de Benito y Camilo Álvarez de Morales. Madrid: Trotta, 2003.

4. Ibn Zuhr (1992): *Kitāb al-aḡḍiya*. Edición, traducción e introducción por Expiración García Sánchez. Madrid: CSIC.
5. Ibn Ŷul'ūl (1992): *Tratado sobre los Medicamentos de la triaca*. Editado y traducido por Ildefonso Garijo. Córdoba: Área de Estudios Árabes e Islámicos.
6. Ibn al-Bayṭār (2002): *Kitāb al-ŷāmi'*. Introducción, edición crítica, traducción e índices de las letras *ṣād* y *ḍād* por Ana M. Cabo González. Sevilla: Mergablum.  
Ibn al-Bayṭār (2005): *Kitāb al-ŷāmi'*. Introducción, edición crítica, traducción e índices de la letra *šīn* por Ana M. Cabo González. Sevilla: Mergablum.  
Cabo-González, Ana M. (2009): «Una experiencia en el aula: edición y traducción del *Kitāb al-ŷāmi'* de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la letra *ṭā'* (1.ª parte)», *Al-Andalus-Magreb*, 16: 45-87.  
— (2010): «Una experiencia en el aula: edición y traducción del *Kitāb al-ŷāmi'* de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la letra *ṭā'* (2.ª parte)», *Al-Andalus-Magreb*, 17: 39-76.  
— (2011): «Una experiencia en el aula: edición y traducción del *Kitāb al-ŷāmi'* de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la letra *'ayn* (1.ª parte)», *Al-Andalus-Magreb*, 18: 65-96.  
— (2012): «Una experiencia en el aula: edición y traducción del *Kitāb al-ŷāmi'* de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la letra *'ayn* (2.ª parte)», *Al-Andalus-Magreb*, 19: 71-94.
7. Abulḥayr al-'Iṣbīlī (2004-2010): *Kitābu 'Umdati ṭṭabīb fī ma'rīfati nnabāt likulli labīb*. Edición, notas, traducción castellana, correcciones e índices por Joaquín Bustamante, Federico Corriente y Mohand Tilmatine, 3 volúmenes en 4 tomos. Madrid: CSIC.
8. Ibn al-'Awwām (1988): *Libro de agricultura*. Edición y traducción de José Antonio Banqueri; estudio preliminar y notas de Esteban Hernández y Expiración García, 2 vols. Madrid: Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.
9. Ibn Luyūn (1975): *Tratado de agricultura*. Edición y traducción de Joaquina Eguaras. Granada: Patronato de la Alhambra.

## Referencias bibliográficas

- Molina López, Emilio y Camilo Álvarez de Morales (2000): «Manuscritos árabes del Sacromonte», *Jesucristo y el Emperador Cristiano. Catálogo de la Exposición celebrada en la Catedral de Granada con motivo del Año Jubilar de la Encarnación de Jesucristo y del v Centenario del nacimiento del Emperador Carlos*. Francisco J. Martínez Medina (ed.). Granada: Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, 649-670.
- Viguera Molins, María Jesús (2016): *Los manuscritos árabes en España: su historia y la Historia*. Discurso leído el día 28 de febrero de 2016 en el acto de su recepción pública en la Real Academia de la Historia. Madrid: Real Academia de la Historia.

# El arte de sanar en la Andalucía islámica

Camilo Álvarez de Morales \*

**Resumen:** Este trabajo tiene como finalidad exponer los conceptos que sobre medicina se tenían en al-Andalus. Esta ciencia participa de una complejidad en la que concurren la filosofía, la magia, la superstición, la astrología y la alquimia para conformar un todo inseparable. La figura de un médico reconocido en la Andalucía musulmana es la de un buscador de la sabiduría, y su conocimiento pasa por la anatomía, la fisiología, la botánica, la higiene, la astrología, la alquimia y la religión. Al-Andalus recoge la tradición clásica oriental, la transforma y engrandece para, finalmente, transmitirla al resto de Europa y ser la colaboradora imprescindible del Renacimiento.

**Palabras clave:** alquimia, astrología, magia, medicina de al-Andalus, piedra filosofal, Salomón.

## The art of healing in Islamic Andalusia

**Abstract:** The purpose of this work is to present the concepts of medicine held in al-Andalus. This was a complex science where philosophy, magic, superstition, astrology and alchemy came together to form an inseparable whole. In al-Andalus, a recognized physician was a seeker of wisdom, with knowledge of anatomy, physiology, botany, hygiene, astrology, alchemy and religion. Al-Andalus drew on the classical oriental tradition, transformed it and expanded upon it in order to finally transmit it to the rest of Europe and become the essential collaborator of the Renaissance.

**Keywords:** alchemy, al-Andalus medicine, astrology, magic, philosopher's stone, Solomon.

*Panace@* 2019; XX (50): 5-23

Recibido: 3.IX.2019. Aceptado: 10.XI.2019.

## 1. Introducción

El andaluz de los siglos VIII al XV, me refiero al musulmán, tenía tres vías fundamentales para preservar su salud o recuperarla cuando la había perdido. Eran la medicina, la astrología y la alquimia y, muy a menudo mezcladas con todo ello, la magia y la religión.

Como axioma, se procuraba el equilibrio no solo del cuerpo, sino también del alma, de modo que se cumpliera el *mens sana in corpore sano*. En esto, como en otras cosas, fueron seguidores de los grecolatinos.

En todos los casos se tiene como principio la presencia de Dios y su acción omnipotente sobre todas las criaturas y todas las cosas. Médico, astrólogo y alquimista son, fundamentalmente, unos creyentes.

En el islam, la ciencia fue, desde los primeros tiempos, un elemento destacado. Una leyenda cuenta que el Profeta siempre exhortó a sus acompañantes y seguidores a que la buscaran en cualquier lugar donde se pudiera hallar: «Buscad la ciencia aunque sea en China».

Pero no hubo que ir tan lejos, al menos de momento. La ciencia estaba dentro de los límites del islam, y lo que había que hacer era reconocerla y estimular su desarrollo. Las tierras de Siria, Persia, Egipto y Mesopotamia estaban llenas de eruditos que la conocían y la practicaban; gentes que, tras su conversión, habían pasado a ser musulmanes.

Mahoma habría traído como aglutinantes de su mensaje una religión y una lengua que se consideraba vehículo divino y que había servido para dar a conocer aquella nueva religión.

Se trataba, por tanto, de aplicar lengua y religión y de que la ciencia se integrara en ellas, no una ciencia nueva, sino la ya existente en otras lenguas y procedente de otras culturas, pero todas al alcance inmediato del islam porque estaba dentro de su círculo. Lo que estaba fuera, como era el caso de lo judío o lo griego, se buscaba cuando aquellos otros territorios se sometieron mediante alianzas o por la fuerza.

Tres fueron los puntos más importantes que se pueden considerar como origen de la ciencia que se llamaría islámica: la India, Persia y Grecia. La influencia persa se concretaría en la práctica médica que se llevaba a cabo en sus centros de salud, la hindú llegará a través de las caravanas (hierbas y medicamentos en general) y la griega, en forma de libros, por medio de botines de guerra o de embajadas. Las primeras etapas de expansión del islam llevaron a los musulmanes hasta los grandes centros de ciencia de los países dominados, con sus bibliotecas repletas de obras que rápidamente fueron trasladadas a Oriente y, una vez recibidas en la sede del califato, se procedió a traducirlas.

Dentro del amplio número de lugares de procedencia de los textos, se podrían establecer como prioritarios Siria, Asia Menor y Alejandría para la ciencia griega, y Gundishapur para la persa. En su mayoría, los árabes se sintieron interesados por la ciencia griega, aunque de otras ciencias y en otras lenguas —pahlévi, sánscrito, siríaco— también se hicieron algunas traducciones.

\* Jubilado de la Escuela de Estudios Árabes del CSIC, Granada (España). Dirección para correspondencia: [casadelchapiz@gmail.com](mailto:casadelchapiz@gmail.com).



Aquel proceso iba a durar, aproximadamente, dos siglos, e iba a suponer, sobre todo, la recuperación del saber greco-romano de la Antigüedad, para irlo traduciendo a una nueva lengua, la árabe, la lengua que se consideraba vehículo divino porque en ella fue revelado el Corán y era la que utilizaban los ángeles en el Paraíso. En este proceso de traducción fue fundamental el papel de la llamada *Bayt al-Hikma*, ‘Casa de la Sabiduría’, fundada en el siglo IX por iniciativa de los califas abasíes Ḥarūn al-Rašīd y al-Ma‘mūn. En ella trabajaban musulmanes, zoroastras, judíos, cristianos y gentes de todas las ideas, que se guiaban en su trabajo por la razón al mismo tiempo que por las creencias.

Se iban ya a formar dos grandes bloques científicos: por una parte, las llamadas «ciencias de los antiguos» (Samsó, 2011), en referencia, sobre todo, a los griegos, que eran la medicina, la aritmética, la geometría, la astronomía, la música, la alquimia, la filosofía y la mecánica, y, por la otra, las consideradas «ciencias de los árabes», en las que el elemento religioso —y, de modo concreto, el Corán— sería el eje. Tales ciencias eran la teología, la gramática y las ciencias jurídicas.

Lo griego fue lo que más impacto tuvo en el desarrollo posterior de la ciencia islámica porque dos de las ramas que más atrajeron la atención de los árabes fueron la medicina y la astronomía, y por la misma pervivencia del imperio bizantino, fronterizo con el islam y heredero directo del mundo greco-romano. Especialmente clara es la influencia astrológica, tan importante por sí misma y por su participación en la práctica de la medicina, la magia o la alquimia, en donde los nombres se corresponden con los dioses olímpicos que aparecen vinculados a planetas y se mantienen en una sociedad que ha rechazado la mayor parte de la literatura griega por el protagonismo de estos dioses, inaceptables en el monoteísmo musulmán. No obstante, hay que tener en cuenta que el musulmán adopta el nombre pero no la personalidad que representan en el mundo griego.

## 2. La medicina

En el conjunto de las que nos interesan ahora, nos centramos en la medicina, que, por otra parte, fue la que mayor desarrollo alcanzó y la que, posteriormente, tuvo una influencia más notable en Europa. De ella destacan la que se puede considerar erudita frente a la que presenta elementos populares llenos de aspectos mágicos y religiosos. La culta y erudita es la que fue traducida al latín y se introdujo en Europa, mientras que la de caracteres mágicos y creenciales tuvo mayor arraigo en las clases populares, sin descuidar, sin embargo, una presencia en todos los ámbitos sociales, además de ser la más puramente árabe, con orígenes en la *Medicina del Profeta*, en el siglo VIII.

En al-Andalus, en tanto se conocía la nueva ciencia que se estaba formando en Oriente, la de los mozárabes era la única que existía en la Península, con una especial predominancia en el caso concreto de la medicina. Era aquella una ciencia que se conservaba, fundamentalmente, en los monasterios, y estaba basada en los textos latinos clásicos o había sido elaborada por

hombres de ciencia del periodo visigodo, teniendo como gran exponente a san Isidoro de Sevilla y sus *Etimologías*.

Mediado el siglo IX, al-Andalus empieza a recibir hombres y escritos que desde las principales ciudades orientales traían nuevos conocimientos científicos que aquí aún se ignoraban. Esto iba a suponer, a su vez, el despertar de inquietudes entre los andalusíes cultos que viajaron a Oriente en busca de los maestros que allí había. Tales viajes, en muchos casos con objeto de peregrinar a los lugares sagrados del islam, solían prolongarse varios años, de modo que quien allí iba solía volver con información, más o menos amplia, tanto oral como escrita. Por otra parte, desde el poder político, el emir ‘Abd al-Raḥmān II propiciaba y protegía el ambiente cultural y creaba un clima que lo hacía atractivo a los eruditos orientales, que vieron en Córdoba un lugar interesante en el que establecerse.

Además de la información que procedía de Oriente, y posiblemente estimulados por ella, los andalusíes se interesaron en conocer de manera directa los textos latinos que aquí había, con lo que el camino de formación de una ciencia andalusí iba a tener en su arranque un elemento común con el oriental, que fue el de traducir obras al árabe. Allí, la traducción se había hecho del siríaco, primero, y luego, directamente del griego; aquí se haría del latín. Este proceso de traducciones iba a tener como resultado que en al-Andalus lo griego iba a ser doble fuente: de los textos latinos que los musulmanes encontraron en la Península y tradujeron y de los que de Oriente traían ya traducidos de su lengua original.

La medicina considerada científica fue la que recogió la herencia de los griegos, especialmente la escuela de Hipócrates y, sobre todo, de Galeno, hasta el punto de que los estudiosos posteriores de la medicina la llamaron *galenismo arabizado*. Aquel resurgir del saber de la Grecia clásica —conservado, a veces, con cierta fidelidad, reinterpretado las más, pero siempre valorado al máximo— sería uno de los mayores logros y una de las más importantes aportaciones de la cultura árabe.

Dentro de un todo, que sería la medicina, podemos hablar de ramas médicas y no de especialidades, que es término más moderno. Serían estas la farmacología, la higiene, la pediatría, la obstetricia, la anatomía, la oftalmología y, ya en otro ámbito, la cirugía en general, con aspectos más concretos como podría ser la odontología. La más desarrollada, con diferencia, fue la farmacología y, la menos, la cirugía, de la que solo se conocen tres tratados específicos. También se desarrolló poco la anatomía, debido a condicionantes religiosos que impedían la disección de cadáveres, por lo que las noticias de los griegos, especialmente las de Galeno, siguieron vigentes a lo largo de los siglos. No obstante, y siguiendo a Galeno, la anatomía se vinculaba estrechamente con la fisiología, y en las obras de los primeros autores árabes, como el *Kitāb al-Manṣūrī* de al-Rāzī (ss. IX-X) o el *Kitāb al-Malakī* de al-Maḡūsī (s. X)<sup>1</sup>, se hacen descripciones anatómicas de cierta extensión, especialmente referidas al ojo.

Entre las obras que se escribieron sobre estos temas encontramos tratados sobre venenos, listas de medicamentos simples por orden alfabético, las farmacopeas concebidas como recetarios o formularios de hospitales en las que se ocupaban de los medicamentos compuestos, los cuadros sinópticos, sustitutos

de los medicamentos, usos particulares de los medicamentos para usos específicos y tratados sobre higiene, entendidos como obras para la conservación de la salud. En casos concretos, sobre todo debidos a grandes autores, encontramos obras de carácter general en donde se nos habla del cuerpo humano, sus funciones, sus dolencias y el modo de curarlas (anatomía, fisiología, terapéutica, farmacología). En mucha menor medida, algunos textos dedicados a cirugía, obstetricia y pediatría (estas dos casi siempre juntas) u oftalmología.

Del mismo modo, hemos de tener en cuenta otras disciplinas ligadas con el arte de curar, como ocurre con la botánica y la agricultura, por la aplicación terapéutica de las plantas. En este sentido, los jardines botánicos fueron un elemento puesto al servicio de la medicina.

Fue importantísima la llegada a Córdoba de la obra de Dioscórides, la célebre *De materia medica*, texto que recogía gran número de sustancias medicamentosas, especialmente elementos vegetales, tan importante y que tanto revuelo levantó. Fue un regalo enviado desde Bizancio por el emperador Constantino Porfirogeneta al califa 'Abd al-Raḥmān III. Junto al libro, llegó un monje llamado Nicolás que, en compañía de los médicos que 'Abd al-Raḥmān tenía en su corte, emprendió la tarea de traducir al árabe la obra completa. A partir de aquel momento se iba a convertir en una referencia indispensable para todos los científicos del momento y de siglos posteriores.

El califato, además de su importancia política, será grande en la historia de la ciencia por generar un ambiente de tolerancia que hará posible la convivencia de judíos, musulmanes y cristianos que propició un aflujo de monjes y eruditos del norte de España a Córdoba para traducir al latín obras árabes que les interesaban o para traer obras latinas, no siempre de ciencia, que a su vez se traducían al árabe en Córdoba. Por otra parte, en la Marca Hispánica, y gracias a los mozárabes que allí llegaron, se conoció aquella ciencia, se inició su traducción al latín y, con el Ródano y el Rin como vías, empezó a penetrar en Europa.

Seré muy escueto a la hora de dar nombres de médicos, limitándome a señalar a los principales de cada época. En el caso del siglo X, sin duda la gran figura fue Abū l-Qāsim al-Zahrāwī, uno de los autores de obras médicas más reputados en la historia de la medicina de al-Andalus e incluso de toda la medicina árabe, muy conocido en la Europa cristiana con el nombre de Abulcasis. Fue autor de una magna obra, *al-Taṣrīf*, compuesta de treinta tratados entre los que se ha destacado, tradicionalmente, el último de ellos por estar dedicado a la cirugía, rama de la medicina de la que se escribieron muy pocas obras. Fue traducida varias veces al latín y tuvo gran eco hasta siglos posteriores.

En el siglo XI, la taifa de Toledo sobresalió en el campo de la ciencia, en el sentido moderno del término, por ser la ciudad que albergó más eruditos dedicados a ella, siendo importante la protección real, que favoreció el trabajo de los estudiosos que allí vivían. La medicina iba a tener como nombre más representativo a Ibn Wāfid, uno de los mejores farmacólogos de la historia de al-Andalus.

El siglo XII fue, seguramente, el que más gloriosos nombres y hombres dio a la historia de la medicina andalusí. De ellos

destacaría tres: Avenzoar, Maimónides y Averroes, figuras universales tanto en Oriente como en Occidente.

En general, hubo una mayor difusión de obras y, para ello, pueden valer dos razones: de una parte, la labor previa que sabios anteriores habían realizado, logrando que cuanto aquí se hacía tuviera ya prestigio y fuera algo estimado y buscado; la segunda sería la movilidad de los personajes citados, quienes, por propia iniciativa o forzados por avatares políticos, trabajaron indistintamente en Zaragoza, Sevilla, Valencia, Córdoba y Marrakech. Todo ello supuso una dispersión de núcleos de saber, la necesidad de colaboradores que ayudaran en sus obras a los maestros (es decir, más gente trabajando en torno a la ciencia) y un mayor número de bibliotecas, así como una mejor comunicación con los cristianos y entre ellos mismos.

Acabado el periodo almohade, es decir, hablamos ya del siglo XIII, se abre una etapa en la que, aun haciéndose evidente la decadencia científica, todavía dura el impulso de los siglos anteriores y siguen floreciendo figuras y obras en nuestro suelo. Será un siglo en el que la presencia de Alfonso el Sabio y de la Escuela de Traductores de Toledo va a suponer un factor decisivo, pues, además de contribuir a notables empresas científicas, harán posible que Europa conozca plenamente lo que en al-Andalus se había hecho en los siglos anteriores, especialmente en el XI y el XII, el de los mejores logros.

A partir del siglo XIII, al-Andalus, reducida ya al reino de Granada, todavía dio hombres que se ocuparon de quehaceres orientados a la astronomía, la astrología y la medicina. Allí se concentraron eruditos musulmanes procedentes de otras zonas de la Península, que habían llegado empujados por el avance cristiano, junto a otros estudiosos granadinos que, en su momento, habían acudido a Toledo para buscar información o completar la que ya tenían y, a su vez, habían transmitido a sus discípulos lo aprendido. La medicina fue uno de los campos científicos más sobresalientes o, cuando menos, uno de los que dio hombres de más relieve y cuyas aplicaciones prácticas fueron más palpables. Sin embargo, el declive respecto a épocas anteriores ya es evidente, siendo este periodo definido como el de «la larga agonía de la ciencia».

Sin duda, la gran referencia de este periodo fue Ibn al-Ḥaṭīb, tal vez la última gran figura de las ciencias y el pensamiento en la historia de al-Andalus. Figuran en su haber obras sobre higiene, embriología, patología, un tratado sobre la peste, compuesto con ocasión de la gran epidemia de peste negra que arrasó Europa a mediados del siglo XIV, y un poema de carácter didáctico.

La Granada nazarí albergó dos instituciones hasta entonces inexistentes en al-Andalus: la madraza y el maristán. Otros lugares hubo antes que realizaron funciones equivalentes, pero nunca con la similitud de los que en Oriente habían sido de uso extendido y largo. Al-Andalus, justo cuando iba a desaparecer como tal, se terminaba de asimilar a sus orígenes orientales.

Desaparecido el reino nazarí, aún quedaría como vestigio de una ciencia andalusí, ya totalmente reducida a la medicina, la practicada por los moriscos. Será una medicina sin figuras destacadas en la que solo quedan unos hombres que ejercen su

arte en contacto con el pueblo, hombres cuya calificación científico-profesional se podría asimilar más a la de sanador que a la de médico (García Ballester, 1984).

### 2.1. La figura del médico

En el mundo medieval, en general y, por tanto, en el mundo árabe, el médico era, fundamentalmente, un clínico. No existían las especialidades, tal como hoy se conciben. Las intervenciones quirúrgicas las efectuaba el propio médico o, lo que era más frecuente, recurría a personajes de menor entidad, sin preparación científica. El nombre de *cirujano* en la Edad Media se aplicaba a un profesional de carácter secundario, un simple practicante con conocimientos básicos de medicina. Algo parecido ocurrirá con el farmacéutico, aunque este sea reconocido oficialmente bastante pronto. De ordinario, sería el médico, solo o con la ayuda de algún auxiliar, el que preparaba los medicamentos que prescribía.

En general, se propugnaba una medicina de tipo preventivo, siendo frecuente encontrar tratados sobre la conservación de la salud, en los que se combinaban la utilización de medicamentos con la de alimentos. A ello se añadía un régimen de sueño, baños y ejercicios físicos adecuado a la edad y a la constitución de cada organismo, así como consejos sobre el vestido o la vivienda. En todo ello, la inspiración griega era clara, como es el caso de la obra de Hipócrates *De aires, aguas y lugares*.

#### 2.1.1. Lo que debía saber un médico

En el origen del mundo se hallan cuatro principios fundamentales, que son el fuego, el aire, el agua y la tierra, según la teoría de Empédocles; primero se separó el éter; luego, el fuego; luego, la tierra y, de ella, brotó el agua por la fuerza de la rotación. El aire surgió de la evaporación del agua, los cielos surgieron del éter; el Sol, del fuego, y los cuerpos terrestres, de la tierra.

Según Aristóteles (*De física*), el fuego se mueve hacia arriba, y la tierra, hacia abajo. Opina que los cuatro elementos se dan en el mundo sublunar, mientras que en el supralunar solo existe un quinto elemento: el éter.

En contacto con otras culturas, posiblemente la babilonia y la egipcia, se les llegó a dar formas físicas, concretamente, el león, el águila, el toro y el hombre: el león equivale al fuego; el águila, al agua; el toro, a la tierra, y el hombre, al aire. En el cristianismo se asociaron con los cuatro evangelistas: Marcos, al león; Juan, al águila; Lucas, al toro, y Mateo, al hombre.

En el ámbito islámico, el agua es el más relevante (Vidal Castro, 2010). Es anterior a la creación de los cielos y de la Tierra, y el trono de Dios está colocado sobre el agua. En ella está el origen de toda forma de vida. En el Paraíso, el agua será el elemento más destacado que puede gozar el hombre en la vida eterna. Tan importante se considera que, bajo el nombre de agua (*mā'*), se expresa la noción de esperma como elemento que da vida y forma al ser humano.

Los cuatro principios poseen las cuatro cualidades inmutables: el calor, el frío, la humedad y la sequedad. El fuego es caliente y seco, el aire es caliente y húmedo, el agua es fría y húmeda, y la tierra es fría y seca. Siendo el hombre parte del

universo, participa de los cuatro principios fundamentales y de sus cualidades.

Las partes que componen el cuerpo son sustancias nacidas de la mezcla de los humores, lo mismo que los humores son sustancias nacidas de la mezcla de los elementos. Los cuatro humores que dan vida al organismo humano son la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra, cada uno con sus características de humedad, sequedad, calor y frío. Asociados a los cuatro elementos, la sangre es el humor del aire; la flema, el del agua; la bilis amarilla, el del fuego, y la bilis negra, el de la tierra.

Además, la tierra es el elemento característico de la madurez; su estación, el otoño, y su temperamento, el melancólico; el agua lo es de la vejez; su estación, el invierno, y su temperamento, el flemático; el aire lo es de la infancia; su estación, la primavera, y su temperamento, el sanguíneo; finalmente, el fuego es el elemento de la juventud; su estación, el verano, y su temperamento, el colérico.

Junto a la idea de los humores y sus características, encontramos en la medicina árabe otros enlaces con la medicina griega. Sería el caso del *pneuma* o espíritu vital griego que, según la teoría galénica, alimenta al calor innato que procede del corazón y hace posible la vida. Su equivalente en árabe es el *rūḥ*, con la idea de soplo, aliento o acción de respirar. Se identifica tanto con el espíritu como con el alma, como también ocurre con el término *nafs*. Averroes refleja constantemente esta concepción definiendo el *rūḥ* como un vapor que se percibe en el cerebro y en el corazón, y considerándolo como uno de los componentes del organismo (Ibn Rušd, 2003).

Tras estas ideas, el conocimiento básico era el del cuerpo humano (Álvarez de Morales, 1998).

Suelen coincidir los autores en que el cuerpo se divide en cuatro partes, según la función que desempeñan: la psíquica, que se ocupa de la percepción y el movimiento; la animal o vital, que se ocupa de crear y mantener el calor natural; la nutritiva y la reproductora. Cada parte, a su vez, posee un órgano rector ayudado por otros secundarios. El órgano principal de la función psíquica es el cerebro, del que salen los nervios y la médula espinal. El encéfalo es la fuente, la médula es como un gran río que fluye de ella, y los nervios son canales de este río y son los encargados de transmitir sus órdenes.

El órgano principal de la función vital es el corazón, del que salen las arterias, que reparten el calor natural y la fuerza vital por el resto del cuerpo. La sangre se expande por todo el cuerpo a través de las venas pulsátiles (arterias) y no pulsátiles (venas).

El órgano principal de la nutrición es el hígado, que es donde el alimento se convierte en sangre. Las venas que salen de él llevan la sangre al resto del cuerpo para nutrirlo. Los otros órganos le ayudan a preparar los alimentos para ser digeridos y a eliminar los restos superfluos.

Los órganos principales de la generación son los testículos y la matriz, y los órganos conductores son la uretra y los canales deferentes.

Cada una de las partes, además de realizar una función propia, colabora con las demás, de modo que todas hacen posible el funcionamiento del cuerpo. Todas las partes provienen del esperma y de la sangre.

Se discutió acerca de la supremacía de los órganos, especialmente entre el cerebro, como rector de la vida psíquica y vegetativa, el hígado, como creador de la sangre, y el corazón, órgano que la distribuye por todo el cuerpo, al que proporciona el calor natural necesario. Aquella discusión, que arrancaba de los autores griegos, la resolvió Averroes (Ibn Rušd, 2003: 77) concediendo la primacía al corazón, por considerar que los demás dependían de él para su subsistencia.

Esta es, básicamente, la noción del cuerpo que tenían los autores árabes. Todos siguen a Galeno con gran fidelidad, del que disienten en muy contadas ocasiones.

Junto a estos conceptos generales, el médico necesita conocer la anatomía de los órganos y su funcionamiento. Además, a la hora de atender a un paciente, debe determinar cuál es su constitución, es decir, su mezcla humoral de acuerdo con la proporción de sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema en su organismo. Si uno de los humores aumenta o disminuye su proporción, se produce la enfermedad, y el médico la remediará buscando restablecer el equilibrio humoral. Para ello deberá tener en cuenta las características de calor, frialdad, humedad o sequedad de cada uno y, al mismo tiempo, conocer cuáles son esas mismas características en los distintos alimentos, plantas, minerales o sustancias animales para aplicarlas al enfermo, buscando siempre llegar al deseado equilibrio humoral.

Este equilibrio no supone una igualdad absoluta de los humores, sino que cada organismo tiene su propia distribución, lo que determina la complexión característica del individuo. En ella aparecerá un humor más destacado sobre los otros tres, que determinará que el individuo sea sanguíneo, flemático, colérico o melancólico.

De modo general, se procura utilizar poco los medicamentos, intentando, en primer lugar, la curación con regímenes de comidas o ejercicios. Si no se lograra, se pasaría a utilizar los medicamentos más sencillos y, como paso siguiente, los compuestos. Excepcionalmente, se empleaba la triaca, medicamento inicialmente concebido como antídoto contra los venenos, más tarde considerado como una especie de panacea, formado por muchos ingredientes que, usualmente, solo se aplicaba a enfermos muy ricos o en casos muy graves, ya que su preparación era difícil y costosa.

Por la importancia y la relevancia que tuvo, quiero hacer mención especial de la miel. Utilizada en la alimentación de modo anterior al azúcar, en la Antigüedad se consideraba que era un rocío que caía sobre las plantas y luego era lamido por las abejas. Plinio y Columela hablan de sus distintas clases y de su importancia en la Hispania romana.

En la medicina árabe estará presente en todas las farmacopeas, formando parte de la mayor parte de las recetas que se aplicaban a curaciones de todos los órganos, y desde antes, como alimento y medicamento, fue primordial desde los primeros tiempos del islam. En el *Muġtaṣar* de Ibn Ḥabīb ('Abd al-Malik, 1992) se recogen varias referencias del Profeta o de sus compañeros que indican que el mismo Dios la había señalado como remedio para cualquier enfermedad y que, mezclada con agua de lluvia, servía contra todo tipo de dolor. Llegaba a decirse que así como el Corán era el remedio para el espíritu, la miel lo era

para el cuerpo. Entre los sufíes marroquíes era considerada como símbolo de pureza.

Como terapia se podía incluir, también, el uso de olores, colores o sonidos agradables. Conocida es la aplicación de la música del laúd, cuyas cuatro cuerdas correspondían a cada uno de los cuatro humores. Haciendo sonar cada una de ellas, se activaba la acción del humor correspondiente del enfermo. Ziriyāb (Forcada, 2011: 61) (s. IX) añadió la quinta cuerda, que correspondía al alma. Es de suponer que los médicos árabes, buenos conocedores de la medicina griega, sabían que los pitagóricos conocían el principio de la *sympatheia* entre el cuerpo y el alma. La medicina pitagórica usa la higiene, los ejercicios corporales, la dieta, la música y la mezcla de sonidos curativos para ayudar a mantener la armonía del cuerpo y el alma.

Conocer el estado anímico de las personas era fundamental para influir en su salud. De acuerdo con Empédocles, creador de la teoría de los cuatro elementos, tales elementos están animados por dos fuerzas opuestas, de naturaleza divina, que van alternando su influencia: el amor que tiende a unirlos y la discordia u odio que tiende a desunirlos en un ciclo eterno. Por tanto, lograr un estado de paz en el enfermo contribuye grandemente al equilibrio de sus humores y, por tanto, a mejorar su salud.

Los remedios para las enfermedades de causa natural se buscaban en las plantas, de las que los árabes eran buenos conocedores, las sangrías, las ventosas o cualquier otro procedimiento que se considerara eficaz, con una efectividad que, en la mayoría de los casos, venía avalada por la práctica. Cuando se trataba de dolencias pequeñas para las que bastaba con usar plantas vulgares o hacer preparados medicamentosos de fácil confección, el enfermo solía aplicarse a sí mismo, o aconsejado por otras personas, el remedio. Si se trataba de dolencias de mayor envergadura, con fuertes dolores, tumoraciones, alteraciones graves de la salud, llagas o heridas profundas, era el médico quien debía intervenir.

En general, el hombre de este tiempo se enfrenta a la enfermedad considerándola no como un suceso aislado que se soluciona con un remedio concreto, sino como algo que el hombre lleva consigo desde su nacimiento. Los males que a lo largo de su vida se van desarrollando los considera impuestos por Dios y lucha contra ellos con la convicción de que nunca los solucionará definitivamente, sino que irá encontrando alivios momentáneos a unas dolencias concretas que pueden o no repetirse, en cuyo caso se vuelve a aplicar el remedio, pero siempre con la idea clara de que nunca habrá solución total.

En el caso concreto del musulmán, Dios, como creador de todo, es quien hace llegar al hombre las enfermedades y el único que puede sanarlas, ya que ha asignado un remedio para cada una de ellas. El hombre pone los medios que cree oportunos, recurre al auxilio de otras personas, fundamentalmente del médico, pero, en última instancia, solo se cura por la voluntad de Dios. Esta idea, incluso esta fórmula: *Si Dios quiere (In šā' Allāh)* se implantará firmemente en el mundo arabomusulmán y la emplearán tanto el curandero como el médico de corte, siendo frecuente, en este último caso, que en los recetarios médicos, después de haber hecho la descripción de un medi-

camento concreto para combatir una dolencia concreta, se termine expresando que tal remedio será útil *Si Dios quiere* o *Con el permiso de Dios*.

## 2.2. Dónde se ejercía la medicina: la sanidad pública y la privada

Prácticamente, todas las noticias de que disponemos se refieren a un entorno urbano, y las primeras de ellas, a la Córdoba califal. Nos hablan de monasterios cristianos y palacios omeyas con dependencias donde se guardaban y distribuían gratuitamente medicamentos a los pobres, incluyendo la famosa farmacia de Medina Azahara (Álvarez de Morales, 1991) y la *rabaḍ al-marḍā*. A ello habría que añadir la medicina que los curanderos y otro tipo de gentes ejercían en zocos y zonas rurales.

La *rabaḍ al-marḍā*, ‘barrio de los enfermos’, era un conjunto de casas y calles, equivalente al maristán en cuanto espacio dedicado a los enfermos y los indigentes, y se trataba de una institución benéfica. Podemos pensar que las mezquitas, las *zawiyas* y las *rabitas* también dispensaran ciertas atenciones, al menos de socorro alimentario o de albergue al necesitado. En cualquier caso, eran lugares en donde la medicina se practicaba como ejercicio piadoso.

El maristán —como lugar emblemático, con sus distintas dependencias, sus salas de hombres y mujeres, el reparto de los enfermos según sus dolencias— era un espacio en el que la medicina tenía una doble o una triple misión: terapéutica, social y religiosa, esta última concebida como ejercicio de la «caridad», y con esa idea religiosa se levantaron y mantuvieron los maristanes en el ámbito del islam medieval. Estos establecimientos no respondían, en la mayoría de las ocasiones, a móviles de simple asistencia médica. Por el contrario, casi podemos afirmar que el enfermo no era el único elemento a tener en cuenta, pues, tanto en los primeros momentos como más tarde en el mundo medieval, estos centros, mezcla de asilo y centro de asistencia para pobres, eran conceptuados como *locus religiosus*, es decir, un espacio físico donde se podía ejercer la caridad para con el prójimo en nombre de cualquier religión. A ello se debe que cada hospital o maristán (término persa que significa ‘casa de enfermos’) estuviera sostenido económicamente por legados piadosos de musulmanes ricos o del propio Estado, ya que la ayuda al enfermo y al necesitado formaba parte de los deberes religiosos del musulmán, además de servirle como instrumento a su favor para la salvación de su alma (Franco-Sánchez, 1999).

En algunos hospitales, concretamente en el de Marrakech, se dice que se daba una prestación económica a los que carecieran de medios propios para que, después de curarse, les ayudara a vivir algún tiempo.

Las clases altas y la corte se veían atendidas por médicos renombrados que iban a sus casas o palacios a curarlos, mientras que las clases medias y populares acudían a las consultas de los médicos. Por noticias del siglo X, podemos pensar que los campesinos que podían permitírselo también acudían a aquellas consultas, cuya importancia se medía por el número de sillitas que había en sus puertas para que se sentaran los clientes, a modo de sala de espera.

En cuanto al aprendizaje del médico, en Oriente se hacía sobre todo en los hospitales, pero en al-Andalus, al carecer de ellos, solía hacerse en las consultas de los médicos. El estudiante, o aspirante a médico, asistía a ellas, oía y veía lo que su maestro preguntaba o hacía al enfermo y, luego, ambos comenzaban un diálogo sobre lo ocurrido. Para ejercer la profesión, se les hacía una especie de exámenes —es de suponer que por los médicos más eminentes de cada ciudad—, superados los cuales se les concedía licencia para enseñar lo que los libros decían. En general, existían tres clases de médicos: el sabio reconocido —caso de Averroes o Avenzoar, que no necesitaba ninguna prueba para ejercer su profesión—, el médico común, que es el que debía ser examinado, y el curandero, que solía trabajar bajo la supervisión del almotacén.

Por último, señalar que, aunque la anatomía y la cirugía fueron las ramas a las que menos obras se dedicaron, en ambas se lograron grandes avances. En la primera, a partir del siglo XIII y por noticias procedentes del médico sirio Ibn al-Nafīs, se conoció la circulación pulmonar, adelantándose tres siglos a Miguel Servet.

En cuanto a los métodos quirúrgicos más empleados, como cirugía menor figuraba la extracción de muelas, las sangrías o la aplicación de ventosas, y como cirugía mayor, la extracción de flechas, operaciones de hernias, reducción de luxaciones y fracturas u operaciones de cataratas. También se tiene noticia de operaciones de amígdalas y vegetaciones, de la práctica de traqueotomía y de curar hemorroides y fístulas. Se empleaban anestésicos a base de opio, beleño, mandrágora o hachís (cannabis).

## 3. La magia y la religión

Junto a las enfermedades provocadas por alteración de los humores y por causas consideradas como naturales, podía aparecer la enfermedad debido a la acción de genios maléficos, demonios o de otros hombres, en cuyo caso la enfermedad era producida por encantamiento, mal de ojo u otras prácticas en las que existía un componente mágico-religioso muy elevado.

En el desarrollo de la medicina árabe debemos tener en cuenta que, para un musulmán, lo sobrenatural es algo incorporado a su vida de modo normal. El hecho religioso marca su existencia con la presencia absoluta de un Dios que rige cada uno de sus actos y determina cada momento de su vida.

A lo largo de la vida del musulmán van a estar muy presentes los seres sobrenaturales, con Allāh, como referencia continua, y el Profeta, no sobrenatural, pero sí muy cerca de la divinidad. Por eso la religión será el elemento fundamental en esta relación.

Acompañando a la Divinidad, multitud de criaturas pueblan el mundo del islam, todos con una actuación muy directa y muy definida, unos haciéndolo de modo favorable, y los otros, como posibles autores de daños. Estas criaturas se podrían distribuir en tres grupos principales: ángeles (*malā'ika*), demonios (*šayāṭīn*) y genios (*ḡunūn*). Ocupan todo el espacio físico que cabe imaginar, tanto el celeste, donde se sitúan los ángeles, co-



mo el subterráneo, albergue de los infiernos en donde viven los demonios, y el terrenal, compartido por los hombres y los genios (Gil Grimau, 2004, 2006; Marín y Aguadé, 2002).

Dios los ha creado a todos a partir del fuego, aunque con distintos elementos dentro de él. Los ángeles lo fueron a partir de la luz de ese fuego; los genios, de la llama, y los demonios, del humo. Īblīs, el Diablo, máxima figura entre los que son maléficos para el hombre, representa la identidad indefinida entre ángel y genio.

El *ǧinn*, que en árabe tienen el sentido de ‘oculto’, ‘misterioso’, será el genio por excelencia, el ser sobrenatural más presente en el mundo islámico. Según algunas opiniones, el nombre *ǧinn* engloba a todos aquellos que son invisibles al ojo humano.

Pueden transformarse en seres humanos de diverso sexo o edad, en animales, en seres monstruosos mitad humanos mitad animal, en fenómenos atmosféricos (vientos, tormentas, nubes) o en otros tipos de cosas incorpóreas (humo, fuego, polvo...). Son mortales, con vidas generalmente largas, tienen los dos sexos y pueden reproducirse entre ellos o con los humanos.

El *ǧinn* es un ser intermedio entre el hombre y el ángel, participando de las cualidades de ambos: con el hombre, la necesidad de alimentarse y reproducirse; con los ángeles, el poder de desaparecer y aparecer con distintas formas. Según algunas teorías, se trata de la figura de antiguos dioses paganos cuya idea pervivió en el Islam, al que fueron incorporados con la ca-

tegoría de genios. Suele vivir en el desierto, en zonas con muchos árboles, en las ruinas y en lugares degradados, como las letrinas. Es frecuente que habite en zonas ricas en agua, como fuentes y pozos.

Se considera que su mundo es como la inversión del mundo de los hombres, incluso en su hábitat, y que existe un espacio subterráneo en el que vive habitualmente. Este mundo subterráneo se comunica con el terrestre por medio de los pozos, las fuentes o los árboles, es decir, elementos que salen de dentro de la tierra y afloran a la superficie, de ahí que se les relacione, de modo primordial, con lugares en los que figuran estos. Interfieren en la vida de los humanos y de los animales, asustándolos y causando enfermedades de todo tipo. Únicamente en *ramaḍān* no pueden intervenir, excepto la noche del 27, la llamada *noche del destino* (*laylat al-qadar*).

Pueden apoderarse de la mente humana y utilizar su palabra. De este modo, se manifiestan a veces en algunos poetas y, sobre todo, en ciertas clases de epilepsia o locura, por lo que al loco en el islam se le llamará *maǧnūn*, aludiendo a su posesión por un *ǧinn*.

Fueron creados de una llama sin humo (el Corán, 55,14), aunque a veces se les atribuye un origen del agua, tal vez basado en su facilidad para convertirse en seres acuáticos y por el hecho de que existen unos *ǧinn* específicos a las órdenes de Salomón a los que se les llama *buzos* o *sumergidos*. El Profeta muestra a

sus compañeros y a sus contemporáneos una serie de creencias sobre los *ġunūn* que no ponen en peligro la creencia en un Dios único, y las integra en el Corán, de modo que este libro afirma la existencia de estos seres. El hecho de que aparezcan citados en el Corán hace que se les acepte dentro de la ortodoxia islámica. Siempre han servido en la sociedad musulmana para justificar fenómenos inexplicables por la lógica<sup>2</sup>.

Las enfermedades producidas por estos seres debían combatirse de manera distinta a las que se originaban por accidentes físicos o desequilibrios humorales. Intervenían elementos de carácter religioso, fundamentalmente, con los que se fabricaban amuletos o talismanes, aunque otras veces eran los exorcismos los que se empleaban, en ocasiones acompañados del uso de plantas y fluidos orgánicos, como la leche, la saliva o la sangre.

El musulmán entenderá ambas circunstancias, es decir, la causa y la curación. En todos los casos aceptará la magia llamada *blanca*, es decir, aquella que utiliza causas naturales, y rechazará la llamada *magia negra*, que es la que obra sus efectos con ayuda del demonio. Todo ello creaba un marco de licitud a estas prácticas en la sociedad musulmana que, además, seguramente no necesitaría acudir a ello, ya que la magia, además de ser algo integrado en su cultura y creencias vitales, se admitía en el campo religioso, respaldado por la autoridad suprema del Profeta, quien, para combatir los efectos de un encantamiento que se le hizo, hubo de aplicarla a sí mismo.

En el caso de la intervención mágico-religiosa, las enfermedades eran tratadas en el mismo terreno en que se produjeron, empleando, por tanto, elementos en los que lo creencial era lo más importante. Se recurría a la recitación de fragmentos de azoras o de azoras completas, entre las cuales eran de probada eficacia las 113 (*El alba*) y 114 (*Los hombres*), conocidas como *Las protectoras*, a la pronunciación de frases atribuidas al Profeta para casos parecidos, a la aplicación de escritos con trozos del Corán en lugares doloridos, al uso de amuletos y talismanes, a realizar abluciones o hacer invocaciones a personajes concretos.

Las enfermedades que se podían curar por procedimientos mágico-religiosos eran muchas. Se citan la lepra, la locura, la elefantiasis, la tos, las enfermedades del vientre, la fiebre y el mal aliento, aunque, de modo general, se podría decir que las más habituales eran las fiebres, los malos sueños, los ataques epilépticos y los dolores fuertes. A ellas se podrían añadir distintos tipos de llagas, heridas e, incluso, hemorragias. Cuando alguien se veía afectado, se aplicaba dichos remedios por sí mismo o acudía a personas que tenían fama de curar tales dolencias por conocer exorcismos, ser virtuosas y de gran religiosidad o por poseer algún don especial. Estas personas, generalmente hombres, eran los llamados *marabūṭ* (*marbūṭ*, ‘hombre consagrado a la vida ascética’), y poseían la *baraka*.

En al-Andalus se practicó la llamada *medicina simpática*, más tarde llamada *ley de las signaturas*, por la aplicación de remedios que en árabe se llaman *ḥawāṣṣ* y que han sido traducidos como *medicamentos simpáticos*. Este tipo de curaciones dio lugar a una literatura específica, con una rama médica muy ligada a esta literatura que ha sido la de las *muġarrabāt*, la cual hace referencia a hechos comprobados por la experiencia, tanto

en el campo del empirismo científico como en el de las prácticas de carácter popular o mágico-religioso<sup>3</sup>.

El concepto de «simpatía», ya empleado por los médicos del siglo IV a. C., posiblemente de origen mágico, se refería a que tal simpatía afectaba a la relación entre las partes del cuerpo y del cuerpo con el alma. Es decir, una parte más puramente fisiológica y otra psicósomática.

Buscando en los textos médicos andalusíes encontramos ejemplos de estas prácticas y, además, dada la tendencia de los eruditos musulmanes a citar sus fuentes de información, vemos que muchas de tales prácticas proceden de autores griegos o de médicos árabes orientales bastante anteriores a ellos, lo que nos muestra que tales costumbres estaban ya arraigadas en otras culturas y que el islam lo que hace es incorporarlas y mezclarlas con las suyas más propias.

Así, en el malagueño Ibn al-Bayṭār (s. XIII) encontramos referencias de Aristóteles, Dioscórides, al-Rāzī, Avenzoar y otros, sugiriendo la aplicación de determinados medicamentos simples para curar enfermedades o preservarse de ellas. Prácticamente en todos los casos, la aplicación es externa, colgando los medicamentos del cuello del enfermo, poniéndoselos en la mano, frotando con ellos al paciente, aplicándoselos en forma de unturas, haciéndole olerlos e, incluso, a veces basta con que los vean colocándolos a su alcance. También se pueden poner en las paredes de la casa (Girón Irueste, 1986).

Otro médico destacado, Averroes, también inserta en su obra médica este tipo de medicamentos «simpáticos». En un momento determinado hace referencia al poder que tiene colgar cardo corredor para curar las inflamaciones de los uréteres y colocar excrementos de fieras a quien padece un cólico.

Avenzoar, en su *Tratado de los alimentos*, dice que el agua en la se haya apagado oro fortalece el corazón. En esa frase está estableciendo una signatura solar, relacionando el oro metal y el corazón.

Por último, traigo el ejemplo de otra gran figura, el granadino Ibn al-Ḥaṭīb. En su *Kitab A'māl man ṭabba li-man ḥabba* también utiliza estos remedios para sanar casos de epilepsia, enfermedades del cerebro (sopor, insomnio, delirios), dolores de diverso tipo, parálisis, enfermedades de la boca y la garganta, enfermedades del ojo, fiebres y otros. Algunos de estos aspectos, y muy concretamente los referidos a la curación de la epilepsia, pasaron luego a la medicina castellana de su siglo. Entre los procedimientos que se utilizan contra esta enfermedad, figuran el colgar sobre la ropa del enfermo distintas plantas, pelo o piel de animales, ingerir huesos humanos o pezuña de asno calcinados, hígado de asno asado y cuajos de liebre o de avestruz o tomar granos de peonía. En otros casos se utilizan mediante inhalaciones, como es el caso del estiércol de camello y la hiel o la sangre de tortuga.

Las enfermedades, siempre dentro del ámbito creencial, se identificaban en ocasiones con los genios que las producían, que se representaban en formas de animales o personas, generalmente monstruosos, con los que se dialogaba y a los que, en ocasiones, se les daba nombre propio, como era el caso de la fiebre a la que se le atribuía aspecto de mujer y se le llamaba Umm Mildam.

Estas enfermedades, antropomorfas y zoomorfas, habitaban en lugares concretos, entre los que se contaban el mar, los montes, los lugares solitarios, los caminos, las ruinas, los cementerios, las letrinas e incluso se instalaban, a veces, dentro del propio cuerpo humano, como es el caso del útero, la flema o los pulmones.

En este campo será fundamental el uso de los amuletos. Un amuleto es cualquier objeto natural al que se le atribuyen poderes sobrenaturales y protege contra todo tipo de mal, mientras que el talismán es algo artificial que se hace para solucionar un problema concreto (Labarta, 1982-83, 1996; Cardaillac-Hermosilla, 1996; Albarracín Navarro, 1995).

El amuleto, también llamado en el mundo andalusí *hirz* ('refugio', 'asilo'), nombre que ha dado los de *herce*, *herze* o *alherce*, solía fabricarse con un trozo de papel o pergamino virgen de cualquier animal en el que se escribía alguna fórmula religiosa, fragmentos coránicos, alguno de los nombres de Dios, nombres de ángeles, de personajes bíblicos y fórmulas litúrgicas. Este papel o pergamino se doblaba, se metía en una bolsa de tela de colores y se cosía a la ropa. Otras veces se guardaba en un tubo de metal, de cuero o de caña, y la persona que quería preservarse de algún mal se lo colgaba de la ropa o lo guardaba en ella, de modo que siempre lo llevara consigo quien deseara protección contra cualquier daño. El buen musulmán no debe ir nunca sin amuletos, pues, si no, los diablos entrarían en él.

En los amuletos se encuentran también unos anagramas mágicos ilegibles que parecen formados por letras árabes cortadas o figuras geométricas. Es el caso de las siete estrellas de cinco puntas en las que hay escritas unas letras o de los llamados cuadrados mágicos formados por una serie de casillas con cifras y con letras que suelen aparecer en casi todas las obras de magia. Se atribuye a al-Ġazālī los cuadrados que se han realizado con las letras iniciales de determinadas azoras coránicas.

Figuran, además, las llamadas *letras de anteojos*, líneas que finalizan con unos pequeños círculos a las que se relaciona con la escritura cuneiforme, sobre cuyo origen se han formulado varias hipótesis. Otra posibilidad podría ser la de que correspondieran a representaciones de las imágenes que ofrecen determinadas estrellas y planetas en un momento determinado (Labarta, 1993).

La *ʿIlm al-ḥurūf* o *Ciencia de las letras* fue muy utilizada. Según esta ciencia, las letras tienen un valor numérico y, si se ponen en determinado orden, adquieren propiedades curativas. De acuerdo con esta cualidad numérica, los nombres de Dios o de personajes del Corán son susceptibles de ser descompuestos en números según el orden de las letras que los componen. A la vez, cada letra está relacionada con el universo, y las 28 letras del alifato tienen una correspondencia con las 28 casas lunares. Igualmente, se asocian estas letras del alifato con las características de los cuerpos de calidez, sequedad, frialdad y humedad, e incluso se matizan los grados de cada una de ellas, agrupándose en cuatro conjuntos de siete letras asignándoles la cualidad de cálidas, secas, frías y húmedas, lo que permitía clasificarlas en ígneas, aéreas, terrestres y acuáticas. Por ejemplo, las ígneas defienden de las enfermedades frías; las acuáticas, de las calientes (Haq, 1994).

Además del amuleto, se usará con normalidad el talismán. Un talismán se especializa en utilidades concretas condicionadas por el planeta bajo cuya advocación se ha puesto.

Se trata de un objeto artificial, generalmente de metal, con una inscripción y, además, símbolos astrológicos y otro tipo de caracteres mágicos que pueden ser los signos del Zodiaco, de las constelaciones y de animales. Se utilizaba como protección y, para su preparación, se necesitaban unas condiciones astrológicas específicas. Esta representación de figuras y signos relacionados con los planetas es la que se llamó en tiempos de Alfonso el Sabio *magia de las imágenes* o *arte de levantar figuras*. En los tratados medievales llamados *de astromagia*, se representaban los planetas con figuras humanas.

Dentro de los talismanes existía un tipo más desarrollado que era el llamado *pantáculo*, etimológicamente derivado del griego *pan* ('todo') en el sentido de abarcar en su acción microcosmos y macrocosmos. Su confección exigía buenos conocimientos de astrología.

Dependiendo del objetivo al que se destinase, se colocaba bajo la advocación de un planeta u otro. En este sentido, cada planeta se vincula a un dios latino (Marte, Venus, Mercurio) y favorece una actitud humana determinada (amor, caza, comercio). En general, Venus y Júpiter son benignos; Saturno y Marte, maléficos, y el Sol y Mercurio, neutros, aunque potencian la acción de otros cuando están junto a ellos.

Las horas del día también podían estar bajo la acción de un planeta determinado. Cada hora de los diferentes días está consagrada a un astro y cada hora es propicia para algo diferente. Los días más adecuados para la magia y para curar enfermedades son todos excepto el domingo y el lunes, y la hora más ajustada es, en todos los casos, la primera hora.

Todos estos elementos se deben tener en cuenta al fabricar un talismán. Asimismo, es importante el momento en que se prepara. Se aconseja que se confeccione estando el cielo limpio, sin nubes, considerándose como momento ideal las primeras horas de una mañana primaveral.

### 3.1. Salomón

En todo este proceso es constante la figura de personajes bíblicos, evangélicos o musulmanes, pero sobre todos destaca la figura de Salomón.

Salomón es considerado el emblema de la sabiduría y el ejemplo más acabado de hombre capaz de dominar a seres extranaturales por petición expresa suya a Dios y concesión de Este, y tal poder lo deberá al conocimiento que tiene de los instrumentos apropiados y, muy especialmente, al conocimiento de los nombres de los ángeles y de los demonios.

Salomón aparece en el Corán, donde es mencionado como mensajero divino. Dios le había dotado de numerosos dones, como el del saber esotérico. Conocía el lenguaje de los animales y de los pájaros, las tempestades le obedecían, y los demonios y los *ḡunūn* estaban sometidos a él, haciendo lo que él quería (Albarracín Navarro y Martínez Ruiz, 1987).

Su poder mágico provenía de un anillo-talismán que Dios le había dado. En el mundo islámico hay dos objetos vinculados a Salomón cuya posesión era lo más preciado. Uno de estos



objetos es la famosa «mesa» cuyo poder residía en que en ella estaba escrito, aunque oculto, el verdadero nombre de Dios, que es desconocido para el hombre, el número 100 de los nombres divinos, en el que se encierran todos los secretos.

El segundo de los objetos era el «sello», la conocida estrella de seis puntas, presente en muchas otras civilizaciones. Usado como anillo y como sello, contenía todo el poder que Salomón tenía sobre otros seres.

La estrella de seis picos se usó en Babilonia y en Mesopotamia, además de ser el símbolo de la diosa Astarté, la personificación del planeta Venus, que era la diosa de la fertilidad, el sexo y la guerra. Visible también en la culturas china e hindú, fue en Egipto donde alcanzó su mayor auge, representando la unión de lo masculino y lo femenino y la del macrocosmos con el microcosmos. También en Egipto se proclamó como símbolo de la ley hermética.

Se le ha identificado como *talismán de Saturno* o *estrella de Remfan*, nombre este que se ha referido a veces a un falso dios citado en la Biblia y, otras veces, interpretado como el propio Saturno en la tradición asiria.

En las últimas centurias se ha concebido como un talismán de posible origen mesopotámico formado por dos triángulos equiláteros unidos que representan los cuatro elementos.

Este famoso sello volvió a aparecer en Granada en el siglo XVI, cuando se hizo el descubrimiento de los *Libros plúmbeos*, en los que se reprodujo abundantemente hasta el punto de figurar en la fachada de la Abadía del Sacromonte y en los documentos de esta institución (Roisse, 2003).

También sería adoptado por los masones como símbolo de la sabiduría.

Junto a estos dos objetos, se le atribuye una obra llamada *Testamento de Salomón* (Salomón, 2006) y también *Clavícula de Salomón* (*clavícula*: ‘pequeña clave’), de carácter exorcístico, que presenta el diálogo de Salomón con los demonios a los que interroga, que encierra la clave para alcanzar un poder sobrenatural, casi divino. Posiblemente sea la obra que vincula lo árabe con el hermetismo europeo.

Además de esta, se le atribuye otra titulada *Hygromanteia*. Mezcla de demonología, astrología y medicina mágica, se considera como un texto de carácter hermético debido tanto a la evidencia de la teoría acerca de la simpatía de los distintos elementos del cosmos como por el hecho de que la autoría pseudoepigráfica imita la fórmula utilizada en los textos herméticos. Incluso se plantea la posibilidad de que el texto fuera redactado en Egipto, en algún círculo hermético, aunque luego sufriera modificaciones en el sur de Italia (Torijano, 1999).

#### 4. Astrología

El persa al-Rāzī, en su obra *Sirr šināʿat al-ṭibb* (*Secreto del arte de la medicina*), recordaba una cita de Hipócrates según la cual la astrología era una de las cosas importantes que había que saber en la aplicación de la medicina, en virtud de la influencia de los astros en las aguas, los aires y los caracteres (Kuhne Brabant, 1984; Muñoz Jiménez y Aguiar Aguilar, 2000).

En el ámbito médico circulaba un texto atribuido a Hipócrates, aunque más de acuerdo con Galeno, que dice que el *pneuma vital* necesita estar en contacto con el aire porque es nuestra vida, equilibra los elementos y rige los humores. Es decir, determina nuestra salud. Por ello, hay que observar atentamente los cambios del aire en las estaciones y el paso del Sol, que genera estas estaciones.

De acuerdo con el sistema ptolemaico, los cambios atmosféricos se deben al paso del Sol por las cuatro estaciones del año, y el movimiento del Sol está sometido al de los astros. Por tanto, el médico debe conocer el paso del Sol como causa primera, y el orden de las esferas celestes como causa última.

Al-Rāzī, influenciado por Hipócrates, cree que los cuerpos celestes influyen en todo cuanto ocurra en el espacio existente bajo la Luna, incluyendo las sustancias medicinales, que deben ser recogidas en momentos determinados según la colocación de los astros. En su mencionada obra *Sirr šināʿat al-ṭibb* se declara discípulo del griego, cuya obra *De aires, aguas y lugares* cita, y de un tal Qiratis, autor de un *Kitāb al-šams wa-l-qamar* (*Libro del Sol y de la Luna*), tratado que sirvió de fuente a los alquimistas árabes, cuyo nombre ha sido identificado, sin total certeza, con Bolo Demócrito de Mendes.

En general, se asumía la idea de que el hombre es parte del cosmos y, por tanto, está totalmente influenciado por él y participa de sus mutaciones. Esta comunicación entre macrocosmos y microcosmos, presente en civilizaciones anteriores como la babilónica y la griega, y concretamente en la medicina hipocrática, fue seguida por Galeno, y en el mundo árabe se ocuparon de ella al-Rāzī, Averroes o Ibn al-Ḥaṭīb, manteniendo, básicamente, los mismos planteamientos griegos. Serviría de base científica a la astrología y, en el caso que nos ocupa, a la astrología médica en la que se basaba el diagnóstico y pronóstico de las enfermedades, además de ser tenida en cuenta para la preparación de determinados medicamentos. El influjo de los astros sobre el hombre se denomina *melotesia*, conocido en el mundo clásico como *melotesia decánica*, por los diez grados de pauta de la división zodiacal.

A lo largo de la Edad Media, astronomía y astrología solían ser términos que se confundían. Intentando ajustar un poco las definiciones, podríamos decir que la astronomía hacía referencia al estudio de los astros como tales, su situación y sus movimientos, y la astrología, al influjo de los cuerpos celestes sobre la Tierra y, sobre todo, sobre el hombre. Por ello, uno de los objetivos primordiales de la astrología es el levantamiento del horóscopo individual, es decir, la representación del cielo al nacer una persona.

Los puntos principales a tener en cuenta para realizar este estudio eran: 1) la posición central de la Tierra, alrededor de la cual giran los cuerpos celestes; 2) la agrupación de las estrellas en doce constelaciones denominadas con los doce signos del Zodíaco; 3) la naturaleza de cada planeta según la doctrina de los elementos (frío, caliente, húmedo y seco); 4) el ángulo formado por los rayos que emiten dos planetas al unirse desde el lugar de observación de la Tierra; y 5) el planeta dominante en un día u hora determinados. Conociendo el nombre de la persona y el día que ha nacido, se realizan unas operaciones



aritméticas y se averigua el signo del Zodiaco dominante en su existencia, con lo que se determinan su apariencia física, sus enfermedades principales, la época en que podrá padecerlas y si curará mejor o peor de ellas, además de otros acontecimientos importantes de su vida, como son casamiento, número de hijos y otros.

La astronomía árabe se nutrió de dos escuelas, la indoirania y la griega ptolemaica, y, para conjugar las teorías de ambas, se comenzó un periodo de observación astral que llevó en el siglo IX a crear, por orden de al-Ma'mūn, observatorios en Damasco y Bagdad que, poco más tarde, a partir del mismo siglo, iban a dar como resultado que pronto se comenzaran a producir obras, comentando, incluso refutando, las ideas de Galeno, Ptolomeo o Aristóteles. La prontitud con que se produce este fenómeno parece refrendar la idea de que en tierras del islam ya había científicos desde los primeros momentos, frente a la opinión de la rapidísima floración de científicos de nuevo cuño nacidos después de la predicación de Mahoma.

En al-Andalus se despertó pronto el interés por la astrología, y ya en el siglo IX tenemos testimonios de ello. Los conocimientos que se tenían eran los de Ptolomeo. Tanto se estudió su obra y su personalidad que resultó difícil durante siglos separar las ideas del sabio griego de las de los astrónomos árabes. Igual que en medicina se ha hablado del galenismo arabizado, en este caso se podría hablar de ptolomeísmo arabizado.

El texto andalusí más antiguo es el llamado *Libro de las cruces*, de procedencia poco documentada, con influencia helénica y hermética, que se divulgó gracias a la traducción de la Escuela de Toledo en el siglo XIII. En él se encuentran datos sobre la situación de distintos planetas, noticias sobre epidemias y enfermedades y su curación. En el *Libro de las cruces* se hace mención de las posiciones de Júpiter y Saturno en las diferentes triplicidades y su relación con las enfermedades que abundarán en esa época. Así, por ejemplo, si Saturno estaba en la triplicidad del elemento fuego, es decir, los signos de Aries, Leo o Sagitario y Júpiter en la triplicidad de tierra, es decir, en los signos de Tauro, Virgo o Capricornio, ese año la gente enfermará de abatimiento, fiebre, bazo, parálisis, abscesos y tisis (Muñoz, 1981).

A finales del siglo X, apareció una clara separación entre las ciencias que interesaban a los andalusíes, dándose la circunstancia de que la filosofía y la astrología gustaban a las clases nobles pero no al vulgo, que las temía y las asociaba con la herejía. También los alfaquies participaban de estas creencias. De este modo, frente a las opiniones a favor de la influencia astral en el hombre, aparecen voces discordantes, como la del filósofo tunecino de origen sevillano al-Šakūnī, del siglo XIII, que desautoriza cualquier posibilidad de que los cuerpos astrales interengan en la conducta o los actos del hombre, argumentando que solo la voluntad divina puede decidir sobre ello. Trae a colación abundantes ejemplos de batallas o sucesos importantes desde los primeros años del islam en los que los astrólogos han fracasado en sus predicciones. Para él, los astros son cuerpos de gran simplicidad, casi vulgares pedruscos, a los que no se les puede atribuir ningún poder.

A partir del siglo XI, se potenciaron en buena medida los estudios astronómicos con la aparición de la figura de Maslama de Madrid y su escuela, que se ocuparon de calcular las posiciones de los planetas mediante la observación y de incluir horóscopos en sus trabajos.

El rechazo de la clase popular y de ciertos alfaquies hacia la astrología por su supuesto enfrentamiento a la voluntad divina se solventa, sobre todo cuando, siglos más tarde, encontramos a místicos tan destacados como Ibn 'Arabī (Burckhardt, 1997) (ss. XII-XIII), quien establece vínculos entre astrología, divinidad y hombre, y hace corresponder las veintiocho mansiones lunares a otros tantos nombres divinos, que, a su vez, se vinculan a otros tantos grados cósmicos. Estos grados cósmicos tienen un carácter activo y creador, y comprenden una serie que va desde el intelecto hasta la creación del hombre.

Tales grados se hallan en unos ámbitos cuya producción es el efecto de la «espiración divina» (*al-nafs al-ilāhī*). Los nombres divinos están en un estado de contracción hasta que el espíritu divino los libera.

Los cuerpos celestes emiten unos rayos que son los que dan poder a los talismanes. Al-Kindī (s. IX) había hablado de estas radiaciones, por las cuales transmitían al hombre las peculiaridades de cada uno de estos cuerpos. Además, los planetas se relacionan con los cuatro elementos, con las cuatro cualidades y con los colores, sabores y olores de minerales, vegetales y animales.

Los filósofos musulmanes aceptan la idea de dotar a los astros de mente, que hacen derivar de Dios, con capacidad para influir en otros astros de modo sucesivo hasta llegar a afectar a la Luna y, desde ella, al propio ser humano. En el mundo del sufismo, el conocimiento de la astrología sería algo común y llevado a extremos de gran profundidad, vinculándola siempre a un mayor acercamiento de la realidad divina. Ibn 'Arabī sería un referente en este ámbito de la astrología y el conocimiento de Dios.

En general, el hombre de ciencia musulmán comparte con Ptolomeo el heliocentrismo y, al mismo tiempo, el geocentrismo. El geocentrismo nos dice que la Tierra es el punto en torno al cual giran los demás cuerpos celestes, mientras que el heliocentrismo se aplica al considerar que el Sol ocupa el lugar central de las siete esferas celestes. Por ello, el Sol se considera el corazón del mundo.

Estas siete esferas serían, por orden de cercanía a la Tierra, la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno, cada una de las cuales ocupa su propio cielo. El conjunto forma un inmenso círculo en cuyo centro se sitúa la Tierra. Encima de ella estaría el aire; luego, el agua; luego, el éter; más tarde, los siete cielos de las esferas citadas y, por encima de ellos, el cielo de las estrellas fijas o de las estaciones, el cielo sin estrellas o de las torres zodiacales, que es el límite de la percepción sensible, la esfera del pedestal divino y la esfera del trono divino. Todo lo que hay debajo del cielo sin estrellas es corruptible, y lo que hay sobre él es eterno e incorruptible.

Los astros tienen enorme influencia en los acontecimientos humanos, desde el propio nacimiento hasta el carácter, las inclinaciones y la buena o mala suerte y las vicisitudes que esperan a cada uno en la vida, teniendo en cuenta que cada astro es en sí mismo símbolo de felicidad o infortunio. Así, Júpiter es, frecuentemente, símbolo de la felicidad y el bien, mientras que Marte y Saturno se relacionan más con el infortunio.

En algunos textos, como es el caso del Picatrix (Abū Maslama al-Majrīṭī, 1982), se señala que los planetas suelen tener un ángel o arcángel ligado a ellos (Marte: Yanael, Venus: Bitael, Júpiter: Bufael...). Por otra parte, los siete cielos, que corresponden a los siete planetas visibles, están asociados también a una letra, un significado, un profeta y un día de la semana. A su vez, se asocian con determinados elementos naturales (metales, plantas, piedras preciosas) y con determinados colores (negro, verde, amarillo). Cada uno de ellos rige unas fechas, unas horas del día o una época del año.

Las horas del día también podían estar bajo la acción de un planeta determinado. En el *Misceláneo de Salomón* se especifica que, del domingo, la primera hora pertenece al Sol; la segunda, a Venus; la tercera, a Mercurio; la cuarta, a la Luna; la quinta, a Saturno; la sexta, a Júpiter; la séptima, a Marte (que

a veces se le llama el Rojo), y la octava vuelve a pertenecer al Sol, y repite la secuencia. Igual ocurrirá con los demás días de la semana, comenzando por un planeta concreto y siguiendo un orden especificado en el texto. Cada hora es propicia para algo diferente. Los días más adecuados para la magia y para curar enfermedades son, como ya hemos dicho, todos excepto el domingo y el lunes, y la hora más adecuada es en todos los casos la primera hora.

En el siglo X, el cordobés 'Arīb ibn Sa'd, en su obra titulada *Kitāb Khalq al-janīn*, señaló que el feto está sometido desde el principio a las influencias planetarias. En el primer mes, el feto aún no se ha formado, el esperma está bajo la influencia de Saturno, que es un planeta frío y seco, y por eso el esperma es una masa congelada, sin percepción ni movimiento. En el segundo, el planeta gobernante que ejerce su influencia es Júpiter, su naturaleza es caliente y húmeda. Comienza el desarrollo y crecimiento. En el tercero, el planeta gobernante es Marte, de naturaleza cálida y seca. Aparece la sangre. El cuarto mes está bajo la influencia del Sol, que es cálido y seco. Se inicia la formación del movimiento y de los órganos sexuales. El quinto está bajo el gobierno de Venus, que es de naturaleza fría. Se inicia la formación de los huesos, la piel y el cerebro. El gobierno del sexto pertenece a Mercurio, de naturaleza equilibrada entre el calor y la sequedad. El séptimo está bajo el influjo de la Luna, que confiere al feto un movimiento rápido y completa su formación. El octavo tiene como regente a Saturno, que aquietta el feto, pero, si llega a nacer durante este mes, no sobrevive. Los meses noveno y décimo están bajo la influencia positiva de Júpiter, que le lleva a nacer y sobrevivir.

En el siglo XIV, en tiempos del granadino Ibn al-Ḥaṭīb, se dividía el cosmos en dos grandes áreas: el mundo etéreo, el de las esferas superiores, cuyos astros son incorruptibles, y el mundo no etéreo, el de los seres corruptibles.

Considera Ibn al-Ḥaṭīb que los siete astros reconocidos, es decir, Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna, citados según el orden de lejanía respecto a la Tierra, equivalen a siete de entre los miembros corporales y los sentidos del hombre, que son la vista, la mano, el oído, el olfato, la lengua, el pie y el tacto. Establece la pertenencia de diversos órganos a otros tantos cuerpos celestes: «[...] el bazo pertenece a Saturno; el cerebro, a Júpiter; el hígado, a Marte; el corazón, al Sol (sin duda por su posición central); el riñón, a Venus».

Este mismo autor, en sus obras *Rawḍat al-ta'rīf* y *al-Wuṣūl li-ḥifz al-siḥḥa fī l-fuṣūl* (*Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año* o *Libro de higiene*), expone la idea de que los astros son seres vivos, con almas y espíritus que les dotan de poderes para controlar el mundo, idea que pudo tomar de la filosofía griega. El *Libro de higiene*, de carácter eminentemente médico, dedica su primera parte a la Tierra y su rotación sobre su eje, los polos y el ecuador, la influencia del Sol, las cuatro estaciones, el trópico de Cáncer y el de Capricornio, las estaciones y sus características de sequedad, frialdad, calor y humedad, para hablar después del Sol como centro de los cuerpos celestes y sus movimientos.

Los astrólogos establecían siete edades del hombre, cada una de las cuales estaba bajo la influencia de un astro. La primera, la

infancia (hasta los cuatro años), bajo la Luna; la segunda (hasta los catorce), bajo Mercurio; la tercera (hasta los veintidós), bajo Venus; la cuarta (hasta los cuarenta uno), bajo el Sol; la quinta (hasta los cincuenta y seis), bajo Marte; la sexta (hasta los sesenta y ocho), bajo Júpiter, y la séptima (hasta los noventa y ocho), bajo Saturno. Si alguien pasa de esta edad vuelve a estar bajo la influencia de la Luna.

Las confluencias astrales no solo influyen sobre el individuo, sino que pueden provocar catástrofes y, sobre todo, epidemias, al alterar y corromper la atmósfera. En el *Libro de las cruces* hay un capítulo dedicado a las epidemias en el que se concreta que, cuando Saturno esté en un signo de fuego y Júpiter se halle en un signo de aire, será un año de epidemias (Muñoz, 1981: 198). Además, se analizan las figuras que pueden dibujar los tránsitos de los planetas con respecto a la carta natal del rey para saber cuándo puede esperar gran mortandad de sus súbditos por enfermedad.

En la Granada nazarí del siglo XIV no hubo duda en atribuir la terrible epidemia de peste que asoló el reino en 1348 a una desafortunada conjunción astral previa, que se produjo en Acuario a principios de marzo de 1345 entre Marte y Saturno, y otra de Júpiter y Saturno en el equinoccio de primavera de ese año. La conjunción habría provocado la corrupción del aire, al haberse producido en un signo de aire como Acuario. De esta conjunción se hicieron eco Ibn al-Ḥaṭīb y dos autores, también de época nazarí, que escribieron sobre la misma epidemia, Muḥammad al-Šaḡurī y el almeriense Ibn Ḥātima (Antuñá, 1928).

En esta especial relación del hombre con los cuerpos celestes, se llegan a establecer analogías entre las partes del cuerpo humano y las del universo. Se compara la cabeza al firmamento; el ojo derecho, al Sol, y el izquierdo, a la Luna; las orejas, a Júpiter y a Saturno; la parte derecha de la nariz, a Mercurio, y la izquierda, a Venus; y la boca, a Marte. Existe, también, dependencia entre los miembros del cuerpo y los signos del Zodíaco: la cabeza pertenece a Aries; el cuello, a Tauro; los hombros y las manos, a Géminis; el pecho, a Cáncer; el corazón y el vientre, a Leo; los genitales, a Virgo; las caderas, a Libra; las nalgas, a Escorpio; los muslos, a Sagitario; las rodillas, a Capricornio; las piernas, a Acuario, y los pies, a Piscis. Incluso, como último extremo, se compara la carne a la tierra; la sangre, al agua; las arterias y las venas, a los ríos; los huesos, a las montañas y las rocas, y los cabellos, a la hierba (Fahd, 1987: 467 y ss.).

Esta idea perdura hasta el Renacimiento, dando muestra de la influencia de la cultura árabe en este. Leonardo da Vinci, en 1547, en su *Comienzo del libro sobre las aguas*, recogió las ideas árabes que acabamos de exponer en relación a la similitud del cuerpo del hombre con la naturaleza:

El hombre es llamado por los antiguos *mundo menor*; y ciertamente la dicción de su nombre está bien calculada, porque como el hombre está compuesto de tierra, agua, aire y fuego, este cuerpo de la Tierra es semejante a él. Si el hombre tiene en sí huesos sostenedores y armadura de la carne, el mundo tiene las piedras sostenedoras de la Tierra; si el hombre tiene en sí el lago de la sangre,

donde crece y decrece el pulmón al respirar, el cuerpo de la Tierra tiene su océano mar, el cual también crece y decrece cada seis horas por el respirar del mundo; si del denominado lago de sangre derivan venas que se van ramificando por el cuerpo humano, del mismo modo el mar océano llena el cuerpo de la Tierra de infinitas venas de agua (Ortiz, s. d.: 12).

Como ocurriera en otros casos, también los signos zodiacales se vinculan con los cuatro elementos, de tal modo que Aries, Leo y Sagitario pertenecen al fuego; Tauro, Virgo y Capricornio, a la tierra; Géminis, Libra y Acuario, al aire, y Cáncer, Escorpio y Piscis, al agua.

En la astronomía, una vinculación muy clara es la de los calendarios agrícolas. Este tipo de textos, además de dar normas sobre cultivos y especificar épocas para realizar faenas concretas, suele contener noticias de todo tipo, desde el meteorológico al veterinario, así como mención de fiestas. La tradición de los calendarios procede de Oriente, en donde dieron lugar al género literario llamado *Kutub al-anwā'* (Muñoz, 1986). En al-Andalus, posiblemente el calendario más famoso sea el *Calendario de Córdoba* (Arīb ibn Sa'd, 1961).

En el *Calendario de Córdoba* se mezclan los datos de tipo astrológico con los médicos, agrícolas y veterinarios. Así, por ejemplo, la toma de purgantes está prohibida desde diez días antes del orto de la estrella Sirio, es decir, desde el 8 al 18 de julio, citando el *Calendario* como autoridad en esta materia a Hipócrates.

## 5. La alquimia

Sobre la etimología de la voz *alquimia* se nos ofrecen varias posibilidades. Una es derivarla de la palabra *kemi*, indicadora de la tierra negra de Egipto, como lugar de procedencia; otras la hacen derivar de voces griegas, como *chemi* ('fundir') o *khemēia* ('extracción de los jugos de las plantas'). En todos los casos, la palabra iría precedida del artículo árabe *al*.

Ha sido definida como «el arte y la ciencia de recoger, filtrar y concentrar la corriente vital que impregna los mundos y es responsable de toda la vida».

Se sustenta en la creencia de un «espíritu universal», «aliento de Dios», *rūḥ*, que marca la gran diferencia entre esta ciencia y la química. Este espíritu ha creado el mercurio y el azufre; del mercurio procederán el agua y la tierra, y del azufre, el aire y el fuego.

La alquimia, junto con la astrología y la magia talismánica o teúrgica, es una de las ciencias que conforman el hermetismo o doctrina filosófica atribuida a Hermes Trimegisto ('el tres veces grande'), que en el mundo árabe se identificó con el judío Enoch y con el personaje coránico de Idris.

El hermetismo tiene como elemento principal y como base la creencia en Dios, eterno, invisible, bien y belleza, creador de todo, de un hombre hecho a su semejanza y rey de la creación, y el privilegio de conocer la verdad a quienes actúen con piedad, pureza y justicia (Jiménez, 2012: 64-65). En los textos

herméticos aparece citado como *Uno, Padre, Creador, Señor, Artesano*.

La filosofía hermética nos plantea una triada: «Dios, el señor de la eternidad, es el primero; el segundo, el cosmos, y el tercero, el hombre». «Dos son las imágenes de Dios: el cosmos y el hombre» (Reanu Nebot, 1999). «Por tanto, existen estos tres seres: Dios, padre y bien, el cosmos y el hombre; el hombre está en el seno del cosmos, y el cosmos, en el de Dios, de modo que el cosmos es hijo de Dios, y el hombre, hijo del cosmos» (Reanu Nebot, 1999). Dios creó al hombre a su imagen y lo amó como a un hijo.

Dios realiza la creación mediante un instrumento, una energía dadora de vida que marca la diferencia entre lo animado y lo inerte. A esta energía se le ha llamado *spiritus mundi*, espíritu universal, *anima mundi*, *pneuma*, fuego, *dynamis*...

El hermetismo participa de la idea de integrar al hombre dentro del macrocosmos, haciéndolo reflejo del mundo celestial y fundiéndolo en la dualidad macrocosmos-microcosmos. En *La tabla esmeralda*, texto que presumiblemente formaba parte del *Corpus hermeticum* escrito en Alejandría entre los siglos II y III, se lee:

Es verdad, sin mentira, cierto y muy verdadero, que aquello que está abajo es como aquello que está arriba.

Y del mismo modo, aquello que está arriba es como aquello que está abajo.

Con ello asegura el papel primordial de la astrología.

En el pensamiento hermético, los astros llevan a cabo todas las cosas en la naturaleza y en el mundo de los hombres, puesto que el Sol y los planetas no son otra cosa que estados condensados de este principio universal. Por otra parte, las energías son como los rayos de Dios, las fuerzas de la naturaleza como los rayos del mundo, las artes y las ciencias como los rayos del hombre. Los siete cuerpos celestes (los cinco planetas, el Sol y la Luna) son llamados *los siete gobernadores* porque rigen el destino del hombre.

En sus orígenes se concibió como una ciencia sagrada, aunque la idea más extendida y aceptada por sus cultivadores es que se trata de una filosofía natural, y los alquimistas se conocen a sí mismos como filósofos. Muchos alquimistas creían que «la obra» en sí conducía a un camino de perfección espiritual. Como este camino de perfección no solía ser aceptado por los hombres de religión, los alquimistas se refugiaban en el secreto y solo se comunicaban entre iniciados, utilizando términos alegóricos y enigmáticos (Vernet, 1989: 137, 139).

La medicina y la alquimia fueron, en los primeros momentos, dos ciencias dedicadas a la conservación de la salud. Mientras la primera actuaba por la oposición de los contrarios (calor contra frío, frío contra calor, humedad contra sequedad, sequedad contra humedad), la segunda lo hacía por la acción de lo semejante. El concepto primario es el de un solo estado de salud frente a una sola enfermedad.

Según algunas teorías, esta ciencia comenzó en Babilonia y de allí pasó a la India y a Egipto. Aquella antigua ciencia fue

mandada a traducir por Alejandro Magno al copto y al griego y, más tarde, recuperada por los persas sasánidas. En otros casos, se piensa que el origen de la alquimia debió ser bipartito (mesopotámico y egipcio), de donde pasó al mundo clásico y, de este, al árabe a partir del siglo IX (Vernet, 1989: 145).

Egipto fue la referencia. Se sabe de operaciones encaminadas a la transmutación de metales, en muchos casos destinadas a la búsqueda del oro, rodeadas siempre de misterio y secreto, que se llevaban a cabo en los templos y, en todos los casos, controladas por sacerdotes (Jiménez, 2012: 73).

Tras Egipto, el conocimiento hermético pasó a Alejandría y, desde allí, nestorianos, arrianos y monofisistas se dirigirán a dos focos del saber, Harrán en Siria y Yundishabur en Persia. En Harrán, ciudad que se emplazaba cerca de Edesa, traducirán al siríaco obras griegas, y en Yundishabur se unirán a los traductores indios y persas de la Escuela.

Harūn al-Rašid mostró un interés muy concreto por la ciencia y la filosofía griegas. Incorporó a la Casa de la Sabiduría tratados relativos a ellas y confió a Ibn Māsawayh la traducción de muchos trabajos médicos, aunque, anteriormente, ya se tenían noticias sobre Hermes, de modo que el conocimiento sobre el pensamiento hermético y el saber filosófico griego se realizó a la vez (Peters, 1990). No obstante, ser un hermético en una sociedad tan religiosa como el islam entrañaba un serio peligro. Amparados en el prestigio de los sabios griegos, algunos musulmanes intelectuales buscaron esta ciencia pero amparándose en su condición de traductores o exégetas de una antigua tradición redescubierta.

Todo ese saber será recogido poco después por los árabes y transmitido, en su mayoría, por la vía de al-Andalus a Europa.

Otro planteamiento que se puede hacer en relación al origen del conocimiento hermético es que mucho de lo que se ha descrito como hermético puede haber estado en esas mismas tierras, antes de la llegada del islam, en manos de los mandeos, de grupos cristianos sirios como los daysaníes o de hermandades sacerdotales paganas helénicas que aún estaban presentes en Babilonia y en otros lugares durante el primer siglo cristiano, en manos de los teólogos del rabinato babilónico o en posteriores períodos en manos de los filósofos helénicos y helenizados de la corte de Cosroes.

En alguna obra de alquimia se incluyen oraciones dirigidas a los planetas, parecidas a las que usaban los sabeos en Harrán. Los sabeos procedían del reino de Saba, en el actual Yemen, y rendían culto a los astros, a los que consideraban unos intermediarios divinos, sometidos a un solo Dios, que estaba asistido por siete ángeles. Se consideraban ligados a Sabbi, un hijo de Hermes, y tenían amplios conocimientos en matemáticas y astronomía.

En Harrán, durante el período grecorromano, Hermes era uno de los patronos del ritual local y también protegía las prácticas harraníes sobre alquimia y astrología. La alquimia pudo haber tenido un origen local vinculado a la asociación del gremio de los trabajadores del metal; de ahí su preocupación por los metales. En cuanto a la astrología, el culto a los planetas era muy antiguo en Harrán, que había asimilado las técnicas de la astrología babilónica.

Una obra claramente hermética es la *Agricultura nabatea*. La obra combina ideas griegas con conocimientos mesopotámicos y reúne noticias agrícolas, mágicas, botánicas y astrológicas. El libro pudo escribirse a comienzos de la era musulmana y recoge materiales científicos y pseudocientíficos de origen más antiguo, conservados y ampliados en época helenística en griego y siríaco hasta ser traducidos al árabe. El marco en el que se desarrolla es Mesopotamia (Fahd, 1976, 1996).

En definitiva, hay testimonios de que los árabes tenían conocimiento del saber hermético que incluía tanto versiones del mito de Hermes como trabajos sobre teología, cosmología y física, que eran la substancia de la «revelación» hermética, conocimientos que en el siglo X se habían introducido en determinados sectores. El Hermes del que hablan las fuentes musulmanas griegas e iraníes estaba representado en el Bagdad contemporáneo por los sabeos de Harrán.

El nombre de Harrán estará vinculado también a la alquimia y la medicina andalusí, ya que los inicios de esta ciencia en al-Andalus coinciden con la llegada del médico Yūnus al-Ḥarranī a la corte de ‘Abd al-Raḥmān II (s. IX). Dos hijos suyos, ‘Umar y Aḥmad al-Ḥarranī, figuraron también entre los médicos de corte de los tres primeros califas cordobeses. En nuestra Península, la alquimia conoce un gran desarrollo desde finales del siglo X hasta mediados del XI (Vernet, 1989: 150).

### 5.1. Alquimistas

Ġābir ibn Ḥayyān (s. VIII) es, sin ninguna duda, la figura principal de la historia de la alquimia árabe. En la amplísima relación de obras que se le atribuyen, citadas como *corpus jabiriano*, se ocupa de filosofía, alquimia, magia, astrología, matemáticas y música, y entre sus fuentes se citan Homero, Pitágoras, Platón y Aristóteles. Por ello, los árabes atribuyen obras de alquimia a Aristóteles y Platón.

Para Ġābir, la alquimia tenía una doble vertiente, como precursora de la química y como aplicación biológico-médica. En el corpus se encuentran, además de doctrinas de carácter filosófico-místico, operaciones químicas como calcinaciones, cristalizaciones, destilaciones, sublimaciones y otros detalles sobre purificación de metales, fabricación de acero, tinte de vestidos y cuero, barnices resistentes al agua, fabricación de vidrio y de piritas de hierro para grabar el oro, destilación del vinagre para obtener ácido acético y una receta para fabricación de ácido nítrico (Vernet, 1989: 148-149).

A los conceptos tradicionales de macrocosmos y microcosmos él añade el mesocosmos, que es la alquimia, como nexo de unión necesario entre los dos anteriores.

Pero, probablemente, la mayor aportación de Ġābir fue la ciencia de las balanzas, que encontró un importante uso en la talismánica, la teúrgia, la medicina y la alquimia. Permite hallar la cantidad de humedad, sequedad, frialdad y calor que tiene cada materia.

A mediados del siglo XIII, aparece en España un Geber como autor de numerosos escritos alquímicos, al que se le llamó «latino» para no confundirlo con Ġābir ibn Ḥayyān. Conocía bien el árabe y tradujo muchos textos alquímicos al latín. Este Geber latino representa el último estadio de la introducción

masiva en Occidente de las doctrinas alquimistas árabes (Vernet, 1989: 154, 156).

Junto a Ġābir, la otra gran figura es la del ya citado médico persa al-Rāzī (ss. IX-X), quien se ocupó del estudio práctico de la alquimia, a la que dedicó veintiuna obras. A él se debe la clasificación de los cuerpos en animales, vegetales y minerales (Vernet, 1989: 151).

En cuanto a Los Hermanos de la Pureza, especie de sociedad con carácter secreto nacida en Basora, que buscaba la verdadera sabiduría teniendo como fuentes el Corán y la Biblia, Zaratustra y los filósofos griegos, formaron un corpus a lo largo del siglo X sobre propedéutica, matemática y lógica, filosofía natural, metafísica, mística y astrología. El fin de sus enseñanzas era asegurar la felicidad a través de la progresión en la purificación del alma.

En al-Andalus se debe comenzar por el madrileño Abū Maslama (s. X), quien considera que las ciencias exactas son el fundamento de la alquimia, y se recomienda el estudio de Euclides, Ptolomeo y Aristóteles.

En el siglo X aparecerán en al-Andalus dos obras importantísimas: la *Rutbat al-ḥakīm* (*El rango del sabio*) y la *Ġayat al-ḥakīm* (*La aspiración del sabio*), de autoría dudosa, atribuidas durante mucho tiempo a un pseudo-Maslama de Madrid del siglo XI, aunque luego se demostró que su autoría pertenece a un personaje cordobés del mismo nombre, Maslama, de un siglo antes (Fierro, 1996).

La *Rutba* es la primera obra alquímica andalusí que se conserva, aunque sabemos que en el siglo X en Córdoba hubo también alquimistas. En ella se menciona a Euclides, Ptolomeo, Aristóteles, Hermes, Demócrito, Ġābir ibn Ḥayyān y al-Rāzī, entre otros, con la notable omisión de Avicena. De la obra destaca el aspecto relacionado con la transmutación de los metales. Tiene influencia clara de las teorías de al-Rāzī sobre la fusión de los metales. Nos dice que el químico debe ser un hombre práctico realizando los experimentos, intuitivo y reflexivo para comprender lo que observa.

La *Ġaya*, que se tradujo por orden de Alfonso X, se atribuyó tradicionalmente a un tal Picatrix, nombre de difícil identificación, es un tratado de magia talismánica. Esta magia supone, según Ibn Ḥaldūn, la unión de un espíritu con un cuerpo, lo que implica que las naturalezas celestes superiores se traben con las de los cuerpos inferiores, siendo las primeras los espíritus de los planetas, razón por la cual el talismanista recurre, en la mayor parte de los casos, a la ayuda de la astrología (Samsó, 2011: 262). El mismo Ibn Ḥaldūn alude a algunos alquimistas que creían que era posible crear un nuevo ser a partir del esperma humano. Siglos más tarde, Paracelso (*De natura rerum*, 2,1) reitera la posibilidad de crear un pequeño hombre (homúnculo) por putrefacción del licor espermático durante cuarenta días en un alambique.

Volviendo a la *Ġaya*, el texto tiene influencias griegas, hindúes y siríacas, pero, sobre todo, sabeas de Harrán, con textos de contenido filosófico, hermético, astrológico, alquímico y mágico, defendiendo, entre otras cosas, la transmutación de los metales por la acción del fuego.

El autor, posiblemente ese Maslama al-Qurṭubī, se hacía

eco de lo poco que sabían sus colegas acerca de los metales, mientras que los artesanos vulgares tenían más y mejores conocimientos. Para paliarlos, incluyó en la *Ġaya* descripciones prácticas para su manejo y procedimientos para separar la plata y el oro de las gangas que los acompañaban.

Seguramente, sus indicaciones fueron útiles, y gracias a ellas fue posible que algunos alquimistas llegaran a ser verdaderos científicos que supieron obtener metales puros a partir de una muy diversa gama de minerales desconocidos en la Antigüedad (Vernet, 1989: 157).

### 5.2. La piedra filosofal

Teniendo en cuenta que la alquimia busca encontrar el disolvente universal que permita una disolución natural, no corrosiva, de los metales, quizá lo que más ha trascendido es la posibilidad de transformar los metales en oro gracias a la piedra filosofal. Sin embargo, la alquimia tiene tantas implicaciones místicas que la búsqueda de esta piedra se engloba tanto en un proceso de transformación metálica como de guía para el hombre hacia el estado de pureza original. Del mismo modo que el metal puede ser purificado, el alma humana se puede limpiar y encontrar su verdadero ser. Por eso, la alquimia ha sido definida como «el arte de las transformaciones del alma» (Burckhardt, 1971) y también como «la separación de lo más puro de lo puro» (Silva Mascuñana, 2012).

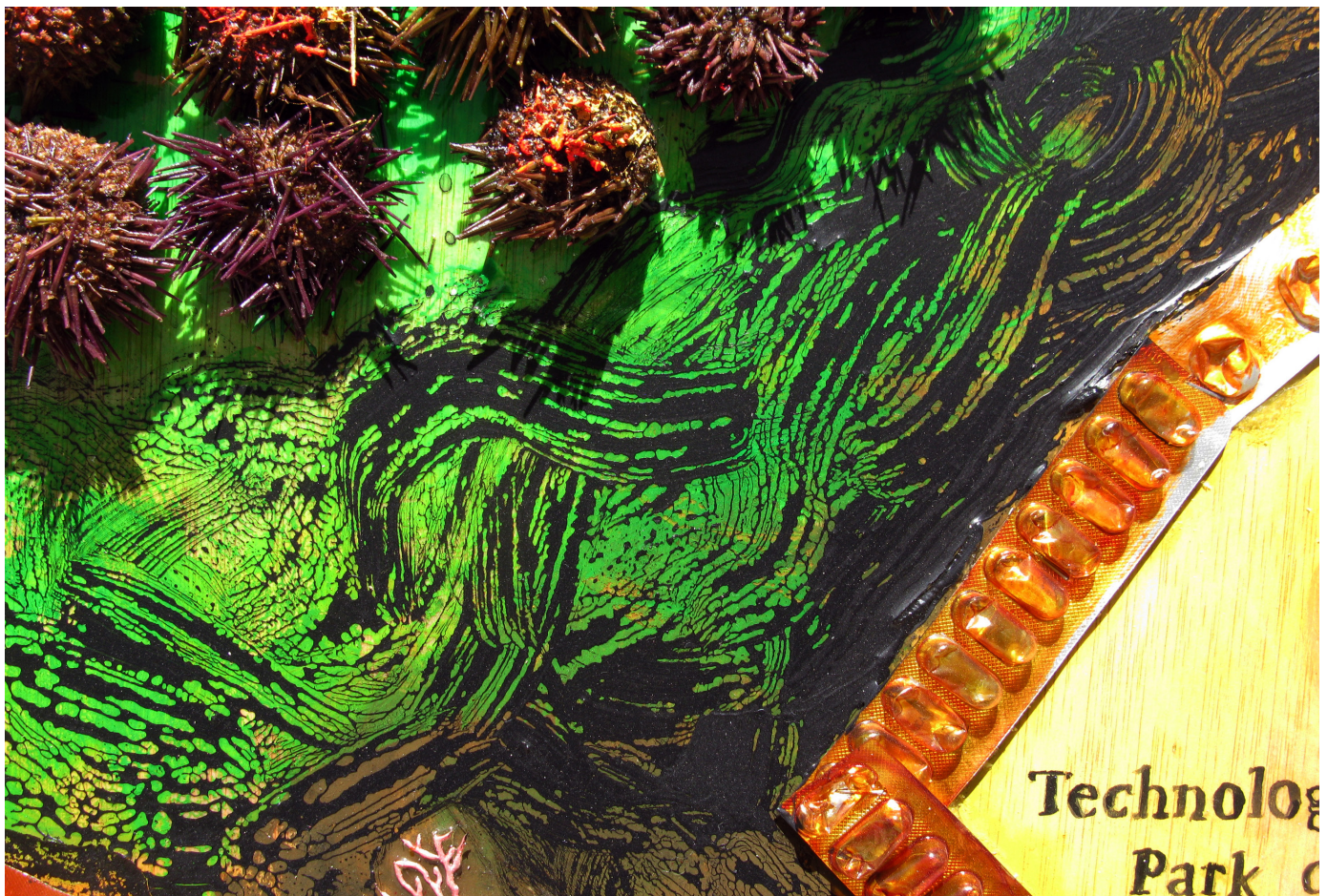
Para un alquimista, el «espíritu universal» es la energía emanada de Dios, con la que hizo la creación, y por lo tanto se

muestra como el principal componente tanto en la elaboración de los remedios como en la búsqueda de la piedra filosofal. A esta última se le da este nombre porque es un cuerpo pesado, piedra, conseguido tras un proceso en el que se aplica una sabiduría antigua, una filosofía. Quien logra obtener la piedra filosofal adquiere la condición de «adepo», en el sentido de aquel que está iniciado en los secretos de la alquimia.

Para conseguir la piedra filosofal se requieren como materias necesarias el disolvente universal líquido y oro o plata en forma de metal. En el proceso se pueden seguir tres vías: la vía universal húmeda metálica, que necesita un matraz con las materias necesarias, temperaturas suaves y mucho tiempo; la vía seca, que necesita altas temperaturas y gran atención por el riesgo de crear una explosión, pero que permite obtener la piedra en algunos días; y la vía simple de la naturaleza, de carácter muy secreto, al alcance de muy pocos (Silva Mascuñana, 2012: 132-133).

En la Edad Media se le atribuyeron las propiedades de riqueza, por poder transmutar metales vulgares en oro; salud, por poder curar todo tipo de enfermedades, y sabiduría, porque revela al alquimista los secretos de la naturaleza. Físicamente es inodora, roja, cristalina, diáfana, traslúcida, reluciente y granulada (Silva Mascuñana, 2012: 77-78).

La piedra filosofal, a la que se le dio el nombre de *elixir*, derivándola del árabe *al-iksir*, que significa 'el rompedor' porque rompe la estructura interna de la materia (Vernet, 1989: 141), tiene la propiedad de transmutar metales para lograr, como objetivo final, la búsqueda del oro. Al-Rāzī, en su *Libro del elixir*,



considera que este es una sustancia de cuatro naturalezas y tres poderes; es insoluble en el agua e incombustible. Se presenta en dos formas: rojo, que es caliente y seco, y blanco. El rojo se parece al oro y el blanco a la plata, porque cada uno tiene este mineral.

Todos los metales derivan de una fuente única, llamada *la materia primera*. Alberto Magno (s. XIII), en su obra titulada *De alquimia*, considera que esta materia la componen el azufre, el mercurio y el arsénico. Parece que fue al-Rāzī quien introdujo el arsénico, ya que hasta él se hablaba solo del azufre y el mercurio. El azufre es masculino, solar y activo, y el mercurio es el principio femenino, lunar y pasivo.

El azufre y el mercurio se hallan en el interior de la tierra y tienden a unirse en un proceso en el que interviene el arsénico, que da lugar a la formación de los metales. Este proceso nunca es igual, por lo que los metales son diferentes según el grado de pureza alcanzado en el mismo. Cuando se obtiene la pureza total, aparece el oro. El filósofo iniciado en sus secretos puede intentar intervenir en este proceso de integración de azufre y mercurio para lograr una cocción perfecta y conseguir el oro. Este es el fundamento de la piedra filosofal, no como un objeto, sino como un proceso químico perfecto. No obstante, en algunos casos se ha identificado la piedra con el oro por su carácter de cuerpo perfecto, uniendo así la idea de objeto y la de proceso.

Esta posibilidad de que la piedra filosofal actuara sobre la transmutación de los metales se amplió a que les diera vida a las plantas, y, en general, pudiera intervenir en cualquier proceso de todos los organismos, e hizo que los alquimistas árabes le confirieran virtudes terapéuticas, de modo que, por su influencia en Occidente, se le asignó el papel y el nombre de «elixir vitae».

La acción de la piedra en el proceso curativo se obtiene pulverizándola, tomando una pequeña cantidad y disolviéndola en algún licor espirituoso, algún vino blanco. Se consigue así un remedio que mantiene la salud y regenera el organismo, preservándolo del envejecimiento. Actúa como medicina universal llegando a otorgársele poderes para alargar la vida hasta límites que casi rozan la inmortalidad, recuperando a enfermos en estado crítico, además de influir en la inteligencia y proporcionar una clarividencia prodigiosa. Debe tomarse en cantidad muy pequeña y controlada, pues, si no, puede causar la muerte (Silva Mascuñana, 2012: 81-84).

En el ámbito químico, puede transmutar los metales y, además, convertir el cristal en diamante u otras piedras preciosas como rubí o topacio, endurecer el vidrio o volver incombustible el tejido (Silva Mascuñana, 2012: 89-93). El símbolo de la piedra filosofal es la rosa.

Como en otros casos, también los metales ofrecen correspondencias con los planetas y los días de la semana y, así, el oro se correspondía con el Sol y el domingo; la plata, con la Luna y el lunes; el hierro, con Marte y el martes; el Mercurio, con mercurio y el miércoles; el estaño, con Júpiter y el jueves; el cobre, con Venus y el viernes; y el plomo, con Saturno y el sábado. Se puede observar como los nombres de cinco de los días de la semana derivan del de un planeta, incluso en el de Saturno, también lo haría en inglés: *Saturday*.

### 5.3. Europa

Los continuadores europeos de la obra hermética y alquímica estarán en los primeros años principalmente relacionados con la Iglesia. Al igual que había ocurrido con los autores islámicos, los cristianos revisten a la filosofía hermética de su propia mística y se amparan en el reconocimiento que de la figura de Hermes Trimegisto habían realizado con anterioridad algunos Padres de la Iglesia.

La tradición suele considerar al papa Silvestre II como el introductor del hermetismo en Europa. Sea como fuere, ya sin duda alguna, serán algunos de sus precursores importantes personajes del siglo XIII como san Alberto Magno, Roger Bacon, santo Tomás de Aquino, Vicente de Beauvois, Raimundo Lulio y Arnau de Vilanova.

La *Turba philosophorum* fue uno de los grandes libros alquímicos que pasaron a Europa desde al-Andalus. Algunos relacionan su autoría con Los Hermanos de la Pureza y, en otros casos, se atribuye al egipcio Ibn Suwayd. La obra pretende armonizar la cosmología presocrática con la doctrina coránica, y lo envuelve todo con un revestimiento místico y de práctica operativa y preparación de elixires. El planteamiento de la obra es el diálogo entre varios filósofos griegos, como Platón, Aristóteles, Empédocles y Anaximandro, presididos por Pitágoras, en el que cada uno expone lo fundamental de sus doctrinas.

A partir del Renacimiento, y quizá por su marcado acento islámico, la alquimia estuvo mal vista en Europa y se la incluyó entre las ciencias de carácter mágico-supersticioso, relegándose a la simple búsqueda de transmutación de metales e incluso siendo perseguida como ciencia oculta en la que se consideraba que se invocaba a Mahoma y a los demonios. No obstante, figuras como Paracelso o Nostradamus contribuyeron a darle una gran difusión. El mismo Paracelso fue uno de los que introdujeron en Europa los cuadrados mágicos (Vernet, 1989: 157), a los que en su momento hice alusión.

También inciden en ello otras personalidades destacadas de este momento, como el ya mencionado Roger Bacon, quien, sin emplear la expresión de *piedra o elixir*, habla en su *Opus majus* de «una medicina que hace desaparecer las impurezas y todas las corrupciones del más vil metal, puede lavar las impurezas del cuerpo e impide de tal modo la decadencia de este que prolonga la vida en varios siglos». Por su parte, Arnau de Vilanova dice que «la piedra filosofal cura todas las enfermedades (...). Cura en una hora una enfermedad que de otro modo duraría un mes; en doce días, una enfermedad que duraría un año, y en un mes, otra más larga. Devuelve a los viejos la juventud» (Mírcea Eliade, 1983).

## 6. Conclusión

Llego al final de mi exposición. En este amplio y necesariamente superficial repaso han aparecido la medicina, la astrología, la magia, la alquimia y, junto a ellas, la religión y la magia. Hemos visto como están todas abrazadas, imbricadas, de modo que es imposible hacer una separación nítida entre ellas. Acercarnos a una es hacerlo a las demás. En todo caso,



lo que realmente queda es la sensación de que este ámbito es inabarcable.

Impresiona lo vasta que debía ser la sapiencia de un médico reconocido. A Galeno se le atribuye haber dicho que el buen médico debe ser buen filósofo, y hay que pensar que el término *filósofo* se aplicaba al amante, al buscador de la sabiduría, y la sabiduría suponía tener ideas suficientes de anatomía, de fisiología, de farmacología, de botánica, de higiene, de astrología, de alquimia, de conocimientos religiosos. Abruma pensar en personajes como Avicena, Averroes o Ibn al-Ḥaṭīb, que demostraron cumplidamente su competencia en todos estos campos.

Cuando tanto se ha insistido en el papel de transmisores de los árabes respecto a la ciencia grecolatina, es bueno recordar lo importante de su aportación propia. Un autor de nuestros días, Pierre Lory (2005), escribió al comienzo de su obra:

El papel histórico del desarrollo científico y filosófico que conoció al cultura árabo-islámica medieval ha sido frecuentemente descrito como una simple transmisión o recepción de una herencia antigua, esencialmente helénica, que, traducida, reescrita y/o glosada con talento, fue recogida a partir de los siglos XI y XII por los eruditos de la Europa occidental. Esta generalización a partir de un hecho rotundo e innegable —la presencia fundamental de la antigüedad griega— es peligrosamente reduccionista cuando se aplica, por ejemplo, a la filosofía, la medicina o las matemáticas, en las que se subestima la aportación real y a menudo original de los sabios y pensadores de lengua árabe. Pero el dominio en el que de manera más errónea se muestra esta generalización es en la alquimia.

### Notas

1. Las noticias referidas a estas obras, junto con el *Qanun fi l-Tibb* de Avicena, han sido recogidas por P. De Koning (1986).
2. El reciente artículo de Josep Lluís Mateo Dieste (2014) analiza el fenómeno vivido en los últimos años del siglo XX entre científicos musulmanes de todo el mundo. En nuestros días se sigue debatiendo entre científicos musulmanes la posibilidad de que los *ḡunūn* sean responsables de diversas enfermedades, equiparándolos a los microbios y viendo en su comportamiento conocimientos similares a los de los neurobiólogos, que les permiten introducirse en el cerebro humano y manipularlo a su antojo. Se les considera seres fuera de los tres estados de la materia —líquido, sólido o gaseoso— y se les sitúa en el estado de plasma. Todo ello persigue afirmar que el Corán ya había anunciado y justificado muchos fenómenos que hoy son comprobados por la ciencia. Para combatir su daño, la mejor manera es utilizar la vía espiritual de la oración y los fragmentos coránicos, como siglos atrás se había hecho.
3. Informa de todo ello la obra de Abū l-Alà Zuhr (1994), *Kitāb al-muḡarrabāt*.

### Referencias bibliográficas

- ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb (1992): *Muḡtaṣar fī l-ṭibb* (*Compendio de medicina*). Introducción, edición crítica y traducción por Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste. Madrid: CSIC-ICMA.
- Abū l-Alà Zuhr (1994): *Kitāb al-muḡarrabāt* (*Libro de las experiencias médicas*). Ed. y trad. Camilo Álvarez Millán. Madrid: CSIC-AECI.
- Abū Maslama al-Majrīṭī (1982): *Picatrix: el fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*. Marcelino Villegas (trad.). Madrid: Editora Nacional.
- Albarracín Navarro, Joaquina y Juan Martínez Ruiz (1987): *Medicina, farmacopea y magia en el Misceláneo de Salomón*. Granada: Universidad – Diputación Provincial.
- Albarracín Navarro, Joaquina (1995): «Normas para escribir un alherze», *Al-Andalus-Magreb*, 3: 55-71.
- Álvarez de Morales, Camilo (1991): «Sobre la farmacia de *Madinat al-Zahrāʾ*», *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*. Granada: Universidad, pp. 1087-1096.
- Álvarez de Morales, Camilo (1998): «El cuerpo humano en la medicina árabe medieval. Nociones generales sobre la anatomía», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.): *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 231-247.
- Álvarez de Morales, Camilo (1999): «El hombre ante la enfermedad», en Camilo Álvarez de Morales y Emilio Molina López (coords.): *La medicina en al-Andalus*. Granada: El Legado Andalusi, pp. 69-88.
- Antuña, M. M. (1928): «Abenjatima de Almería y su tratado de la Peste», *Religión y cultura*, 4: 68-90.
- ‘Arīb ibn Sa’d (1956): *Kitāb Khalq al-janīn wa-tadbīr al-ḡabālā wa-l-mawlūdīn=Le Livre de la génération du foetus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nés*. Henri Jahier y Abdelkader Noureddine (ed. y trad.). Alger: Librairie Ferraris.
- ‘Arīb ibn Sa’d (1961): *Kitāb tafṣīl al-zamān wa-maṣāliḡ al-ab-dān*. Reinhart Dozy (ed. y trad.), *Le Calendrier de Cordoue de l’année 961. Texte arabe et ancienne traduction latine*. Leiden, 1873, trabajo revisado y actualizado más tarde por Charles Pellat, *Le Calendrier de Cordoue*, publiée par Reinhart Dozy, Nouvelle édition accompagnée d’une traduction française annotée. Leiden: E. J. Brill.
- Burckhardt, Titus (1971): *Alquimia*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Burckhardt, Titus (1997): *Clave espiritual de la astrología musulmana (según Mohyiddīn Ibn ‘Arabī)*. Barcelona: José J. de Olañeta editor.
- Cardaillac-Hermosilla, Yvette (1996): *La magie en Espagne: morisques et vieux chrétiens aux XVIe et XVIIe siècles*. Zaghuan: Fondation Temini pour la Recherche Scientifique et l’Information (FTERSI).
- Eliade, Mircea (1983): *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fahd, Toufic (1976): «*Al-Filāḡa al-Nabaṭiyya* et la science agronomique arabe», en *Proceedings of the First Interna-*

- tional Symposium for the History of Arabic Science*, 11: 196-220. Aleppo: Institute for the History of Arabic Science.
- Fahd, Toufic (1987): *La divination arabe*. Paris: Sindbad.
- Fahd, Toufic (1996): «L'agriculture nabatéenne en Andalousie», *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*, IV. Granada: CSIC-EEA, pp. 41-52.
- Fierro, María Isabel (1996): «Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964) author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghayat al-ḥakīm* (Picatrix)», *Studia Islamica*, 84: 87-112.
- Forcada, Miquel (2011): *Ética e ideología de la ciencia. El médico filósofo en al-Andalus (siglos X-XII)*. Almería: Ibn Tufayl.
- Franco Sánchez, Francisco (1999): «La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes», en Camilo Álvarez de Morales y Emilio Molina López (coords.): *La medicina en al-Andalus*. Granada: El Legado Andalusi, pp. 135-171.
- García Ballester, Luis (1984): *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*. Barcelona: Labor.
- Gil Grimau, Rodolfo (2004, 2006): «Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes. I y II», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XL: 85-99 y XLII: 99-111.
- Girón Irueste, Fernando (1986): «Estudio de algunas prácticas terapéuticas de tipo empírico-creencial contenidas en el *Kitāb al-Ŷāmi'* de Ibn al-Bayṭār», en *Actas del XII Congreso de la UEA I (Málaga 1984)*. Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, pp. 288-304.
- Haq, Syed Nomanul (1994): *Names, natures and things. The Alchemist Jabir Ibn Hayyan and his Kitab al-Ahjar (Book of Stones)*. London: Springer.
- Ibn al-Jaṭīb (1972): *Kitāb A'māl man ṭabba li-man ḥabba Kitāb*. Texto árabe con glosario editado por Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Universidad.
- Ibn al-Jaṭīb (1984): *Al-wuṣūl li-ḥifz al-siḥḥa fī l-fuṣūl (Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o Libro de higiene)*. Concepción Vázquez de Benito (ed. y trad.). Salamanca: Universidad.
- Ibn Ruṣd (2003): *El libro de las generalidades de la medicina*. Concepción Vázquez de Benito y C. Álvarez de Morales (trad.). Madrid: Trotta.
- Ibn Wāfid (2006): *Kitāb al-wisād fī l-ṭibb (Libro de la almohada sobre medicina)*. Versión árabe, traducción y estudio de Camilo Álvarez de Morales. Toledo: Diputación.
- Jiménez, Luis (2012): *Terapia floral evolutiva: la vía iniciática de Edward Bach*. Málaga: Escuela Andalusí.
- Koning, Pieter (1986): *Trois traités d'anatomie arabes*. Leiden: Brill.
- Kuhne Brabant, Rosa (1984): «El *Sirr ṣinā'at al-ṭibb* de Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, II. Traducción», *Al-Qantara*, v: 235-292.
- Labarta, Ana (1982-83): «Supersticiones moriscas», *Awraq*, v-vi: 161-190.
- Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)* (1993): Introducción, interpretación, glosarios e índices por Ana Labarta. Madrid: CSIC-ICMA.
- Lory, Pierre (2005): *Alquimia y mística en el Islam*. Madrid: Mandala Ediciones.
- Marín, Manuela y Aguadé, Jorge (2002): «Espíritus benéficos y maléficos en el Islam: los *ḥinn*», en Fermín del Pino Díaz (coord.): *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid: CSIC, pp. 33-42.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2014): «La fórmula del genio de la lámpara: milagros científicos en el Corán en el último cuarto del siglo XX», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 19: 127-146.
- Muñoz Jiménez, Rafael (1981): «Textos árabes del "Libro de las Cruces" de Alfonso X el Sabio», en Juan Vernet (ed.): *Textos y estudios sobre astronomía española del siglo XIII*. Barcelona: CSIC, pp. 175-204.
- Muñoz Jiménez, Rafael (1986): «Sobre el concepto de *anwā'* y su materialización en los *kutub al-anwā'*», en *Actas del XII Congreso de la U. E. A. I. (Málaga 1984)*. Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, pp. 623-645.
- Muñoz Jiménez, Rafael y Maravillas Aguiar Aguiar (2000): «La importancia de los conocimientos de astronomía en medicina: en torno a un manuscrito árabe anónimo del corpus galénico», *Qurtuba*, 5: 181-189.
- Ortiz, Isabel (ed.) (s. d.): *Atlas ilustrado de Leonardo da Vinci. Anatomía, el vuelo y las máquinas*. Madrid: Susaeta.
- Peters, Francis (1990): «Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism», *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honour of Martin B. Dickson*. Lake City: University of Utah Press, pp. 185-215.
- Reanu Nebot, Xavier (1999): *Textos herméticos*. Madrid: Gredos.
- Roisse, Philippe (2003): «L'Histoire du Sceau de Salomon ou de la *coincidentia oppositorum* dans les "Livres de Plomb"», *Al-Qantara*, xxiv/2: 359-407.
- Salomón (2006): *Testamentum Salomonis arabicum*. Edición traducción y estudio Juan Pedro Monferrer Sala. Córdoba: Universidad.
- Samsó, Julio (2011): *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Madrid. MAPFRE, 1992. Segunda edición con *addenda y corrigenda*. Almería: Fundación Ibn Tufayl.
- Silva Mescuñana, Luis (2012): *La alquimia. Tras la piedra filosofal*. Valencia: Glyphos.
- Torijano, Pablo (1999): «La *Hygromanteia* de Salomón», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 4: 327-345.
- Vernet, Juan (1989): «La alquimia», *De 'Abd al-Raḥmān I a Isabel II*. Barcelona: Universidad, pp. 137-157.
- Vidal Castro, Francisco (2010): «Inicio de la creación y origen de la vida: sobre la cosmogonía del agua en el Islam», *Cuadernos del CEMYR*, 18: 167-185.

# Una incorporación norteafricana y andalusí a la farmacopea medieval: los tubérculos comestibles de *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter

Joaquín Bustamante Costa \*

**Resumen:** La asterácea *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter, ‘avellana de tierra, castañuela, patatilla’, tiene unos tubérculos comestibles que se consumen hoy en algunas zonas de Andalucía y, según testimonio de varios textos andalusíes, se consumieron también en al-Andalus. Sin embargo, su denominación con un fitónimo árabe que significaba ‘bellota de tierra’ planteó para los autores de los siglos X al XIII confusiones con otra especie de amplio uso farmacológico, la lamiácea *Teucrium chamaedrys* L., ‘camedrios’. Su identificación exacta queda establecida gracias a la observación directa del autor de la *ʿUmdat at-ṭabīb*, Abū l-Ḥayr al-ʿIṣbīlī, y terminamos por concretar su fitonimia árabe.

**Palabras clave:** al-Andalus, castañuela, etnobotánica, farmacología árabe medieval, fitonimia árabe, *Sonchus bulbosus*.

**A North African and Andalusí incorporation to the medieval pharmacopoeia: The edible tubers of *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter**

**Abstract:** The tuberous hawk’s-beard, *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter (Asteraceae), has some edible tubers that are still consumed today in some areas of Andalusia and, according to the testimony of several Andalusí texts, were also consumed in al-Andalus. However, its designation with an Arabic plant name meaning ‘earth-acorn’ led the authors of the X–XIII centuries to confuse it with another species of widespread pharmacological use, the ‘common germander’ *Teucrium chamaedrys* L. (Lamiaceae). The exact identification of this tuber is established thanks to the direct observation of the author of the *ʿUmdat at-ṭabīb*, Abū l-Ḥayr al-ʿIṣbīlī, allowing us to specify its Arabic plant names.

**Keywords:** Arabic plant names, ethnobotany, medieval Arabic pharmacology, *Sonchus bulbosus*, tuberous hawk’s-beard.

*Panacea*@ 2019; XX (50): 24-33

Recibido: 3.IX.2019. Aceptado: 3.X.2019.

## 1. Flora de Occidente para la farmacopea de Oriente

La farmacopea que irradiaba desde el Oriente del Mediterráneo, basada en la obra de los autores que escribieron en lengua griega, desde Dioscórides y Galeno hasta Oribasio, Aecio, Paulo de Egina y otros, se vio continuada y completada con las novedades de los autores que lo hacían en lengua árabe a partir de la creación en Bagdad de la *Bayt al-Ḥikma*, ‘Casa de la Sabiduría’. En un principio, la continuación consistía en aportes orientales originados por el acceso a otros ámbitos con diversidad en la flora y la fauna, como el indoiranio, o bien se completaba con innovaciones en el uso de lo ya conocido. Posteriormente, a las aportaciones orientales se sumaron las procedentes del Extremo Occidente, que en el medioevo araboislámico eran al-Andalus y el Magreb.

La incorporación de al-Andalus y el Magreb al ámbito araboislámico introdujo en la medicina grecoárabe (*ṭibb yūnānī*) especies endémicas del occidente del Mediterráneo, algunas muy conocidas, como el palmito<sup>1</sup>, la tuya articulada<sup>2</sup> o el argán<sup>3</sup>, pero también otras muchas de menor difusión cuya identidad vamos conociendo poco a poco a medida que avanzan los estudios<sup>4</sup> y ediciones de las fuentes que se nos han conservado<sup>5</sup>.

## 2. La castañuela, *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter

Una de las especies que aparecen en los tratados de botánica farmacológica andalusíes es la asterácea *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter<sup>6</sup>. No es un endemismo exclusivo del Mediterráneo occidental, pues se encuentra en las zonas costeras arenosas de toda la cuenca mediterránea, desde Gibraltar al Bósforo, con exclusión del Mar Negro, e incluso se propaga por las costas del Atlántico y el Cantábrico hasta Bretaña<sup>7</sup>. Sin embargo, no se encuentra en árabe su mención como alimento o medicamento salvo en fuentes andalusíes o norteafricanas medievales.

La planta tiene el aspecto de un diente de león pequeño, una roseta de hojas ligeramente sinuadas o denticuladas con unos tallos sin hojas rematados en cabezuelas solitarias liguladas amarillas muy parecidas a las flores de las cerrajas o de las especies del diente de león. En el ápice de unos rizomas subterrá-

\* Universidad de Cádiz. Departamento de Filología. Estudios Árabes e Islámicos. Dirección para correspondencia: [joaquin.bustamante@uca.es](mailto:joaquin.bustamante@uca.es).

neos suele formar un tubérculo blanco, más o menos redondeado, donde almacena nutrientes, y es esta la parte comestible y la que le ha dado los nombres. En español, los fitónimos vernáculos de esta planta suelen hacer referencia al parecido de este tubérculo con un fruto seco, avellana o castaña, y, después de la incorporación de especies americanas, a una patata, de modo que los nombres más usuales son los de *avellanas de tierra*, *castañuela*, *escorzonera avellanada* o *patatilla*<sup>8</sup>; en catalán se suele llamar *calabruix*, que es el nombre del granizo, el grano de hielo del pedrisco, por el tamaño, la forma y la blancura.

El DLE, que en fitonimia no siempre acierta —tampoco en zoonimia, por desgracia<sup>9</sup>—, define la castañuela como «Planta ciperácea, delgada, larga y de raíz tuberculosa y negruzca, que se cría en la Andalucía Baja, en lagunas y sitios pantanosos, y sirve para cubrir las chozas y para otros usos.»

Esta descripción cuadra con la especie *Cyperus rotundus* L., pero hay más plantas que se llaman *castañuela*, porque es este un fitónimo polivalente con mucha homonimia en español. La página web del Real Jardín Botánico y el CSIC ([www.anthos.es](http://www.anthos.es)), mucho más fiable y rigurosa para los fitónimos vernáculos que el DLE, registra nada menos que once especies que se llaman *castañuela* en español. Salvo la asterácea *Pallenis spinosa* (L.) Cass., que tiene la cabezuela rodeada de brácteas rematadas en espinas y justifica el nombre de castañuela por comparación con el espinoso erizo de las castañas, todas las demás, incluida

la que nos ocupa, *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter, se llaman así por tener un bulbo o un tubérculo con figura de castaña, la mayoría de las veces comestible. De las nueve restantes, cuatro son ciperáceas: *Bolboschoenus glaucus* (Lam.) S. G. Sm. y *Bolboschoenus maritimus* (L.) Palla tienen cormos (nudos subterráneos a modo de bulbos) de donde les viene el nombre; *Cyperus esculentus* L. tiene tubérculos comestibles que son las conocidas chufas, y *Cyperus rotundus* L. tiene tubérculos aovados en los rizomas, como las chufas, pero que no se suelen comer, y es la única que recoge el DLE para el fitónimo *castañuela*. Otras cinco castañuelas son apiáceas: *Bunium macuca* Boiss. [= *Bunium bulbocastanum* subsp. *macuca* (Boiss.) O. Bolòs & Vigo], *Bunium bulbocastanum* L., *Bunium ferulaceum* Sm. [= *Bunium incrassatum* Amo], *Bunium pachypodium* P. W. Ball, y *Conopodium majus* (Gouan) Loret, y tienen todas un bulbo subterráneo redondeado que se suele llamar *macuca*, *castaña de tierra* o *castañuela*, comestible también.

### 3. Uso alimenticio

En España hay referencias a que la castañuela se ha comido y se sigue haciendo, al menos, en las provincias de Granada y Almería, donde se comen en crudo los tubérculos frescos en primavera<sup>10</sup>. En Italia también es comestible, pero no hay



**FIGURA 1.** Capítulo de ballūt al-ʿarḍ en el ms. 7508 de la Osler Library, tomado de la edición facsímil de Ragep y Wallis, f.º 92a, con una coincidencia en las hojas, pero con la raíz inventada.



**FIGURA 2.** La flor de la castañuela saliendo de debajo de los juncos, como describe ʿIshāq ibn ʿImrān. Foto de Rosario Aranda, tomada en el Prado de Castilnovo, Conil de la Frontera, Cádiz.

noticia de que se coman precisamente los tubérculos, sino las hojas, como las demás cerrajas; en Sicilia se llama *latte d'aceddu* ('leche de pájaro', como los ornitógalos) y se comen las hojas en ensalada<sup>11</sup>. El nombre en italiano estándar, *radicchiella bulbosa*, 'achicorilla bulbosa', denota lo mismo, además de que las páginas de *Il portale della flora di Roma* lo afirma expresamente: «Le foglie giovani sono commestibili»<sup>12</sup>. Sin embargo, en Cerdeña es posible que se haya comido el tubérculo, por los fitónimos sardos que aparecen en la misma página, *faa di matta*, 'haba de panza', *fá di coloras*, 'haba de culebras', refiriéndose con *haba* a la patatilla o bulbillo de la castañuela.

#### 4. Fitónimos árabes para *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter

En árabe, los nombres de esta planta, como en español y otras lenguas, suelen hacer referencia al tubérculo, pues es la parte más característica y la comestible. En Oriente, el egipcio Bedevian<sup>13</sup> registra *بيض الأرض bayḍ al-ʿarḍ*, literalmente 'huevo de tierra', nombre que se repite en el también egipcio Issa<sup>14</sup> y se detecta asimismo en Jordania<sup>15</sup>. Es, junto con la transcripción de uno de los taxones, *إتيوريزة بصلية ʿityūriza baṣaliyya*, el nombre generalmente aceptado como árabe también en el Líbano<sup>16</sup>. Por su parte, Post (11 153) citaba la planta en Palestina y Líbano, pero no le daba nombre vernáculo árabe alguno. En Oriente, más allá de las costas mediterráneas es inútil buscar porque no se da la planta.

En el norte de África también se conoce el fitónimo *بيض الأرض bayḍ al-ʿarḍ*, que recoge Trabut<sup>17</sup> con la disparatada gráfica *بذ الأرض*, que transcribe *bedḍ al-ardh*, al que añade otros dos sinónimos, *لين*, que transcribe *line* y debe de ser *lawayin*, 'suave,

dulce', lo que haría referencia a su característica de comestible, y *لسان الجمال lesane el djemel [lisān al-ġamal]*, 'lengua de camello', que podría estar haciendo referencia a la forma de sus hojas postradas y oblongas.

Schweinfurth<sup>18</sup> registra en la zona de Biskra para la misma especie un fitónimo *حب القرقب ḥabb al-qurqub*, que cabría interpretar como 'granos del comilón (tragón, glotón, tragaldabas)'<sup>19</sup>, lo que vendría a ser otra referencia a que se consideran comestibles en el Norte de África.

En al-Andalus se encuentra bajo el nombre de *بلوط الأرض ballūṭ al-ʿarḍ*, 'bellota de tierra', que no es un nombre muy acertado porque plantea problemas de homonimia con el griego *χαμαιδρυσ*, glosado en árabe también como *بلوط الأرض ballūṭ al-ʿarḍ*, pero, en esta ocasión, con el significado de 'encina de tierra', que aparece en Dioscórides (3.98) y es una especie de labiada (*Lamiaceae*) que se identifica con los camedrios, *Teucrium chamaedrys* L. y la especie próxima *Teucrium lucidum* L. El caso es que esta «encina de tierra» había recibido tal nombre en griego por parecerse su hoja lobulada a una hoja de roble o quejigo en miniatura (*δρῦς*), mientras que la castañuela, *Sonchus bulbosus* (L.) Kilian & Greuter, se habría llamado 'bellota de tierra' por su bulbo comestible, dado que en árabe *ballūṭ* significa tanto el árbol ('encina, quejigo, roble') como su fruto ('bellota').

Otros dos nombres del árabe andalusí que no plantean este problema son *فستق الأرض fustuq al-ʿarḍ* 'pistacho de tierra', que no se puede confundir con ninguna otra especie, y *قشطنبولة qaṣṭanyūla* (variantes *qaṣṭannūla* y *qaṣṭanyuwāla*), que, aunque también es polivalente, es un romancismo en el árabe andalusí que se corresponde con el español *castañuela*.

#### 5. La castañuela en los tratados farmacológicos andalusíes

En el árabe de los tratados farmacológicos medievales, la primera referencia a esta planta aparece con nombre de *بلوط الأرض ballūṭ al-ʿarḍ* en citas de Ishāq ibn ʿImrān, médico iraquí que trabajaba en Cairuán a comienzos del siglo x para el aglabí tunecino Ziyādat Allāh ibn al-ʿAġlab, y cuya obra no nos ha llegado en su totalidad. Debió de haber escrito un *Kitāb al-ʿadwiya al-mufrada* (*Libro de medicamentos simples*) según dice Ibn Abī ʿUṣaybiʿa, aunque las referencias a Ishāq b. ʿImrān podrían igualmente ser de un llamado *Kitāb al-ḥabaq* (*Libro de las albahacas*), que menciona a su nombre la ʿUmda § 1819, pero de este nadie sabe ni figura en Sezgin (III, 266-267). Más que al libro, es a la persona a la que se suele citar y la que habría gozado de gran predicamento en los siglos siguientes, a juzgar por la multitud de citas de Ishāq ibn ʿImrān que recogen los autores posteriores, de lo que es buen ejemplo Ibn al-Bayṭār.

##### 5.1. Ibn Samaġūn (s. x)

Sobre el caso concreto de la patatilla del *Sonchus bulbosus*, la opinión de Ishāq ibn ʿImrān la recoge cosa de medio siglo después el cordobés contemporáneo de Almanzor Abū Bakr Ḥāmid ibn Samaġūn, en su *Ġāmiʿ al-ʿadwiya al-mufrada*, *Compendio de medicamentos simples*, donde se relacionan diversos

autores, entre ellos alguno que critica la confusión sufrida por Ibn ʿImrān a propósito de *ballūṭ al-ʿard*. En el pasaje de los camedrios, que reproduce con el helenismo *kamādaryūs*, *χαμαιδρυς*, dice<sup>20</sup>:

الكهادرىوس شجرة صغيرة طوله نحو من شبر لها ورق صغار مَرّ الطعم شبيه في شكله وتشريفه بورق البلوط وزهر صغار لونه إلى الفرفرية وينبت في أماكن خشنة صخرية وينبغي أن تجمع وثمرتها فيها بعد وقال إسحق بن عمران الكهادرىوس هو عروق شجرة تشبه البلوط تسمى بلوط الأرض وهي المستعملة ونبتة الذي يظهر على الأرض له ورق عريض أخضر يشبه السريس<sup>21</sup> الصغير ومنبتها في الرمال وكثيرا ما تكون تخت عروق السمار<sup>22</sup> وقال أحمد ابن أبي خلد مثله وقال عبد الرحمن ابن الهيثم الكهادرىوس هو الحمادريوس باليونانية وقد ذكره ديسقوريدس وجالينوس ولم يذكر أنه عروق شجرة تشبه البلوط ولا أنّ أصلها هي المستعملة لكن ذكر أنّها حشيشة تستعمل كما هي بجملتها

Los **camedrios** [*kamādaryūs*] son una plantita pequeña, de largo como de un palmo, que tiene hojas pequeñas de gusto amargo, parecidas en la forma y el borde dentado a las hojas del roble [*ballūṭ*], y unas flores pequeñas cuyo color tira a púrpuro. Crece en lugares ásperos y rocosos, y conviene que se recoja después de que tenga fruto. Dice ʿIshāq ibn ʿImrān que los camedrios [*kamādaryūs*] son las raíces de una planta que se parecen a bellotas [*ballūṭ*] y se llaman *bellotas de tierra* [*ballūṭ al-ʿard*], y es lo que se utiliza. La planta cuya que aparece sobre la superficie de la tierra tiene hojas anchas y verdes parecidas a las de la achicoria [*sarīs*] pequeña. Su hábitat son los arenales, y las más de las veces está debajo de las raíces de los juncos [*samār*]. Y dice Aḥmad ibn Abī Ḥalīd<sup>23</sup> lo mismo. Pero ʿAbd ar-Raḥmān Ibn al-Hayṭam<sup>24</sup> dice que los camedrios [*kamādaryūs*] son *χαμαιδρυς* [*hamādaryūs*] en griego, y han hablado de ello Dioscórides y Galeno, y no mencionaron que sean raíces de una planta parecidas a bellotas ni que sus raíces fueran lo utilizado, sino que dijeron que era una planta que se usa tal cual, entera [...].

Una explicación posible para esta identificación es que, para ʿIshāq ibn ʿImrān, la costumbre de comer las patatillas de la castañuela, *Sonchus bulbosus*, fuera una novedad encontrada al llegar al Norte de África y, llevado por el nombre de *ballūṭ al-ʿard*, ‘bellota de tierra’, que es posible que se le diese localmente, buscarse sus propiedades en lo escrito en Oriente sobre *ballūṭ al-ʿard*, pero ahora entendido como ‘encina o roble enano’, el *χαμαιδρυς* de Dioscórides que había pasado al árabe como *ballūṭ al-ʿard*. Esto provocará que autores posteriores añadiesen las propiedades farmacológicas de los camedrios a la castañuela. Esto es lo que encontramos en dos autores del s. XII, al-Ġāfiqī<sup>26</sup> y al-ʿIdrīsī<sup>27</sup>. Por su parte, Ibn al-Bayṭār, en el siglo XIII, ha reunido las referencias de los dos anteriores. Los tres la han llamado بلوط الأرض *ballūṭ al-ʿard*, ‘bellota de tierra’, que es como la habría llamado originalmente ʿIshāq ibn ʿImrān, pero le han añadido los usos y propiedades de los camedrios.

Ahora bien, antes que ellos y sin mencionar relación alguna con Ibn ʿImrān, aunque sea más de un siglo posterior a él, hay otra descripción que hace Abū l-Ḥayr al-ʿIṣbīlī, a caballo entre los siglos XI y XII, donde la llama فستق الأرض *fustuq al-ʿard*, ‘pistacho de tierra’, y قشطنبولة *qaṣṭanyūla*, en su enciclopedia bo-

tánica titulada *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* y que merece ser examinada aparte.

Veamos lo que dice cada uno.

### 5.2. al-ʿIdrīsī (s. XII)<sup>28</sup>:

92. **بلوط الأرض**: أغفله ذ ولم يذكره، وذكره إسحاق بن عمران فقال: هو نبات ينبت في الرمال وفي الأرضين الحمراء التربة، ويقرب من السمار، له ورق خمسة في الأكثر، شبيه بورق الأميرون، فيه بعض الحروشة، قصر الطول ويتدوح مع الأرض، لا زهر له ولا ساق، ويفنى سرعيا عندما يشتد الحر عليه، وله أصل خريفي، يكون كبيره كالبلوط لكن في طول الإصبع، أرق من البلوط، غرض، وفي طعمه بعض المرارة، ويجمع في مايه، حار يابس، ينفع من سدد الطحال، ويدبر البول والطمث، وإذا تضمد به نفع من نهش الهوام، وكذلك إذا شرب بالشراب، وإذا خلطت بعسل نقت القروح العفنة الرديئة اللحم، وزعم قوم أنها تنفع من الحصى التي تكون في المثانة، ويتصرف في كثير من أدوية الكبار

92. **Bellotas de tierra** [*ballūṭ al-ʿard*]: Las omite Dioscórides, que no las menciona. Las mencionó ʿIshāq ibn ʿImrān, que dice: Es una planta que crece en las arenas y en las tierras rojas y sueltas, cerca de los juncos. Tiene cinco hojas como mucho, semejantes a las hojas del diente de león [*amīrūn*], de cierta aspereza, cortas y extendidas junto al suelo, sin flor<sup>29</sup> ni tallo. Se agostan rápidamente cuando aumenta el calor. Tiene una raíz del tipo de la del eléboro; la que es grande es parecida a las bellotas, pero de un dedo de largo, más delgada que las bellotas, fresca, de gusto algo amargo. Se recolecta en mayo. Es cálida y seca, útil para oclusiones de bazo, diurética y emenagoga; como emplasto sirve para las picaduras de sabandijas. Si se mezclan las raíces de esta planta con miel, limpia las llagas crónicas pútridas de mala carne. Hay quien pretende que es conveniente para el cálculo de la vejiga, y se dispensa en muchos de los medicamentos importantes.

### 5.3. al-Ġāfiqī (s. XII)<sup>30</sup>:

بلوط الأرض: (ابن عمران) هي عروق تشبه البلوط تكون تحت الأرض مثل البلوط<sup>31</sup> وتطلع على وجه الأرض ورق عريض أخضر شبيه بورق السريس الصغير. وينبت في الرمال كثيرا ما يكون تحت عروق السمار<sup>33</sup> وطعمه مر بحلاوة مثل طعم<sup>34</sup> البلوط وفيه حرارة<sup>35</sup> وهو يقطع الفضول و يضم<sup>36</sup> الطحال من ظاهر ويفتح سدد الاعضاء الباطنة ويدّر الطمّث والبول

**Bellota de tierra:** (Ibn ʿImrān) Son unas raíces que se parecen a las bellotas, que están bajo tierra y son como la bellota. Elevan sobre la superficie de la tierra unas hojas anchas, verdes, parecidas a las hojas de las achicorias [*sarīs*] pequeñas. Sale en los arenales, suele hacerlo bajo las raíces de los juncos [*samār*]. Su sabor es amargo con dulzor, igual que el sabor de las bellotas, y tiene calor. Corta las superfluidades y reduce el bazo (aplicada) por fuera, abre las oclusiones de los miembros internos y es emenagoga y diurética.

Meyerhof y Sobhy, en el comentario que aparece en su edición (parcial) de la versión abreviada de la obra de al-Ġāfiqī, dan la planta por no identificada, pero sugieren que el nombre *ballūṭ al-ʿard* sea traducción del griego *χαμαιδρυς*, literalmente



**FIGURA 3.** Roseta basal de hojas de *Sonchus bulbosus*, en verano, sin tallo ya ni flor, lo que hacía pensar a <sup>?</sup>Ishāq ibn <sup>?</sup>Imrān que no los tenía, según al-<sup>?</sup>Idrīsī. Foto de Rosario Aranda, tomada en el Prado de Castilnovo, Conil de la Frontera, Cádiz.

‘encina rastrera’. No obstante, tras haber lanzado esta propuesta, observan que los comedrios no tienen ningún tipo de raíz con forma de bellota y suponen entonces que esta *ballūṭ al-<sup>?</sup>arḍ* podría tratarse de una ciperácea del tipo de las chufas o juncia avellanada, como antes veremos que había hecho Leclerc<sup>37</sup>.

#### 5.4. Ibn al-Bayṭār (s. XIII)

De al-<sup>?</sup>Idrīsī (aš-Šarīf) y de al-Ġāfiqī recoge también Ibn al-Bayṭār la cita anterior de Ishāq ibn <sup>?</sup>Imrān:

بلوط الأرض: إسحاق بن عمران: وهي عروق تشبه البلوط تكون تحت الأرض مثل البلوط ويطلع لها على وجه الأرض ورق عريض أخضر يشبه ورق الشريس وهو الهندبا وينبت في الرمال وكثيراً ما يكون تحت عروق السمار، وطعمه مر بحلاوة كقطع البلوط وفيه حرارة وهو يقطع الفضول ويضم الطحال إذا وضع من ظاهر ويفتح سدد الأعضاء الباطنية ويدر الطمث والبول. الشريف: إذا خلطت أصول هذا النبات بعسل نقت القروح العتيقة المعفنة الرديئة واللحم، وزعم قوم أنه ينفع حصي المثانة ويتصرف في كثير من الأدوية الكبار.

**Bellota de tierra:** Ishāq ibn <sup>?</sup>Imrān: Son unas raíces que se parecen a las bellotas, que están bajo tierra y son como las bellotas. Le suben sobre la superficie de la tierra unas hojas anchas, verdes, parecidas a las hojas de las cerrajas [šarīs], que son achicorias [hindabā]. Sale en los arenales, suele hacerlo bajo las raíces de los juncos. Su sabor es amargo con dulzor, como el sabor de las bellotas, y tiene calor. Corta las superfluidades y reduce el bazo si se aplica por fuera, abre las oclusiones de los miembros internos y es emenagoga y diurética.

El Šarīf: Si se mezclan las raíces de esta planta con miel limpia las llagas crónicas pútridas de mala carne.

Hay quien pretende que es conveniente para el cálculo de la vejiga y se dispensa en muchos de los medicamentos importantes.

Leclerc<sup>38</sup>, en su traducción de Ibn al-Bayṭār, añade un comentario donde rechaza las identificaciones previas que se habían hecho con *Teucrium chamaedrys* L. argumentando que los comedrios merecieron tal nombre por el parecido de la hoja, mientras que aquí se trataba de tubérculos con aspecto de bellotas. Supone, como más tarde hemos visto que haría Meyerhof, que pudiera tratarse de tubérculos de ciperáceas, chufas o, si no, aunque la forma de la hoja lo desmentiría, la macuca, que también se llama en español *castañuela*, *Bunium bulbocastanum* L., apiácea de bulbos igualmente comestibles. No obstante, Leclerc observa un hecho relevante: las propiedades atribuidas a esta *ballūṭ al-<sup>?</sup>arḍ* son las mismas, poco más o menos, que Dioscórides atribuía al χαμαιδρυς<sup>39</sup>.

Efectivamente, en Dioscórides (3,98) se dice lo siguiente de los comedrios:

Estando verde, tiene la virtud, tras cocerla con agua y beberla, de ayudar para las convulsiones, la tos, el bazo endurecido, las dificultades urinarias, al principio de la hidropesía. También, bebida con vinagre, provoca la menstruación y el parto; reduce el bazo. Es eficaz, bebida con vino y en cataplasma, contra animales venenosos. Pulverizada puede también moldearse en grageas para lo ya dicho. Purifica las úlceras antiguas con miel<sup>40</sup>.

Comparando estas propiedades con las que menciona al-<sup>?</sup>Idrīsī para *ballūṭ al-<sup>?</sup>arḍ*, resulta, efectivamente, que la de ser «útil para oclusiones de bazo» de la castañuela puede coincidir con la de «ayuda para [...] el bazo endurecido» o «reduce el bazo» de los comedrios; la de «diurética y emenagoga» de la castañuela coincide con la de «ayuda para [...] las dificultades urinarias» y con la de «provoca la menstruación» de los comedrios; la propiedad de que «como emplasto sirve para las picaduras de sabandijas» de la castañuela se corresponde con «es eficaz, [...] en cataplasma, contra animales venenosos» de los comedrios, y la propiedad de la castañuela de que «si se mezclan las raíces de esta planta con miel, limpia las llagas crónicas pútridas de mala carne» viene a coincidir también con «purifica las úlceras antiguas con miel» de los comedrios.

La explicación está apuntada más arriba: a las patatillas de la castañuela, *Sonchus bulbosus*, llamadas بلوط الأرض *ballūṭ al-<sup>?</sup>arḍ*, ‘bellota de tierra’, se han atribuido las propiedades del χαμαιδρυς de Dioscórides que se glosaba como بلوط الأرض *ballūṭ al-<sup>?</sup>arḍ*, ‘encina de tierra’.

## 6. La castañuela en la <sup>?</sup>Umdat aṭ-ṭabīb de Abū l-Ḥayr al-<sup>?</sup>Iṣbīlī

Antes que al-Ġāfiqī, al-<sup>?</sup>Idrīsī o Ibn al-Bayṭār, pero después de Ibn Samaḡūn y sin relación aparente y sin hacer mención alguna de Ishāq ibn <sup>?</sup>Imrān, el sevillano autor de la <sup>?</sup>Umdat

*aṭ-ṭabīb*, Abū l-Ḥayr al-ʿIṣbīlī (ss. XI-XII), había dado una descripción de la misma planta, *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter, totalmente original y procedente de la observación directa. El texto, según la edición de 2004-2007, dice:

٢٨١٠ - فستق الأرض: هو نبات ينبت في الرمل، كأنها عُقْد بيض في قدر الباقلاء، مملوءة رطوبة، وطعمها مثل طعم فلفل السدان أو طعم الفستق، وهو كثير بناحية قسطلة الغرب<sup>41</sup> بجهة شلب بقرب البحر، وهناك جمعته ورأيت، وقيل إن فستق الأرض هو القشطيوله<sup>42</sup>، في ق.

3810. **Pistacho de tierra** [*fustuq al-ʿard*]: es una planta que crece en la arena, a manera de nudos blancos del tamaño de una haba, llenos de humedad, de sabor como la chufa [*fulful as-sūdān*]<sup>43</sup> o como el pistacho [*fustuq*], siendo abundante en la zona de Cacela Velha, en la región de Silves, cerca del mar, donde la he visto y recogido. Se dice que el pistacho de tierra [*fustuq al-ʿard*] es la castañuela [*qaṣṭanyūlah*]<sup>44</sup>, con la letra *qāf*.

El texto no ofrece duda: se refiere a los bulbillos de *Sonchus bulbosus*, las castañuelas o avellanas de tierra. La descripción no incluye la planta entera, solo los tubérculos, pero hace referencia al hábitat en la arena de las playas, al aspecto, al color, al tamaño e incluso al sabor. La sinonimia recuerda la actual en español, pues *fustuq al-ʿard*, ‘pistacho de tierra’ es equivalente a *avellana de tierra*, y *qaṣṭanyūlah* es el romancismo en árabe equivalente a *castañuela*.

Este fitónimo, *castañuela*, que ya hemos visto que en español denomina once especies entre asteráceas, ciperáceas y apiáceas, y que en los textos de la *ʿUmda* de Abū l-Ḥayr aparece ortografiado normalmente sin abrir el diptongo, *qaṣṭanyūla* o *qaṣṭannūla* (excepcionalmente en un ms. *qaṣṭanyuwāla*) y con dos posibles soluciones para reflejar gráficamente la palatalización de la eñe (/ɲ/), la reduplicación, -nn-, o la incorporación de yod, -ny-, es un fitónimo bastante polivalente. En este caso, denomina los tubérculos de la asterácea *Sonchus bulbosus* (L.) Kilian & Greuter, aunque en otros pasajes de la misma *ʿUmda* de Abū l-Ḥayr aparece denominando también los bulbos comestibles de la asparagácea (antes liliácea) *Muscari parviflorum* Desfr., ‘nazarenos de otoño’ (§ 1848, pero en realidad debe de tratarse de *Muscari neglectum* Guss., ‘matacandil’, ‘nazarenos’), y los tubérculos de las chufas, la ciperácea *Cyperus esculentus* L. (§ 4275), así como los bulbos venenosos de las colquicáceas (antes liliáceas) *Colchicum autumnale* L. y *Colchicum lusitanum* Brot., ‘cólquicos’ (§ 4566).

En otro pasaje referido claramente a *Muscari*, ‘nazarenos’, se establece la identidad de *pistacho de tierra* [*fustuq al-ʿard*] con *castañuela* [*qaṣṭanyūlah*], pero esta vez interpretada como que ambos fitónimos se refieren al *Muscari*:

١٨٤٨ - دعلول: ويقال بالبدال المعجمة، نبات يشبه نبات الكراث، ورقه ملتو صلب، ينبت على الأرض، وهو من نوع البصل ويؤكل، ويعرف الشجارون بقس نق الأرض، وقيل إنه الماغره، وليس به، لكنه النبات المدعو قش طنولة، في ق.

1848. *duʿlūl*: también pronunciado con /d/, es una planta parecida al puerro [*kurrāf*], de hojas retorcidas



**FIGURA 4.** La patatilla o castañuela de *Sonchus tuberosus* desenterrada en los pinares de Punta Candor, Rota, Cádiz. Foto de Joaquín Bustamante.

y duras, tendidas por tierra, del género de las cebollas [*baṣal*] y comestible, a la que conocen los botánicos como ‘pistacho de tierra’ [*fustuq al-ʿard*]; se dice que son las campanillas blancas [*māḡaruh*]<sup>45</sup>, y no es sino la planta llamada *qaṣṭannūlah*<sup>46</sup>, con la letra *qāf*.

Aquí es evidente que Abū l-Ḥayr no está hablando de la patatilla de *Sonchus bulbosus*, pues la planta parece un puerro, tiene cebolla y tiene las hojas retorcidas (los nazarenos las tienen tan enroscadas que parecen cilíndricas), duras y todas basales, sino que está hablando de la llamada *cebolla de lagarto* o *cebollita de milano*, los bulbos de los nazarenos.

Así Palacios (71, §143) había editado, fragmentado y mutilado estos dos pasajes de la *ʿUmda* porque lo que a él le interesaba eran solo las palabras de origen latino. Sin embargo, esas palabras, a veces, necesitaban de todo el contexto para ser correctamente entendidas, porque, por muy latinas de origen que fueran, estaban usadas dentro del árabe andalusí y había que comprobar cuál era su significado en tiempo y lugar. No basta con decir que *castañuela* era un diminutivo de *castaña*; había que precisar de qué planta estaba hablando el autor. Así constantemente justificaba su impericia para la identificación achacándola a la ausencia de muchas de estas palabras en los diccionarios, sin caer en la cuenta de que era precisamente lo incompleto de su edición lo que impedía a otras personas con mayor conocimiento el intento siquiera de conjeturar su significado.

De los dos pasajes citados de la *ʿUmda*, Así solo editó lo siguiente:

CASTANYUELO [...] = [...] *alfóncigo de tierra* [...] 3.- F.º 105r, l. 7 inf.: وهو من نوع البصل ويؤكل ويعرفه الشجارون بفسق الأرض وقيل أنه الماغرة وليس به لكانه النبات المدعو قشطيولة

4.- F.º 191v, l. 2: [...] فستق الأرض وقيل هو القشطيوله

3.- *Duʿlūl* [...]: es de la especie *baṣal* [‘bulbo’], comestible, y los arboricultores lo conocen con el nombre de *fustaq al-ard* [‘alfóncigo’]. También se dice que es el *māḡaro*; pero no hay tal, sino que es la planta conocida por *caṣṭanyola*.



4.– *Fustaq al-ard* [‘alfóncigo’]: se dice que es el *caštanyuelo*.

[...] *Duʿlul* falta en los diccionarios, lo mismo que su sinónimo *fustaq al-ard* o *alfóncigo de tierra* [...].

Con tan poca cosa, los botánicos que quisieron aprovechar las incompletas citas de Asín se las vieron y se las desearon para sacarles algún partido. Álvarez López (1947: 43) dice:

51.– El término romance *castanyola* parece haberse aplicado, como hemos dicho, a varias bulbosas y, a nuestro juicio, también a un hongo [...]. Por lo transcrito en el mismo lugar se observa que hay otra planta llamada *castanyola* o *castanyuelo* o alfóncigo de tierra, que también era una bulbosa comestible, que algunos confundían con el mágaro, lo que pretende impugnar el A. H.-M., acaso infundadamente, pues es probable se tratara de un *Muscari*, lo que identificaría su nombre árabe *duʿlul*, desconocido.

Y por su parte, Font Quer (1950: 222) se limitó a interpretar el fitónimo *caštanyola* de otro de los pasajes citados, pero no el referido a *fustuq al-ʿard*, y a conjeturar si sería alguna de las apiáceas que en español hoy también se llaman *castañuela*.

Una pena, porque estos dos avezados botánicos tenían conocimientos enciclopédicos y curiosidad humanística y, si no



FIGURA 5. Otro ejemplar de patatilla desenterrado en Rota en los mismos pinares costeros. Foto de Joaquín Bustamante.

se les hubiese hurtado el contexto, habrían podido, a mediados del siglo pasado, dar con la clave de la mayoría de los nombres de plantas y seguro que la castañuela del *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter no les habría pasado desapercibida.

## 7. Conclusiones

La primera conclusión que podemos sacar de lo anteriormente expuesto es que en el mundo araboislámico mediterráneo medieval se consumían como alimento las patatillas o castañuelas de la especie *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter, aunque sus pretendidas virtudes medicinales, al menos en los textos encontrados, son producto de una confusión.

Otra conclusión inmediata es que, para denominarla, nos encontramos con un grupo de fitónimos árabes, hasta un total de ocho, entre antiguos y modernos, que quedan ahora identificados sin la menor duda como *Sonchus bulbosus* (L.) N. Kilian & Greuter:

إثيوريرة بصلية *ityūrīza baṣaliyya*, ‘*Aetheorhiza bulbosa*’, arabización moderna de uno de los sinónimos del taxón, el más usado hasta 2003.

بلوط الأرض *ballūṭ al-ʿard*, ‘bellota de tierra’, fitónimo usado por, al menos, cuatro autores andalusíes que lo toman de ʿIshāq ibn ʿImrān, pero que presenta homonimia con el mismo fitónimo usado para *Teucrium chamaedrys* L. y ha generado cierta confusión<sup>47</sup>.

بيض الأرض *bayḍ al-ʿard*, ‘huevo de tierra’, usado desde Palestina, Líbano y Jordania hasta Argelia, hace referencia al tamaño y el color, pero no es seguro que la haga a su comestibilidad.

حب القرب *ḥabb al-qurqub*, ‘grano del glotón’, usado en Argelia, hace referencia a ser comestible, con una forma dialectal. Recogido por Schweinfurth.

فستق الأرض *fustuq al-ʿard*<sup>48</sup>, ‘pistacho de tierra’, usado en al-Andalus y con referencia a ser comestible.

قشطنبولة *qaštanyūla*, ‘castañuela’, fitónimo del romance andalusí introducido en el árabe andalusí que aún perdura en el español moderno para la misma especie y para otras. Hace referencia a su comestibilidad.

لسان الجمّل *lisān al-ġamal*, ‘lengua de camello’, fitónimo argelino recogido por Trabut.

لين *layyin*, ‘suave’, fitónimo argelino recogido por Trabut.

## Notas

1. *Chamaerops humilis* L., ‘palmito’, pertenece a la flora iberoauritánica y no va más al este de Túnez. *ʿUmda* § 1915.
2. *Tetraclinis articulata* (Vahl) Masters, ‘ciprés de Cartagena’, ‘sabina mora’, ‘tuya articulada’, endemismo norteafricano con mínimos enclaves en Cartagena y Malta. *ʿUmda* § 3463.
3. *Argania spinosa* (L.) Skeels, ‘argán’, endemismo del Marruecos sudoccidental presahariano, zonas de Essaouira, Sūs, Tiznit y Antiatlas (Ġabal Īġilīz). *ʿUmda* § 346 y 4968.

4. Un ejemplo puede ser la especie que en al-Andalus se llamaba *ʔtramālla*, que se había resistido a Leclerc (1877), Meyerhof y Sobhy (1932) y Asín Palacios (1943), hasta que pudo identificarse en Bustamante (2005), resultando ser la escrofulariácea *Bartsia trixago* L. [= *Bellardia trixago* (L.) Ait. = *Trixago apula* Steven], llamada en Reyes Prósper (1915: 201) *algarabía mayor*. Esta identificación, sin embargo, debe de haber pasado desapercibida a Eleonora di Vincenzo (2009: 41), porque en la nota 727 sigue diciendo: «Pianta non identificata».
5. La edición de 2004-2007-2010 de la *ʔUmdat at-ṭabīb* de Abū l-Ḥayr al-ʔIṣbīlī ha facilitado algo este trabajo, pero fuentes tan importantes como Ibn Buqlāriṣ, Ibn Samaḡūn, al-Ġāfiqī o al-Idrīsī aguardan todavía su edición crítica.
6. Sinonimia botánica: Desde 2003, se consideran sinónimos suyos homotípicos *Aetheorrhiza bulbosa* (L.) Cass., *Crepis bulbosa* (L.) Tausch., *Hieracium bulbosum* (L.) Willd. y el basiónimo *Leontodon bulbosus* L. Otros sinónimos son *Aetheorrhiza montana* Willk., *Crepis montana* (Willk.) Marès & Vigin., *Crepis willkommii* Burnat & Barbey, *Hieracium tuberosum* Brot., *Prenanthes bulbosa* (L.) DC., *Sonchus montanus* (Willk.) Rosselló y *Taraxacum bulbosum* (L.) Rchb. Esta sinonimia botánica es necesario tenerla en cuenta al buscar referencias porque en los distintos repertorios de fitonimia árabe se puede encontrar la misma planta llamada de una u otra forma y podría omitirse por parecer que se tratase de otra planta distinta.
7. Rechinger (1974: 213).
8. Otros nombres vernáculos relaciona [www.anthos](http://www.anthos) como *clavellina*, *puerro silvestre* y *zumillo*, de los que prescindimos porque pueden dar lugar a confusión con especies muy distintas. Ceballos (1986: 42 y 472 s. v. *Aetheorrhiza*) solo registra *avellanas de tierra* en Asturias y *calabruix* en catalán.
9. Mondéjar (1999), Pardos (2004).
10. Tardío et al. (2006): Anexo, s. v. *Aetheorrhiza bulbosa* (L.) Cass., ‘castañuela’, Al Gr, «Bulbs, raw as a snack». En el Valle de Lecrín, Granada, hemos recogido de agricultores avezados el fitónimo de *criadillas de tierra* y la observación de que («antiguamente») se comían.
11. Licata et al. (2016): «Table 3: *Sonchus bulbosus* (L.) Kilian & Greuter: *latte d'aceddu*: leaf: mixed vegetables».
12. <[http://dryades.units.it/Roma/index.php?procedure=taxon\\_page&id=6321&num=6080](http://dryades.units.it/Roma/index.php?procedure=taxon_page&id=6321&num=6080)>.
13. En § 1224, *Crepis bulbosa* Tausch., y remite a ella desde § 135 *Aetheorrhiza bulbosa* (L.) Cass., § 2069 *Leontodon bulbosus* L., § 2821 *Prenanthes bulbosa* (L.) DC., y § 3353 *Taraxacum bulbosum* (L.) Rchb.
14. Issa (1930: 59), n.º 12 *Crepis bulbosa* Tausch., y remite a ella también desde los mismos cuatro sinónimos de Bedevian.
15. <[http://royalbotanicgarden.org/sites/default/files/files/Jordan\\_Plant\\_Red\\_List\\_Volume\\_2-compressed.pdf](http://royalbotanicgarden.org/sites/default/files/files/Jordan_Plant_Red_List_Volume_2-compressed.pdf)>, pág. 13.
16. Nehmé (2000: 27) y *The Euro+Med PlantBase - the information resource for Euro-Mediterranean plant diversity*: <<http://ww2.bgbm.org/EuroPlusMed/PTaxonDetail.asp?NameId=7532092&PTRefFk=7000000>>.
17. Trabut (1935: 80), s. v. *Crepis bulbosa*.
18. Schweinfurth (1912: 200): «*Crepis bulbosa* Tausch. *Hhabb el-kúrkub* (Sch.: Leute in Schetba)».
19. Beaussier (1959: 860): «كُرْبُ adj., Glouton, goulu, bafreur».
20. Ed. Sezgin (1992: II, 112).
21. *Loc. cit.* línea 7 السوسن ‘azucena’, que corregimos, según los demás pasajes, por السريس ‘cerraja’.
22. *Loc. cit.* línea 8 الشمار ‘hinojo’, que corregimos, según los demás pasajes, por السمار ‘juncos’.
23. ʔAbū Ġāʔfar ʔAḡmad ibn ʔIbrāhīm ibn ʔAbī Ḥālid al-Ġazzār, conocido como Ibn al-Ġazzār, médico de Cairuán del s. x, autor de un tratado de farmacología llamado كتاب اعتماد الأدوية المفردة *Kitāb iʔtimād al-ʔadwiya al-mufrada*, Libro de la confianza en los medicamentos simples, que se tradujo al latín como *Liber fiduciae de simplicibus medicine*. GAS, III, 304-307.
24. ʔAbd ar-Raḡmān ibn ʔIṣḡāq ibn al-Hayṭam, médico de Córdoba de la segunda mitad del s. x, contradictor de Ibn al-Ġazzār en su كتاب الاقتصار والإيجاد في خطأ ابن الجزار في الاعتماد *Kitāb al-iqtiṣār wa-l-ʔiġād fī ḡaṭaʔ Ibn al-Ġazzār fī l-iʔtimād*, Libro del acortamiento y la invención, sobre los errores de Ibn al-Ġazzār en el *Iʔtimād*. GAS, III, 314-315. En este caso, el error era de Ibn ʔImrān; el de Ibn al-Ġazzār, únicamente, era haberlo reproducido.
25. ʔIdrīsī (Sezgin, 1995: 226): كماذريوس: الكماذريوس ينبت بصقلية، وودكره ذ في المقالة الثالثة، ويروي خاماذريوس، وتفسيره بلوط الأرض [kamādaryūs]: Los cameudios crecen en Sicilia, y los mencionó Dioscórides en el tratado tercero; se transmite también *ḡamādaryūs* y su explicación es ‘bellotas/encinas de tierra [ballūṭ al-ʔarḡ]’.
26. Meyerhof (1935: 17-22).
27. Meyerhof (1935: 22-25).
28. Texto del ms. 2610 de la biblioteca Fatih de Estambul, según la edición facsímil de Sezgin (1995: 47).
29. Sí que tienen flor, pero cuando buscaban la planta en los prados costeros o las arenas de las playas para comer sus bulbillos, en mayo o a principios del verano, las flores, que salen desde febrero, probablemente ya se habían pasado, pues el calor las marchita y el recolector solo ve la roseta foliar y el tubérculo.
30. Texto recompuesto entre Meyerhof y Sobhy, § 175, y Ragep y Wallis, f.º 92ª.
31. Meyerhof y Sobhy: كالبلوط.
32. Meyerhof y Sobhy: كورق.
33. Meyerhof y Sobhy: البشام; Ragep y Wallis: الشنار.
34. Meyerhof y Sobhy: كطعم.
35. Meyerhof y Sobhy: وفيه حرارة مفتح مدر. Desde aquí falta todo hasta el final.
36. Ragep y Wallis: يظمر.
37. Meyerhof y Sobhy (1932-1938: 358): «commentary. This drug has not been identified. Its Arabic name *ballūṭ al-ard* means “acorn of the earth”, a translation of Greek *χαμαιδρυς* (*chamaidrys*) which is a kind of germander (*Teucrium lucidum* L. or another). But this latter plant has no bulbous roots and is, moreover, treated by Gh. in ano-

- ther chapter (see *kamadharīyūs*). It is posible that the drug was one of the kinds of bulbs from cyperaceae (earth-almonds), e.g. *Cyperus bulbosus* or *glomeratus*; but this is not certain. *Cyperus alopecuroides* Rottb. bears the Arabic name of *samar* سمار».
38. Leclerc (1877: 340), s. v. الأرض بلوط *ballūṭ al-ʿarḍ*, «Gland de terre».
  39. Leclerc (1877: 340): «On ne saurait toutefois nier que certaines propriétés du *gland de terre* sont pareillement celles que Dioscorides et Galien affectent au *chamaedrys*. Nous serions tentés de croire qu'il y a ici une confusion».
  40. Traducción de López Eire y Cortés Gabaudan en <http://dioscorides.usal.es>. Cf. ed. Wellmann II, 111; trad. de García Valdés, 443; Laguna (1555: 336); Terés (1952-1957: 285).
  41. En la edición, قشطللة العرب *qaṣṭallat al-ʿarab*, que habría sido Castilleja de Talhara, en Benacazón, Sevilla, pero la pertenencia a Silves y la proximidad al mar nos lleva a corregir por قشطللة الغرب *qaṣṭallat al-ġarb*, 'Castilleja del Algarve', que se identifica con Cacela Velha, *freguesia* de Vila Nova de Cacela, del municipio portugués de Vila Real de Santo António, en el puerto natural de Ría Formosa, probable lugar de origen del poeta Ibn Darrāġ al-Qaṣṭallī.
  42. En la edición, القشطنيواله, corregido, pero en el ms. M قشطنيواله, que es el que ha seguido Asín, y en el B, قشطنيواله.
  43. *Cyperus esculentus* L. ssp. *sativus* Beek, 'chufa', 'cotufa', 'juncia avellanada'.
  44. En otros pasajes de la *ʿUmda* (§§ 986 y 1848) se le da este nombre a los nazarenos de otoño, *Muscari parviflorum* Desfr., y así se identificó en la edición de 2007, pero, tal como está expresada la frase, se entiende tanto que *qaṣṭan-yūla* es un sinónimo de *fustuq al-ʿarḍ* y, por tanto, los dos fitónimos significan 'castañuela', como que por la misma razón los dos sinónimos significan *Muscari neglectum* Guss. (mejor que *M. parviflorum* y mucho más abundante).
  45. *Leucojum autumnale* L. y *Leucojum trichophyllum* Schousboe.
  46. *Muscari neglectum* Guss., 'matacandil', 'nazarenos'.
  47. En el DAA de Corriente (1997: 63), s. v. *ballūṭ al-ʿarḍ*, además de «common germander (*Teucrium chamaedrys*, bot.)», podría incluirse también «tuberous hawk's-beard (*Sonchus bulbosus*, bot.)», tomando como autoridades a al-ʿIdrīsī, al-Ġāfiqī e Ibn al-Bayṭār.
  48. También en el DAA de Corriente (1997: 398), s. v. *fustuq al-ʿarḍ*, en lugar de «meadow saffron (*Colchicum autumnale*, bot.)», convendría sustituirlo por el mismo «tuberous hawk's-beard (*Sonchus bulbosus*, bot.)», y además por «common grape hyacinth (*Muscari neglectum*, bot.)», manteniendo como autoridad la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*.
- Asín Palacios, Miguel (1943): *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*. Madrid – Granada: CSIC / Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada.
- Beaussier, Marcelin (1959): *Dictionnaire pratique arabe-français. Contenant tous les mots employés dans l'arabe parlé en Algérie et en Tunisie...* Nouvelle édition revue et corrigée par M. Mohamed Ben Cheneb. Alger: La Maison des Livres.
- Bedevian, A. K. (1936): *Illustrated polyglottic dictionary of plant names*. El Cairo: Argus & Papazian.
- Bustamante Costa, Joaquín (2005): «Fitonimia andalusí. Etimología e identificación de la especie *ʿtramāllah*», en Jordi Agudé, Ángeles Vicente y Leila Abu-Shams (eds.): *Sacrum Arabo – Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*. Zaragoza: IEIO P, 137-156
- Ceballos Jiménez, A. (1986): *Diccionario ilustrado de los nombres vernáculos de las plantas en España*. Madrid: ICONA.
- Corriente, Federico (1997): *A Dictionary of Andalusī Arabic*. Leiden: Brill.
- Di Vincenzo, Eleonora (2009): *Kitāb al-ʿadwiya al-mufrada di ʿAbū Ġāʿfar ʿAḥmad b. Muḥammad b. ʿAḥmad b. Sayyid al-Ġāfiqī (XI sec.)*. Edizione del capitolo ʿAlif con indici e apparato critico in nota a cura di Eleonora di Vincenzo. Sapienza. Università di Roma. Dipartimento di Studi Orientali. Supplemento n° 1 alla *Rivista degli Studi Orientali*, nuova serie, volumen LXXXI. Pisa – Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Dioscórides (1907): *Pedanii Dioscuridis Anazarbei. Περὶ ὕλης ἰατρικῆς (De Materia Medica libri quinque)*. Texto griego establecido y anotado por Max Wellmann. Berlín.
- Dioscórides (1998): *Plantas y remedios medicinales (De Materia Medica)*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. 2 vols. Madrid: Gredos.
- Dioscórides (s/a): *Pedanio Dioscórides Anazarbeo. Tratado de las Plantas Medicinales*. Coordinador: Alejandro Esteller Pérez. *Estudios y Traducción Dioscórides Manuscrito de Salamanca*. Traducción: Antonio López Eire y Francisco Cortés Gabaudan. <<http://dioscorides.usal.es>>.
- Font Quer, Pío (1950): «Comentarios al "Glosario de voces romances" del Dr. Asín Palacios», *Memorias de la Real Academia de Ciencias de Barcelona*, 30: 213-234.
- Ibn al-Bayṭār, Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Aḥmad (1291/1874): *al-Ġāmiʿ li-mufradāt al-ʿadwiyah wa-l-ʿaġdiyyah*. I-IV. Būlāq (El Cairo): al-Maṭbaʿah al-ʿAmīriyyah.
- Ibn al-Bayṭār, Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Aḥmad (1410/1990): *Tanqīḥ al-ġāmiʿ li-mufradāt al-ʿadwiyah wa-l-ʿaġdiyyah*. al-Muḥaqqiq: Muḥammad al-ʿArabī al-Ḥaṭṭābī. Beirut: Dār al-ġarb al-ʿislāmī.
- Ibn Samaġūn, Abū Bakr Ḥāmid (1992): *Ġāmiʿ al-ʿadwiyah al-mufradah* [= *Jamiʿ al-adwiya al-mufrada* / by Ibn Samajun. Abu Bakr Hamid ibn Samajun (10th cent. A.D.). Ed. by Fuat Sezgin. IV vols.]. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Idrīsī (1995): *Kitāb al-ġāmiʿ li-ṣifāt aṣṭāt an-nabāt wa-ḍurūb*

### Referencias bibliográficas

- Álvarez López, Emilio (1947): «Comentarios históricos y botánicos con motivo de un "Glosario" hispano-musulmán de los siglos XI al XII», *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, 7: 5-175.

- anwā<sup>s</sup> al-mufradāt [= *Compendium of the properties of diverse plants and various kinds of simple drugs. Kitāb al-Jāmi<sup>s</sup> li-ṣifāt ashtāt al-nabāt wa-ḍurūb anwā<sup>s</sup> al-mufradāt* by al-Idrīsī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. Idrīs (d.c. 1165 A.D.). Volume I: The Istanbul redaction. Edited by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawī, Eckhard Neubauer. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University].
- Issa, Ahmed (1930): *Dictionnaire des noms des plantes en latin, français, anglais et arabe*. El Cairo (reimpr. Beirut: Dār ar-Rāʿid al-ʿArabī, 1981).
- al-ʿIṣbīlī, Abū l-Ḥayr (2004-2010): *Kitābu ʿumdati ṭ-ṭabīb fī maʿrifati n-nabāt li-kullī labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*. Edición, notas y traducción castellana de J. Bustamante, F. Corriente y M. Tilmatine. Vol. I. Fuentes arábico-hispanas, n.º 30. Madrid: CSIC, 2004. [Textó árabe]. Vol. II. Fuentes arábico-hispanas, n.º 33. Madrid: CSIC, 2007 [Traducción castellana]. Vol. III. Fuentes arábico-hispanas, 34. (2 tomos) Madrid: CSIC, 2010 [Correcciones, enmiendas, bibliografía e índices].
- Laguna, Andrés de (1555): *Pedacio Dioscorides Anazarbeo. Acerca de la Materia Medicinal, y de los venenos mortíferos*. Traduzido de lengua Griega en la vulgar Castellana, & ilustrado con claras y substanciales Annotationes y con las figuras de innúmeras plantas exquisitas y raras, por el Doctor Andrés de Laguna, Médico de Julio III, Pont. Maxi. Anvers [Amberes]: en casa de Juan Latio.
- Leclerc, Lucien (1877): *Traité des simples par Ibn el-Beithar*. I-III. Paris: Imprimerie Nationale.
- Licata, Mario; Teresa Tuttolomondo, Claudio Leto, Giuseppe Virga, Giuseppe Bonsangue, Ignazio Cammalleri, Maria Cristina Gennaro y Salvatore La Bella (2016): «A survey of wild plant species for food use in Sicily (Italy) – results of a 3-year study in four Regional Parks», *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 12: 12.
- Meyerhof, Max (1935): «Esquisse d’histoire de la pharmacologie et botanique chez les Musulmans d’Espagne», *Al-Andalus*, 3: 1-41.
- Meyerhof, Max y Georgy Sobhy (1932-1938): *The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Ahmad Ibn Muḥammad al-Ghāfiqī (d. c. 1165) by Gregorius Abu l-Farag (Barhebraeus) (d. 1286) / Muntaḥab kitāb ḡāmi<sup>s</sup> al mufradāt li-ʿAḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥalīd al-Ġāfiqī (m. 560 / 1165), intaḥaba-hū ʿAbū l-Faraḡ Ġriḡuryūs, al-maʿrūf bi-bn al-ʿIbrī (m. 684 / 1285)*. I y II. El Cairo: Maṭbaʿat al-Iʿtimād.
- Mondéjar, José (1999): «Onomasiología ictionímica y diccionario de lengua (cuestiones metodológicas y prácticas)», *Anuario de estudios filológicos*, 22: 301-318.
- Nehmé, Moustapha (2000): *Dictionnaire Étymologique de la Flore du Liban. Noms scientifiques et leur étymologie. Noms français, anglais et arabes. Noms arabes translittérés*. Beyrouth: Librairie du Liban.
- Pardos, Fernando (2004): «La taxonomía biológica: problemas lexicográficos y de traducción», *Panace@: boletín de medicina y traducción*, 5 (17-18): 244-247.
- Post, G. E. (1932<sup>2</sup>): *Flora of Syria, Palestine and Sinai from the Taurus to Ras Muhammad, and from the Mediterranean Sea to the Syrian Desert*. Second edition, extensively revised and enlarged by John Edward Dinsmore. Beirut: American University, 1932. Reimpresión Beirut: Librairie du Liban, 2007.
- Ragep, F. Jamil y Faith Wallis (2014): *The Herbal of al-Ghāfiqī: a facsimile edition of MS 7508 in the Osler Library of the History of Medicine, McGill University, with critical essays / edited by F. Jamil Ragep and Faith Wallis with Pamela Miller and Adam Gacek*. Montreal & Kingston / London / Ithaca: McGill-Queen’s University Press.
- Rechinger, Karl-Heinz (1974): «*Aetheorrhiza bulbosa* (L.) CASS. und ihre geographischen Rassen», *Phyton* (Austria), 16 (1-4): 211-220.
- Reyes Prósper, Eduardo (1915): *Las estepas de España y su vegetación*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Schweinfurth, G. (1912): *Arabische Pflanzennamen aus Ägypten, Algerien und Jemen*. Berlín: Dietrich Reimer.
- Sezgin, Fuat (1970): *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band 3: Medizin-Pharmazie-Zoologie-Tierheilkunde bis ca. 430 H*. Leiden: E. J. Brill.
- Tardío, Javier; Manuel Pardo de Santayana y Ramón Morales (2006): «Ethnobotanical review of wild edible plants in Spain», *Botanical Journal of the Linnean Society*, 152 (1): 27-71.
- Terés Sádaba, Elías (1952-1957): *La versión árabe de la “Materia Médica” de Dioscórides (texto, variantes e índices). Estudio de la transcripción de los nombres griegos al árabe y comparación de las versiones griega, árabe y castellana*. Traducción árabe de Iṣṭifān b. Bāsīl y Ḥunayn b. Ishāq: *Hayūlā ṭ-tibb fī l-ḥašāʾiṣ wa-s-sumūm*. Tetuán – Barcelona.
- Trabut, L. (1935): *Flore du Nord de l’Afrique. Répertoire des noms indigènes des plantes spontanées, cultivées et utilisées dans le Nord de l’Afrique*. Argel: Typo-Litho et Jules Carboneel réunies.

### Bibliografía en red

- <<http://dioscorides.usal.es>> [consulta: 22.I.2019].
- <[http://dryades.units.it/Roma/index.php?procedure=taxon\\_page&id=6321&num=6080](http://dryades.units.it/Roma/index.php?procedure=taxon_page&id=6321&num=6080)> [consulta: 18.II.2019].
- <[http://royalbotanicgarden.org/sites/default/files/files/Jordan\\_Plant\\_Red\\_List\\_Volume\\_2-compressed.pdf](http://royalbotanicgarden.org/sites/default/files/files/Jordan_Plant_Red_List_Volume_2-compressed.pdf)> [consulta: 20.I.2019].
- <<http://ww2.bgbm.org/EuroPlusMed/PTaxonDetail.asp?NameId=7532092&PTRefFk=7000000>> [consulta: 12.III.2019].
- <<http://www.anthos.es/>> [consulta: 02.III.2019].
- <<https://academic.oup.com/botlinnean/article/152/1/27/2420192>> [consulta: 14.II.2019].
- <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4748641/>> [consulta: 10.II.2019].

# Interesante reflexión de Ibn al-Ḍahabī (s. XI) sobre el secreto de la vida: el agua

Ana M. Cabo-González\* y Mila Mohamed Salem\*

**Resumen:** Este artículo presenta la biografía del omní-andalusí Ibn al-Ḍahabī, autor de la obra *Kitāb al-mā'* (*El libro del agua*), y la traducción anotada del capítulo que abre la composición, «al-mā'» («El agua»). Se trata de un compendio, ordenado alfabéticamente, que reúne la lengua árabe y la medicina principalmente, aunque engloba otras muchas ciencias y saberes de su tiempo, como la literatura, la botánica, la farmacología, la zoología, la mineralogía, etc. La obra está encabezada por un interesante prólogo del autor en el que expresa las intenciones que tiene al componerla, le sigue el capítulo sobre el agua, del que presentamos su traducción, y, a continuación y en orden alfabético, se describen los alimentos, los medicamentos y las recetas desde la letra *alif* a la letra *yā'*.

**Palabras clave:** al-Andalus, botánica, *El libro del agua*, farmacología, Ibn al-Ḍahabī, *Kitāb al-mā'*, medicina, mineralogía, zoología.

**An interesting reflection on the secret of life by Ibn al-Ḍahabī (11th century): Water**

**Abstract:** This paper presents the biography of Omani-Andalusian Ibn al-Ḍahabī, author of *Kitāb al-mā'* (*The Book of Water*) and the annotated translation of the chapter that opens the composition: *al-mā'* (water). It is a compendium, ordered alphabetically, which brings together Arabic language and medicine mainly, although it includes many other sciences and knowledge of his time such as literature, botany, pharmacology, zoology, mineralogy, and so on. The work is headed by an interesting prologue by the author, in which he expresses his intentions in composing it, followed by the chapter on water, of which we present its translation and then, in alphabetical order, food, medicine and recipes which are described from the letter *alif* to the letter *yā'*.

**Keywords:** al-Andalus, botany, Ibn al-Ḍahabī, *Kitāb al-mā'*, medicine, mineralogy, pharmacology, *The Book of Water*, zoology.

*Panacea*@ 2019; XX (50): 34-41

Recibido: 25.IX.2019. Aceptado: 18.XI.2019.

## 1. Introducción

Desde los inicios del islam, los árabes mostraron una gran pasión y un intenso interés por las ciencias de la naturaleza y fueron los colaboradores más incansables de la Edad Media en el desarrollo de las mismas. En los principios, buscaron el saber y la ciencia en los clásicos persas, griegos y latinos y en la sabiduría oriental<sup>1</sup>; a continuación, tradujeron, estudiaron, aprendieron y comentaron todo lo recopilado y, finalmente, iniciaron su propio camino de creación, convirtiéndose en los más destacados científicos de la época.

Los científicos árabes predecesores de nuestro autor, Ibn al-Ḍahabī (s. XI), así como sus contemporáneos y los que continuaron estas labores posteriormente, engrandecieron las ciencias, en especial la medicina, e hicieron suyo el saber griego de Dioscórides y de Galeno. Lo mismo ocurrió en los campos de la botánica y de la farmacología, ciencias conexas, en las que sobresalieron de manera extraordinaria, dejando un legado infinito, en gran parte desconocido, que duerme manuscrito en las más importantes bibliotecas del mundo.

El *Kitāb al-mā'* forma parte de ese legado y es la única obra que se le conoce a Ibn al-Ḍahabī, de nombre completo Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Azdī. Es un tratado que reúne la lengua árabe y la medicina principalmente, aunque engloba otras muchas ciencias y saberes de su tiempo. Nuestro autor también recopila e incluye en su compendio una gran cantidad de información tomada de las fuentes lingüísticas, literarias, médicas, botánicas, farmacológicas, etc. de las principales autoridades de su tiempo y de los clásicos Galeno y Dioscórides. Igualmente, incluye datos, experiencias y reflexiones propias.

Desgraciadamente, son muy escasos los datos que actualmente se poseen sobre la obra de Ibn al-Ḍahabī, y menos todavía los referentes a su biografía. Con este trabajo, extraído de la tesis doctoral titulada *El Kitāb al-mā'* de Ibn al-Ḍahabī: *introducción, estudio, traducción parcial anotada del prólogo del autor, del capítulo de «el agua» y de los alimentos, medicamentos y recetas contenidos en las letras alif-jā' e índices*<sup>2</sup>, intentamos dar a conocer todas las noticias y circunstancias que rodean a este autor y su obra, y presentamos la traducción del capítulo que abre el compendio: «El agua».

\* Universidad de Sevilla (España). Dirección para correspondencia: [acabo@us.es](mailto:acabo@us.es).

## 2. Ibn al-Ḍahabī

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Azdī, conocido como Ibn al-Ḍahabī, fue un médico, botánico, farmacólogo, alquimista y lingüista de origen omaní que, posteriormente, se afincó en la taifa de Valencia, y allí permaneció hasta el final de sus días.

De este autor pocas son las notas biográficas que nos han llegado, apenas tres citas halladas en otras escasas, aunque conocidas, fuentes árabes.

La primera de ellas se encuentra en el *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, trabajo redactado por el almeriense Ṣā’id al-Andalusī (s. XI), quien recoge, en unas pocas líneas, la semblanza de Ibn al-Ḍahabī, con estas palabras:

«Y entre los médicos andalusíes se encuentra Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, conocido por Ibn al-Ḍahabī, sabio interesado en las artes de la medicina, en la lectura de obras de filosofía y en la práctica de la alquimia, ciencia que se esforzaba por aprender. Murió en Valencia en el mes de *ḡumādā al-āḥar* del año 456 H. (entre el 21 de mayo y 18 de junio del año 1064 d. C.). Yo vi cuándo estaba siendo sepultado allí, que en paz descanse» (Ṣā’id al-Andalusī, 1912: 85).

La segunda información nos llega a través de las páginas de la obra titulada *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, composición de Ibn Abī Usaybi‘a (s. XIII), en la que encontramos la siguiente referencia sobre Ibn al-Ḍahabī:

«Es Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muḥammad y se conoce por Ibn al-Ḍahabī, sabio interesado en las artes de la medicina, en la lectura de filosofía y en la práctica de la alquimia, ciencia que se esforzaba por aprender. Murió en Valencia en el mes de *ḡumādā al-āḥar* del año 456 H. (entre el 21 de mayo y 18 de junio del año 1064 d. C.). Se le atribuyen, entre otras obras, una titulada *Maqāla fī anna al-mā’ lā yaqḍu*» (Ibn Abī Usaybi‘a, 1965: 497).

Como podemos observar, Ibn Abī Usaybi‘a copia los datos facilitados por Ṣā’id al-Andalusī e incorpora una nueva aclaración, es decir, la información acerca de la obra que él le atribuye: *Maqāla fī anna al-mā’ lā yaqḍu* (*Ensayo en el que se expone que el agua no alimenta*).

La tercera obra que recoge unos apuntes sobre Ibn al-Ḍahabī es el *Mu‘yam al-mu’allifīn* de Kaḥḥāla, que se limita a exponer lo siguiente:

«Abd Allāh al-Ḍahabī (456 H / 1064 d. C.). ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Azdī, conocido por Ibn al-Ḍahabī (Abū Muḥammad), «Fāḍil» («el Virtuoso»), interesado por la medicina, el derecho y la alquimia. Murió en Valencia. De entre sus obras, una titulada *Maqāla fī anna al-mā’ lā yaqḍu*» (Kaḥḥāla, 1957/2: 273).

Debió de nacer en la última mitad del siglo X, concretamente en Ṣuḥār, ciudad ubicada en Omán, puesto que el autor menciona esta tierra con gran aprecio en más de treinta ocasiones. La pista que no ha dejado lugar a dudas para asignarle como ciudad



natal Şuḥār se encuentra en la raíz Ş Ĥ R de su obra: «Şuḥār es la alcazaba de Omán, una ciudad de buen aire y muchos bienes. Fue llamada así por Şuḥār ibn Irām ibn Nūḥ, la paz sea con él».

Ibn al-Ḍahabī debió de pasar su infancia e iniciar su formación científica entre Omán y el Yemen, país este último al que alude en múltiples ocasiones y, en la mayoría de ellas, junto con su país natal, por ejemplo, en la raíz B N K, leemos: «Las más famosas se hallan en Yemen y Omán».

Parece ser que pronto emprendería su viaje, del mismo modo que lo hicieron la mayoría de los médicos, botánicos y farmacólogos de su tiempo, con la intención de aprender y formarse. Iniciaría su periplo rumbo a Irak, donde se afincaría de manera temporal en la ciudad de Basora, destino este por excelencia de los sabios de aquel momento. Basora fue también la ciudad en la que vivió su paisano e influyente lingüista omaní al-Jalil ibn Aḥmad<sup>3</sup>. Después de su estancia en Basora, viajó a Bagdad. No hay duda del paso de nuestro autor por Irak, puesto que, en muchas ocasiones, al tratar ciertas tradiciones propias de estas tierras o dar los nombres de determinadas plantas, aporta detalles concisos que así lo confirman, como podemos ver en el ejemplo que mostramos a continuación, tomado de la raíz J R B: «Los niños de Irak lo llaman *qittā' šāmī*».

Después de viajar por Irak, siguió su camino por Fāris (actual Irán), regresando, a continuación, a Siria, hasta llegar a Jerusalén. Muchas de las plantas y remedios que aparecen a lo largo de la obra señalan estos lugares. En el ejemplo siguiente, en la raíz Ḥ M Ḥ M, lo podemos observar: «Es una albahaca de jardín con hojas anchas que se denomina en Siria *ḥabaq nabaḥī*...».

Desde aquí, marchó a Egipto, donde no debió de detenerse demasiado, y prueba de ello son las escasas anotaciones que sobre estas tierras encontramos en su libro. Luego, atravesaría todo el norte de África para llegar a al-Andalus, asentándose, definitivamente, en Valencia, donde culminarían sus días en el año 1064.

Un ejemplo del final de su periplo lo descubrimos en la entrada *tāfsiyā*, primera entrada de la letra *tā'*, en la que leemos: «Estas raíces son denominadas *diryās* en Egipto, *Ifriqiyya* y al-Andalus».

Como hemos podido observar, la vida de Ibn al-Ḍahabī es casi un misterio. A pesar de ello, y gracias a su colosal obra, hemos podido extraer alguna información complementaria y convincente de su largo viaje, de los lugares por donde pasó, además de las autoridades célebres con las que pudo haber compartido conocimiento y amor por la lengua árabe, la medicina, la botánica y la farmacología.

### 3. El *Kitāb al-mā'*: los manuscritos y la edición

De entre las obras que pudo haber escrito Ibn al-Ḍahabī, la única que se ha conservado hasta la actualidad es el *Kitāb al-mā'* (*El libro del agua*).

Se trata de una composición muy extensa, ordenada alfabéticamente, que, en su totalidad, está dedicada al estudio de la lengua árabe, la medicina y la botánica, también a la zoología, la

farmacología y la mineralogía, y abarca fundamentalmente las descripciones tanto gramaticales como médico-farmacológicas de los simples que la integran.

Antes de comenzar con la descripción de *El libro del agua*, creemos importante abordar algunos aspectos sobre el manuscrito<sup>4</sup> y la copia de este, tratando de clarificar ciertos datos que rodean la edición con la que hemos trabajado y de la que hemos llevado a cabo la traducción del capítulo de «El agua».

Entre los años 1973-1984, el Dr. Hādi Ḥasan Ḥammūdī, editor de la obra objeto de nuestro trabajo, se encontraba estudiando en Orán (Argelia). Muy interesado por las obras lingüístico-gramaticales de los árabes, se había propuesto buscar manuscritos con ese contenido.

En Tihirt (Gardaya), Hādi Ḥasan Ḥammūdī descubrió una biblioteca privada repleta de manuscritos; su dueño, que era muy anciano, de nombre completo Šayḥ ibn 'Āšūr Aḥmad ibn 'Abd al-Qādir al-Tihirtī, se ofreció a informarle sobre el contenido de aquellos manuscritos. Allí fue donde encontró unas hojas sueltas, desordenadas y entremezcladas con las hojas de otros manuscritos y, después de analizarlas, llegó a la conclusión de que tenía entre sus manos una copia del *Kitāb al-mā'*. Además de esta primera copia, halló otra más tardía. Ambas copias llevaban como título *Kitāb al-mā'* y, a continuación del título, el nombre del autor, Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Azdī. En la segunda copia, se añadía, después del nombre completo del autor, la apostilla «el conocido como Ibn al-Ḍahabī».

Nuestro editor inició el proceso de análisis de la obra y solicitó al dueño de los manuscritos hacer un microfilm de los mismos, pero este se opuso a cualquier sometimiento de aquellas hojas a ninguna copia automática. No obstante, sí le permitió copiar el texto, allí mismo, en su biblioteca, y el Dr. Hādi Ḥasan Ḥammūdī tuvo que reproducir de su puño y letra el contenido de la obra. Así fue cómo el editor consiguió una copia, que conservó durante casi quince años, hasta que, en el año 1996, publicó la primera edición del *Kitāb al-mā'* con la colaboración del Ministerio de Cultura de Omán.

En cuanto a la primera copia hallada en aquella biblioteca privada, Hādi Ḥasan Ḥammūdī recoge de las últimas páginas la siguiente información: fue revisada por Abū al-Ḥakam 'Abid Allāh ibn al-Muzaffar al-Marīnī al-Magribī, un médico del Hospital al-Bahristān de Bagdad en el año 522 H., y luego fue copiada por el médico 'Abd al-Wahīd al-Andalusī, vecino también de Bagdad.

La página en la que aparece el título contenía además los nombres de los sucesivos propietarios y algunas dedicatorias, ilegibles la mayoría de ellas. Lo único que se apreciaba en el conjunto del manuscrito era que tenía una escritura variada, por lo que nuestro editor cree que pasó por varias manos.

De entre los propietarios más importantes a los que pudo pertenecer el manuscrito, encontramos el nombre de la persona que se lo transfiere en el año 1012 H. al ancestro del dueño de la biblioteca, Muḥammad ibn Rāḡī al-Tihirtī: al-Ḥāḡḡ 'Abd al-Faqqīr. Según lo que contó el Šayḥ Ibn 'Āšūr, el que era entonces dueño de la biblioteca y de los manuscritos, su ancestro fue el que trasladó el manuscrito al Magreb, donde ya quedó conservado en el archivo familiar del Šayḥ.

Por lo que nos cuenta Hādi Ḥasan Ḥammūdi, la primera copia era de difícil lectura en muchos de sus capítulos a causa de las pérdidas producidas por la humedad, la desaparición de los puntos diacríticos y la falta de precisión en la vocalización. Por ello, tuvo que recurrir muchas veces a la segunda copia manuscrita, copia *mīm* para nuestro editor, y que probablemente hiciera el mismo Muḥammad ibn Rāḡī al-Tihirtī, el primer familiar dueño de la biblioteca.

La noticia más reciente que tenemos de este manuscrito y su copia es que, al contactar con el Dr. Hādi Ḥasan Ḥammūdi para pedirle más información a propósito del devenir de aquella biblioteca y de aquellas hojas manuscritas de la obra el *Kitāb al-mā*, nos comunicó que la biblioteca había ardido y que, por consiguiente, todo su contenido había desaparecido. Además, nos confirmó que únicamente conservaba un par de fotos, las mismas que él plasma en la edición, al final de la introducción.

Centrándonos en la edición de *El libro del agua* de la que disponemos, podemos decir que se trata de una obra de alrededor de unas novecientas páginas, entre las que no consta ninguna *Maqāla fī anna al-mā la yaqḏu* (*Ensayo en que se expone que el agua no alimenta*), título del tratado que le atribuye Ibn Abī Usaybi‘a a nuestro autor. Seguramente se trate de una confusión por parte de este biógrafo del s. XIII, aunque también es posible que se refiera a otra obra de Ibn al-Ḍahabī. No obstante, y *a priori*, parece que lo más convincente sea que se trate del primer capítulo de esta misma obra, «El agua», que fuera extraído de la misma y convertido en un tratado independiente.

En todo caso, este volumen toma por título el artículo que abre la composición: «El agua». El propio autor nos cuenta en la introducción que, al conocer la composición de su paisano al-Jalīl ibn Aḥmad, el *Kitāb al-ayn*, decidió imitar esta forma de titular. La *ayn* era, precisamente, la letra con la que empezaba la grandiosa obra gramática de este autor.

Ibn al-Ḍahabī, como buen conocedor de la medicina y de la lengua árabes, a lo largo de su colosal tratado, cita las patologías, los nombres de los medicamentos y su composición, pero siempre partiendo de una base lingüística, en este caso las tres radicales que componen una unidad lingüística en la lengua árabe, de las cuales derivan tanto los términos puramente gramaticales como los nombres de los simples, de las partes del cuerpo, de las enfermedades, del instrumental médico, etc.

También debe tratarse como un libro de farmacología, pues el autor pone especial atención en dar los nombres de las plantas, los animales y los minerales, y en describir sus propiedades médico-farmacológicas, eso sí, partiendo siempre, como ya hemos apuntado, de la raíz lingüística que las engloba. Esta forma de ordenar su obra se hizo para facilitar la labor del médico, del farmacólogo, del veterinario, del gramático, del lingüista, etc., para que, de esta manera, cada uno de ellos pudiera localizar la información que precisara con rapidez y sencillez, teniendo siempre la posibilidad de volver a la entrada principal.

A continuación, mostramos un fragmento extraído del pró-

**El Libro del agua es una composición muy extensa que se dedica al estudio de la lengua árabe, la medicina, la botánica, la zoología, la farmacología y la mineralogía**

logo del autor a modo de justificación de lo expuesto anteriormente:

Decidí escribir un libro que reuniera la medicina y la lengua, que incluyera las enfermedades, males y remedios, y las medicinas y curas que se han de dar. De modo que estructuré este, mi libro, en orden alfabético, empezando por la *hamza*, luego la *bā*, la *tā*... hasta la última letra, que es la *yā*. Lo ordené en tres partes para facilitar la búsqueda según los temas que en él se traten, para posibilitar el acceso a la medicina,

facilitándola así a aquellos interesados. Lo llamé *Kitāb al-mā*, es decir, por el nombre del primero de sus artículos, de modo similar a como lo hizo Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Jalīl, Dios se apiade de él.

Ibn al-Ḍahabī inicia cada capítulo con la raíz, luego ordena las palabras, no solo por la primera de sus letras, sino que, a modo de diccionario, por la segunda, tercera o demás letras que componen la palabra.

Por otro lado, resulta interesante descubrir que, además de abarcar todo el conocimiento referente a la medicina y a la lengua, Ibn al-Ḍahabī, de una manera discreta y brillante, añade información sobre la alquimia, la astronomía, la filosofía o la lógica, y también introduce fragmentos literarios.

#### 4. El capítulo de «El agua» («al-Mā»)

A continuación, proponemos la traducción del capítulo de «El agua», que es el que abre la obra y que da título a la misma:

Has de saber, Dios te tenga en su gloria, que la palabra *agua* (*mā*) es así, tal cual; dicen que su *hamza* se tornó en una *hā* porque su diminutivo es *muwayh* y su plural es *amwāh* o *miyāh*; esta palabra aparece en el Corán como «*mā*» y se encuentra en sesenta y tres entradas.

Pues se dice del Todopoderoso: «Ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual ha sacado frutos para sustentarnos» (*El Corán*, 2005: 2, 22). Formuló el Altísimo: «Si les preguntas: ¿Quién hace bajar agua del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta?, seguro que dicen: ¡Dios!» (*El Corán*, 2005: 29, 63).

También expuso el Todopoderoso: «¿Es que no ven que hemos hecho salir del agua a todo ser viviente?» (*El Corán*, 2005: 21, 30).

El agua es el secreto de la vida, tanto de la vida mundana como del más allá, alabado sea. Respecto al Paraíso, enunció: «Habrán en él arroyos de agua incorruptible, ríos de leche de gusto inalterable» (*El Corán*, 2005: 47, 15).

Y, con respecto a la descripción de la gente del Infierno, manifestó: «A los que se dará de beber agua hirviendo que les destrozará las entrañas» (*El Corán*, 2005: 47, 15).



No conocemos nada que no contenga agua, salvo su contrario, tanto en esencia como en naturaleza, quiero decir, el fuego, que tiene un efecto sobre el agua que la hace hervir y evaporarse; y el agua, a su vez, influye sobre el fuego, apagándolo y haciéndolo desaparecer.

El agua es fría por naturaleza, pero los científicos no están de acuerdo sobre su grado de frialdad. Algunos dicen que está en el grado primero, y otros, que al final de este si no va mezclada con ninguna otra sustancia que la vuelva más fría, más caliente, más seca, etc.

Se dice que su humedad es muy intensa, al igual que su frialdad, pero se considera un alimento a pesar de que no alimenta. No se corrompe como sí lo hacen los alimentos y los nutrientes, pero sí puede corromperlos si permanece demasiado tiempo en contacto con ellos.

Según los sabios griegos<sup>5</sup>, el agua es fría en grado cuarto, pero se les presentó el dilema de que el opio (*afyūn*)<sup>6</sup> también es frío en grado cuarto y, que debido a esa frialdad, es mortal. Así pues, ¿cómo es posible que el agua no mate? y ¿cómo es posible que tan solo una pequeña cantidad de opio sea capaz de dañar tan intensamente el cuerpo, mientras que, tomando una gran cantidad de agua, esta no perjudica, sino todo lo contrario, beneficia? Y ¿cómo puede ser que el opio sea más frío que el agua siendo este uno de sus componentes? A lo que yo respondo:

El agua es uno de los cuatro elementos de la naturaleza (*uṣṭuqsāt*), y todos ellos, por su esencia, superan extraordinariamente los grados del resto de los medicamentos simples. Por tanto, el agua no se encuentra en un único nivel de los cuatro niveles del grado, sino que, en sus niveles de frialdad y humedad, está muy por encima de ellos. Es mucho más fría y húmeda que los demás elementos compuestos. Debido a esto, no llega a matar porque su grado de frialdad y humedad no lo permiten.

Es sabido que, efectivamente, en el cuerpo humano hay calor. También se sabe que el efecto del calor se contrarresta con el efecto del frío, y es por ello que el agua no mata. En cuanto al agua muy fría, esta no sirve para paliar el efecto del calor.

El agua, cuando nutre el cuerpo, se convierte en uno de los cuatro elementos y le da vida. En cuanto al opio, este no se comporta igual, pues su frialdad actúa de manera contraria sobre el calor del cuerpo, no se adapta a él ni lo enfría ni tampoco lo compensa, sino que lo congela y lo apaga porque retiene la sangre, evita que fluya desde la aurícula derecha, de las dos aurículas del corazón, hacia la aurícula izquierda, e imposibilita la circulación de la sangre, tan necesaria para la vida, desde las arterias a los miembros, porque, por su naturaleza, impide todo lo que fluye hacia este órgano y lo que este, a su vez, filtra.

El agua, en cambio, ajusta el calor natural, se adapta a él y se une a él. Facilita la circulación de lo que envía la aurícula derecha hacia la aurícula izquierda del corazón.

Es debido a ello que, cuando alguien bebe agua más fría de lo aconsejable en un momento de altas temperaturas de verano, equilibra la complejión del corazón, pro-

duciéndole un agradable placer. En cambio, el opio causa aletargamiento y enturbia los sentidos al hombre, tanto al olerlo como al tomarlo.

Por su parte, el agua es limpia, desinfectante y purificadora de la suciedad, tanto del exterior como del interior del cuerpo. Perfuma y embellece la imagen. Y es lo primero que ha de procurarse para perfumarse.

Vieron cómo, la paz sea con Él, dijo cierto día a sus compañeros: «¿Cómo podéis decir que el buen aroma solo se encuentra en las fragancias? El mejor perfume es el agua».

El agua es el mejor de los perfumes porque intensifica el buen olor de los aromas. El agua contiene lo que no contienen otros aromas para limpiar y purificar. Todo lo que limpia, purifica y lava solo es posible gracias a que contiene agua.

Si no fuera por el agua, no se limpiarían los odres sucios ni se apreciaría el color de la flemingia (*wars*)<sup>7</sup>, de la alheña (*ḥinnā'*)<sup>8</sup> ni de ninguna otra cosa. Gracias a ella, se manifiestan los colores, los olores y los sabores. Si no fuera por el agua, no podríamos cocinar y no se tornaría la sangre en leche. Todo alimento necesita agua, ya sea porque se le añade, ya porque la contenga en su esencia.

El agua se utiliza para conservar la salud y para curar las enfermedades, tanto del interior del cuerpo como de su exterior, ya esté el agua caliente o fría, ya sea dulce o salada.

El agua dulce y fría equilibra el calor del estómago, fortaleciéndolo; por su parte, el agua caliente lo debilita. La mejor forma de enfriar el agua es exponiéndola al aire del norte en un recipiente que transpire; esta es la manera más común en nuestros tiempos. Abusar del agua fría sin un fin medicinal es dañino.

La mejor agua es la de *Zamzam*; sobre ella, el *ḥadīṭ* recoge lo siguiente: «Es el mejor de los alimentos y la cura para toda enfermedad» (Ibn Qayyim, 1985: 302). Son igualmente buenas las aguas del Éufrates, del Nilo y de los ríos Sir Daria y Amu Daria. La paz sea con Él, dijo: «El Sir Daria, el Amu Daria, el Nilo y el Éufrates son los ríos del Paraíso» (Ibn Qayyim, 1985: 303). Al (Profeta), la paz sea con Él, le gustaba su transparencia y su sabor porque son las auténticas aguas; algunos lo cuentan así y Dios es el más sabio.

Los cuatro ríos mencionados se forman de las aguas que bajan de las montañas, y cada uno de ellos recorre su caudal, creado por Dios para tal fin. Estos ríos se nutren de las lluvias torrenciales que caen sobre el lecho de su torrente, agrupándose al comienzo de ellos.

La mayor cantidad de agua que hay en la Tierra no es dulce, y no se puede beber salvo que se tenga una sed extrema.

Dijo el poeta:

Regresó el agua de la Tierra al mar y aumentó  
mi enfermedad haciendo que navegue en busca  
[ de agua fresca...<sup>9</sup>

El mejor río es aquel que tiene un recorrido largo, el que pasa, a veces por piedras, a veces por guijarros, luego por arena y, finalmente, por las arcillas de aluvi6n. La parte peor del río es la que se encuentra al final de su recorrido, cuando se ensancha y cuando en la mayor parte de su trayecto no aparecen cambios, esto estropea su sabor o su aroma. Este tramo del río coincide con su etapa de mayor caudal.

En la mayoría de las ocasiones, esa agua es deliciosa, dulce, transparente y muy hidratante. Es emenagoga, ablanda la naturaleza y es afrodisiaca.

El agua fría es beneficiosa para quienes padecen de una fuerte recaída (*hayḍa*, también es ‘cólera’) y para quienes hayan tomado un medicamento purgante y les haya afectado en exceso; también para quienes tengan ardor causado por la ingesta de vino puro o por la intensa sed producida por la bilis amarilla y las fiebres muy altas; para aquellos que estén desvanecidos, para los que tienen náuseas o hipo o para quienes padecen de mal aliento. Beneficia al est6mago caliente y sano, fortaleciéndolo y evitando que le lleguen elementos que le puedan perjudicar. Por eso, facilita la digesti6n de los alimentos y reaviva el calor natural, hace desaparecer el desvanecimiento tanto si este es de origen caliente como si es de origen frío y, además, es diurética.

Sus mayores propiedades son las de fortalecer y contraer el est6mago y curar las fiebres ardientes; en este caso, hay que beber una gran cantidad de agua hasta que baje el calor provocado por la fiebre, eliminándolo así definitivamente; si, por el contrario, se bebe solo una pequeña cantidad de agua, eso no hace sofocar la fiebre y, tal vez, pueda ser la causa de que esta suba.

El agua no alimenta puesto que en su naturaleza no están presentes los nutrientes compuestos que son los que se convierten en quimo (*kīmūsāt*) en el aparato digestivo.

El agua se utiliza para poner tiernos los alimentos, para cocinarlos y suavizarlos, con el fin de que puedan pasar a través de los recorridos estrechos. Yo aconsejo que no se beba agua con las comidas a no ser que sea por extrema necesidad.

Otros aconsejan no mezclar el agua de pozo con el agua de los ríos, sobre lo cual no conozco ningún motivo.

Has de saber que las mejores aguas son las de los ríos que recorren tierras limpias, haciendo que quede libre de impurezas, o los que discurren sobre las piedras, porque, de esta manera, no son aguas estancadas.

Has de preferir las aguas de los ríos que corren hacia el este o hacia el norte o las que bajan alejadas del manantial y de caudales rápidos. Si, además, el agua es ligera, puede parecerle al que la ingiere que está dulce, y no podrá beber sino una pequeña cantidad, siendo esta suficiente.

El agua de las cataratas no está exenta de pesadez, siendo el agua de pozo mejor que aquella. En cuanto a la de los manantiales, esta es la peor y más perjudicial.

Tengo sabido que el agua se debería beber después de que los alimentos hayan comenzado su proceso de diges-

ti6n. Si se bebe justo después, impide que maduren los alimentos en el est6mago y, si se bebe durante la comida, causa males y enfermedades. A pesar de esto, hay personas a las que les hace bien; estas personas son las de est6mago caliente. El agua abre el apetito a aquellas personas de apetencia débil, y esto se debe a que el agua equilibra el calor del est6mago.

En cambio, es muy perjudicial beber agua en ayunas, después de hacer ejercicio físico y, especialmente, después de practicar el coito o después de haber comido fruta, sobre todo, mel6n (*baṭṭij*)<sup>10</sup>. Si no hay más remedio, se beberá un poco de agua en pequeños sorbos.

La sed, en la mayoría de los casos, suele estar causada por una flema viscosa o salada. Y cuanto más se intente aliviar esa sed bebiendo agua, más se incrementa. Si se consigue aguantar, la naturaleza madurará los humores que causan la sed y los disolverá, haciendo que desaparezca la sensaci6n de avidez por el agua. Por eso, hay mucha gente que corta su sed con cosas calientes como la miel (*asal*)<sup>11</sup>.

Beber agua a media noche, cuando hay un desvelo, tiene su causa: se debe a que el est6mago está caliente y seco o a que se ha cenado comida salada; la persona que se desvela debe beber agua cuando se despierta.

En cuanto a las personas de est6mago húmedo y las que padecen de flemas saladas, estas no deben beber agua porque les impedirá que se curen de la humedad que hay en sus est6magos y aumentará la flema de estos.

Si te desvelas a causa de la sed por la noche, destapa tus piernas y trata de dormir. Si esa ansia por el agua aumenta, es debido al calor o a un alimento que precisa tomar ese líquido después de haberlo ingerido, entonces, bebe. Si, por el contrario, disminuye, no bebas más agua porque esa sed estaba causada por una flema salada.

Ten por sabido que los médicos, cuando hablan de agua, se refieren a la orina; y esta es la que se observa para conocer las enfermedades y prescribir los tratamientos, siendo una de las artes de la farmacología. No conocemos a nadie más docto sobre este tema que el gran sabio Ibn Sīnā<sup>12</sup>. Entraremos en más detalles sobre el asunto en su entrada pertinente en este libro, si Dios quiere.

## 5. Conclusiones

Finalmente, y a modo de conclusi6n, quisiéramos apuntar que con este trabajo hemos profundizado en la figura de Ibn al-Dahabī y en su obra, el *Kitāb al-māʾ* (*El libro del agua*), reuniendo todos los datos que sobre su biografía y su composici6n hemos hallado tanto en las fuentes como a través de la lectura de su obra.

A pesar de todo, no hemos logrado conocer las fechas concretas o aproximadas ni de su nacimiento ni de su llegada a Valencia. No sabemos si, una vez aquí, en al-Andalus, pudo tener contacto con algún sabio ni si fue médico de la corte o sirvió a algún rey de la taifa de Valencia.

En cuanto al capítulo objeto de nuestra traducción, «El agua», es, sin duda, de gran interés, y no es de extrañar que su autor lo eligiera como el primero y principal de su obra, pues en él se tratan aspectos tan importantes sobre el agua como: ¿es un nutriente, es un alimento, es un medicamento?

El agua forma parte de todos los elementos de la tierra y todo contiene agua salvo el fuego; el agua limpia y purifica tanto el interior como el exterior del cuerpo y, además, perfuma y embellece; sirve para conservar la salud y curar las enfermedades; el agua no alimenta, puesto que no tiene nutrientes, pero abre el apetito de aquellas personas que lo han perdido, y es imprescindible para cocinar los alimentos y hacerlos comestibles.

Así pues, el agua no es un nutriente, pero es imprescindible para nuestro cuerpo; no es un alimento porque no sustenta, pero es esencial en todos los procesos vitales; y no es un medicamento porque no cura, pero forma parte de todos los simples empleados en el restablecimiento de la salud.

### Notas

- Entre los tantísimos estudios realizados al respecto de la recopilación y traducción del saber clásico al árabe, véase: Maravillas Aguiar (2003): «Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad», en *Ciencia y cultura en la Edad Media*, pp. 113-133. <[https://www.academia.edu/384244/Los\\_%C3%A1rabes\\_Y\\_EL\\_Pensamiento\\_Griego\\_Las\\_Traduccion\\_Del\\_Siglo\\_VIII\\_En\\_Bagdad](https://www.academia.edu/384244/Los_%C3%A1rabes_Y_EL_Pensamiento_Griego_Las_Traduccion_Del_Siglo_VIII_En_Bagdad)> [consulta: 19.XI.19]; Juan Pedro Monferrer y Miguel Rodríguez-Pantoja (2014): *La cultura clásica y su evolución a través de la Edad Media: Homenaje al profesor Joaquín Mellado Rodríguez con motivo de su jubilación*. Córdoba: UCO Press.
- Tesis doctoral presentada por Mila Mohamed Salem, dirigida por la Dra. Ana M. Cabo-González y defendida el 12 de julio de 2019 en la Universidad de Sevilla.
- Abū 'Abd al-Raḥmān al-Jalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī al-Azdī (718-791) fue uno de los más importantes filólogos árabes. Compuso el primer diccionario de la lengua árabe. Nació en Omán y residió en Basora. Cf. Salah Serour (2008): «Apuntes sobre la lengua árabe: Lectura de *al-Muqaddimah* de Ibn Jaldún», *Un mundo, muchas miradas*, 31-155. <<http://www.ehu.es/ojs/index.php/Mundo>> [consulta: 06.V.19]; Sara Solomon (2000): «The formal approach of al-Khalīl to Arabic lexicography», *Word*, 21-39. <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00437956.2000.11432497>> [consulta: 15.V.19]; Karin Ryding (1998): *Early medieval Arabic. Studies on al-Khalil ibn Ahmad*. Washington, DC: Georgetown University.
- Toda la información acerca de los manuscritos sobre los que se ha elaborado la edición la hemos tomado de la introducción con la que el mismo editor presenta la obra y de los testimonios personales que él mismo nos ha facilitado de manera privada. Cf. Ibn al-Dahabī (2015): *Kitāb al-mā' awwal mu'ājam ṭibbī luqawī fī al-tārīj*. Hādī Ḥasan Ḥammūdi (ed.), 3 tomos, 2.ª ed. Mascate: Ministerio de Cultura de Omán, pp. 7-81.
- Véase Dioscórides (2006): *Materia médica. Estudio y traducción sobre los remedios medicinales*. Manuscrito de Salamanca, Antonio López (ed.) y Francisco Cortés (trad.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: 5.10. Dioscórides define el agua de la siguiente manera: «Agua. Es difícil dar un enjuiciamiento general por causa de las peculiaridades de los lugares, por las particularidades de su propia composición, por los aires y por otras no pocas razones. En general, es excelente la pura y dulce, no partícipe de cualquier otra cualidad, y la que no permanece en los hipocondrios ni el más mínimo tiempo, y más aún la que sigue bien su curso sin producir pesadumbre y sin ser inflativa ni corruptiva». Véase, además: Ildefonso Garijo (1998): «Usos medicinales del agua en al-Andalus: Ibn al-Bayṭār», en *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios v*. Granada: Escuela de Estudios Árabes, pp. 89-120; Lucien Leclerc (s. d.): *Ibn al-Bayṭār, Traité des simples*, 3 vols. París: Institut du Monde Arabe, s. d., (reimpresión de *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* xxiii, xv y xxvi. París. 1877-1983), n.º 2065; Ibn Sīnā (1294): *Kitāb al-Qānūn fī l-ṭibb*, reed. en *offset* de la ed. de Būlāq, 3 vols., s. l., s. d., t.: 363. Cf. Además, Al-Ŷāḥiẓ (1906): Abū 'Uṭmān, *Kitāb al-ḥayawān*. Muḥammad Aqbadī Sāsī al-Magribī al-Tūnisī (ed.), 8 vols. El Cairo: Maṭba'at al-Tagaddum: pp. 31-41; Grullermo González y Enrique Gonzálbez (1995): «El problema del agua y del regadío en el extremo occidental del Magrib en la Alta Edad Media», en *Agricultura y regadío en al-Andalus. II Coloquio de Historia y Medio Físico*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses: pp. 165-175.
- Producto extraído del *Papaver somniferum* L. Cf. Albert Dietrich (1988): *Dioscurides triumphans. Ein anonymen arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) sur Materia medica*, 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck + Ruprecht Gm, 11: 159; Andrés Laguna (1984): *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos, con 653 ilustraciones facsímiles de la edición de Salamanca de 1566, traducida del griego al castellano y muy ampliamente comentada por Andrés de Laguna*. Madrid: Ediciones de arte y bibliofilia, 1v: 57; Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (1953): *Kitāb al-Nabāt, The book of plants of ---. Part of the alphabetical section (alif-zāy)*. Bernard Lewin (ed.). Uppsala/Wiesbaden: Lundequist/Harrassowitz: n.º 374; Dioscórides (2006): 4.64; Leclerc (s. d.), n.º 35; *Tuḥfa al-aḥbāb. Glossaire de la matière marocaine* (1934): Henri Renaud et George Colin (eds.). París: Geuthner: n.º 40; Ibn Sīnā (s. d.), t.: 256; Abulḥayr al-'Iṣbīlī (2004-2010): *Kitābu 'Umdatī ṭṭabīb fī ma'rifati nnabāt li-kulli labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*. Edición, traducción castellana, notas, correcciones e índices Joaquín Bustamante, Federico Corriente et al., 3 volúmenes en 4 tomos. Madrid: CSIC: n.º 43, n.º 234 y n.º 583 (en adelante, 'Umda).
- Flemingia grahamiana* Wight. Cf. Dietrich (1988), 1v: 176; Laguna (1984), t.: 104; Abū Ḥanīfa (1953): n.º 1086; Dioscórides (2006): 1.95; Leclerc (s. d.): n.º 2283; Maimónides (1940): *Šarḥ āma' al-'uqqār (L'Explication des noms*

- des drogues). *Un glossaire de matière médicale composé par Maimonides*. El Cairo: Max Meyerhof, n.º 123; *Tuhfa* (1934): n.º 133; Ibn Sīnā (s. d.), I: 301; *Umda*: n.º 5012.
8. *Lawsonia intermis* L. y *L. alba* Lam. Cf. Abū Ḥanīfa (1953): n.º 277; Leclerc (s. d.): n.º 719; Maimónides (1940): n.º 149; *Tuhfa* (1934): n.º 174 y n.º 319; Ibn Sīnā (s. d.), I: 313; *Umda*: n.º 54 y n.º 1630.
9. Versos de un poema de Nuṣayb ibn Rabāḥ, de su *Diwān* 66. Cf. Al-Karbāsī, Muhammad (2000): *Madjal ilā al-šīr al-ḥasīnī*. London: al-Markaz al-Ḥusaynī lī al-dirasāt, I.: 30.
10. *Cucumis melo* L. Cf. Dietrich (1988), II: 118; Laguna (1984), II: 123; Abū Ḥanīfa (1953): n.º 864; Dioscórides (2006): 2.134; Leclerc (s. d.): n.º 303; Maimónides (1940): n.º 332; *Tuhfa* (1934): n.º 116; Ibn Sīnā (s. d.), I: 424; *Umda*: n.º 941.
11. Cf. Dietrich (1988), II: 64; Laguna (1984), II: 74; Dioscórides (2006): 2.82; Leclerc (s. d.): n.º 1542; *Tuhfa* (1934): n.º 400; Ibn Sīnā (s. d.), I: 402.
12. Sobre la orina, véase Ibn Sīnā (s. d.), I: 289, 135-146 y II: 516-531.
- Referencias bibliográficas**
- Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (1953): *Kitāb al-Nabāt. The book of plants of ---. Part of the alphabetical section (alif-zāy)*. B. Lewin (ed.). Uppsala/Wiesbaden: Lundequist/Harrasowitz.
- Abulḥayr al-ʿIṣbīlī (2004-2010): *Kitābu ʿUmdatī ṭṭabīb fī maʿrifati n-nabāt likulli labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*. Edición, traducción castellana, notas, correcciones e índices Joaquín Bustamante, Federico Corriente et al., 3 volúmenes en 4 tomos. Madrid: CSIC.
- Aguiar, Maravillas (2003): «Los árabes y el pensamiento griego: las traducciones del siglo VIII en Bagdad», *Ciencia y cultura en la Edad Media*, 113-133. <[https://www.academia.edu/384244/Los\\_%C3%A1rabes\\_Y\\_EL\\_Pensamiento\\_Griego\\_Las\\_Traduccion\\_Del\\_Siglo\\_VIII\\_En\\_Bagdad](https://www.academia.edu/384244/Los_%C3%A1rabes_Y_EL_Pensamiento_Griego_Las_Traduccion_Del_Siglo_VIII_En_Bagdad)> [consulta: 19.XI.19].
- Dietrich, Albert (1988): *Dioscurides triumphans. Ein anonymer arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) sur Materia medica*, 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck + Ruprecht Gm.
- Dioscórides (2006): *Materia Médica. Estudio y Traducción sobre los remedios medicinales*. Manuscrito de Salamanca. Antonio López (ed.) y Francisco Cortés (trad.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- El Corán* (2005): Julio Cortés (ed., trad. y notas). Barcelona: Herder.
- Garijo, Ildefonso (1998): «Usos medicinales del agua en al-Andalus: Ibn al-Bayṭār», en *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios* v. Granada: CSIC, pp. 89-120.
- González, Guillermo y Enrique Gonzálbez (1995): «El problema del agua y del regadío en el extremo occidental del Magrib en la Alta Edad Media», en *Agricultura y regadío en al-Andalus. II Coloquio de Historia y Medio Físico*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 165-176.
- Ibn Abī Usaybiʿa (1965): *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*. Nizār Riḍā (ed.). Beirut: Manṣurāt Dār Maktabat al-Ḥayāt.
- Ibn al-Dahabī (2015): *Kitāb al-māʾ: awwal muʿjam ṭibbī lu-qawī fī al-tārīj*. Hādi Ḥasan Ḥammūdi (ed.), 3 tomos, 2.ª ed. Mascate: Ministerio de Cultura de Omán.
- Ibn Qayyim al-ʿYawziyya (1985): *Al-ṭibb al-nabawī*. Beirut: Dār al-fikr.
- Ibn Sīnā (s. d.): *Kitāb al-Qānūn fī l-ṭibb*, reed. en offset de la ed. de Būlāq de 1294, 3 vols. s. I.
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍa (1957-61): *Muʿjam al-muʿallifīn*, 15 vols. Beirut: Maktabat al-Muṭannā.
- Karbāsī, Muhammad (2000): *Madjal ilā al-šīr al-ḥasīnī*. London: al-Markaz al-Ḥusaynī lī al-dirasāt.
- Laguna, Andrés (1984): *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos, con 653 ilustraciones facsímiles de la edición de Salamanca de 1566, traducida del griego al castellano y muy ampliamente comentada por Andrés de Laguna*. Madrid: Ediciones de arte y bibliofilia.
- Leclerc, Lucien (s. d.): *Ibn al-Bayṭār. Traité des simples*. 3 vols. París: Institut du Monde Arabe, s. d. (reimpresión de *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* XXIII, XV y XXVI, París, 1877-1983).
- Maimónides (1940): *Šarḥ āmaʾ al-uqqār (L'Explication des noms des drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maimonides*. El Cairo: Max Meyerhof.
- Monferrer, Juan Pedro y Miguel Rodríguez-Pantoja (2014): *La cultura clásica y su evolución a través de la Edad Media: Homenaje al profesor Joaquín Mellado Rodríguez con motivo de su jubilación*. Córdoba: UCO Press.
- Ryding, Karin (1998): *Early medieval Arabic. Studies on al-Khalil ibn Ahmad*. Washington, DC: Georgetown University.
- Šāʿid al-Andalūsī (1912): *Kitāb ṭabaqāt al-umam*. Louis Cheikhō (ed.). Beirut: Imprimerie Catholique.
- Serour, Salah (2008): «Apuntes sobre la lengua árabe: Lectura de al-Muqaddima de Ibn Jaldún», *Un mundo, muchas miradas*, 31-155. <<http://www.ehu.es/ojs/index.php/Mundo>> [consulta: 06.XI.19].
- Solomon, Sara (2000): «The formal approach of al-Khalil to Arabic lexicography», *Word*: 21-39. <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00437956.2000.11432497>> [consulta: 15.XI.19].
- Tuhfa al-aḥbāb. Glossaire de la matière marocaine* (1934): Henri Renaud et George Colin (eds.). París: Geuthner.
- al-ʿYāḥiẓ, Abū ʿUṭmān (1906): *Kitāb al-ḥayawān*. Muḥammad Aqbadī Sāsī al-Magribī al-Tūnisī (ed.), 8 vols. El Cairo: Maṭbaʿat al-Tagaddum.

# Granada *safarī* e higo *dunniqāl*: la transmisión de nombres y especies en al-Andalus<sup>1</sup>

Miquel Forcada \*

**Resumen:** *Safarī* y *dunniqāl* ('zafarī' y 'doñegal') son términos que designan, principal y respectivamente, a variedades de granada e higo en las fuentes andalusíes, aunque aparecen relacionados con otras especies. Ambas variedades se siguen cultivando hoy en día, especialmente en Andalucía y Marruecos. La documentación léxica y literaria de estos nombres es relativamente abundante en árabe. Este material es objeto de una revisión crítica encaminada a conocer, con mayor precisión, el origen, el desarrollo y la transformación de las especies y variedades designadas con estos adjetivos, y todo ello en el contexto de una reflexión de carácter metodológico sobre las dificultades de analizar las fuentes árabes y sus contextos históricos.

**Palabras clave:** agricultura árabe, al-Andalus, *dunniqāl*, farmacología árabe, *safarī*.

**The *safarī* pomegranate and *dunniqāl* fig: The transmission of names and species in al-Andalus**

**Abstract:** *Safarī* and *dunniqāl* (zafarī y doñegal) designate, respectively, types of pomegranate and fig in Andalusī sources, even though they are also related to other species of fruit. *Safarī* pomegranates and *dunniqāl* figs are still cultivated nowadays, particularly in Andalusia and Morocco. The information about both types of fruit is relatively abundant in Arabic lexical and literary sources. This material is critically analyzed in order to gain further insights into the origin, the development and the transformation of the species and types of fruit designated by these adjectives. This analysis is done within a reflection of a methodological nature about the problems posed by the analysis of Arabic sources and their historical contexts.

**Keywords:** Arabic agriculture, Arabic pharmacology, al-Andalus, *dunniqāl*, *safarī*.

*Panace@* 2019; XX (50): 34-41

Recibido: 12.IX.2019. Aceptado: 27.X.2019.

## 1. Introducción

Entre las muchas especies que se importaron a al-Andalus desde el Mediterráneo oriental y más allá, destacan la granada *safarī* y el higo *dunniqāl* por tres causas. La primera, y seguramente más importante, es la longevidad, ya que se siguen produciendo en la actualidad la granada zafarī y el higo doñegal a ambos lados del estrecho de Gibraltar<sup>2</sup>. La segunda es que disponemos de una documentación relativamente amplia sobre estos nombres y unos curiosos relatos que explican su llegada a al-Andalus. Finalmente, la tercera es la dificultad de determinar con precisión qué significan exactamente los adjetivos *safarī* y *dunniqāl*<sup>3</sup> a lo largo del tiempo, ya que, como veremos, se predicen de distintos árboles frutales y presentan un buen número de variantes y alternativas<sup>4</sup>. El análisis crítico de los materiales léxicos y literarios asociados a la granada zafarī y al higo doñegal permite explorar con cierta profundidad las pautas de transmisión de las especies y las palabras que las designan. Este estudio no proporciona conclusiones definitivas, sino más bien subraya las lagunas de lo que sabemos y, por lo tanto, constituye un ejercicio metodológico útil para alcanzar un conocimiento más preciso del legado botánico, geopónico y farmacológico andalusí.

## 2. Las narrativas de la transmisión

### 2.1. Las historias

La granada *safarī* y el higo *dunniqāl* son objeto de dos narraciones que explican su llegada a al-Andalus como presentes a un emir omeya. En ellas interviene un cortesano que, tras cultivar sus semillas, ofrece el fruto al emir cuando está seguro de que el árbol que lo produce será viable. Aunque ambas historias ocurren en tiempos distintos y la época de su primera aparición es diferente<sup>5</sup>, ambas están claramente relacionadas y, en consecuencia, deben ser analizadas conjuntamente. La narración sobre la llegada de la granada *safarī* aparece en distintas fuentes<sup>6</sup>. La versión más completa es la de al-Maqqarī, que también es una las más antiguas a pesar de que el autor sea el más tardío, porque este cita a Ibn Sa'īd al-Mağribī (m. 1286), quien, a su vez, se basa en el historiador cordobés Ibn Ḥayyān (m. 1075). Según Ibn Sa'īd, Ibn Ḥayyān le dedicó a la granada *safarī* una sección específica en alguna de sus obras, que podemos suponer que coincide, total o parcialmente, con los textos de al-Maqqarī. En la traducción de Samsó (1981-82: 137-138), que se reproduce a

\* Universidad de Barcelona, Facultad de Filología y Comunicación, Sección de Estudios Árabes e Islámicos (España). Dirección para correspondencia: [mforcada@ub.edu](mailto:mforcada@ub.edu)

continuación con leves modificaciones, la parte fundamental de la anécdota es la siguiente:

Refirió Ibn Saʿīd: la granada *safarī*, que se difundió por todos los confines de al-Andalus de tal modo que [los habitantes de este país] la preferían a todas las variedades restantes, tenía su origen en esta Ruzafa. Ibn Ḥayyān expone cuanto a ella se refiere: esta variedad se distingue por su calidad, siendo la mejor de todas las especies de granada por su sabor dulce, la finura de sus semillas, su carácter especialmente jugoso y la belleza de su forma. La trajo a al-Andalus el embajador enviado a Siria [por ‘Abd al-Raḥmān I], con el encargo de entrar en contacto con su hermana, el cual había traído los mejores ejemplares de granada de la Ruzafa [siria, cuya fundación] se atribuye al [califa] Hišām. ‘Abd al-Raḥmān la mostró, entonces, a los hombres de su privanza, poniendo de relieve su belleza. Entre los presentes se encontraba Safr b. ‘Ubayd Allāh al-Kilāʿī, perteneciente al *ḡund* de Jordania. Se dice que era uno [de los descendientes] de los *anṣār* que llevaban los estandartes del Enviado de Dios, Dios le bendiga y le salve, en sus campañas guerreras. El monarca le entregó una parte de estas granadas y él quedó maravillado ante su hermosura y quiso hacer una experiencia con ellas. Las llevó entonces a una alquería situada en la cora de Rayya<sup>7</sup>. Allí manipuló sus semillas y se las arregló para plantarlas, alimentarlas [con agua y abono] y trasplantarlas, hasta que surgió un árbol que dio fruto y [este, a su vez] maduró. [Safr, entonces,] arrancó [los frutos] de cuajo, quedando asombrado ante su belleza, y se dirigió con ellos inmediatamente a presencia de ‘Abd al-Raḥmān I, quien pudo comprobar que eran semejantes en todo [a las granadas de la Ruzafa siria]. El emir le preguntó cómo lo había conseguido y [Safr] le informó del procedimiento que había utilizado para obtenerlas. [El monarca, entonces,] admiró su destreza, apreció sus esfuerzos, le dio las gracias por la tarea que había llevado a cabo y recompensó con generosidad su regalo. [Acto seguido,] se plantó [aquella granada] en la almunia de la Ruzafa y en otros jardines de su propiedad. Aquella especie [de granada] se difundió, el pueblo diseminó las plantaciones de esta índole y atribuyó su origen [a Safr], ya que, desde entonces y hasta ahora, es conocida como granada *safarī*.

Conviene destacar que, ni en esta ni en ninguna de las otras versiones que veremos, Safr es el transmisor desde Oriente, sino el aclimatador. Solo en *Nafḥ al-ṭīb*, de al-Maqqarī, citando a Ibn Saʿīd, se nos dice, poco antes del texto traducido más arriba, que Safr y un cierto Yazīd eran «enviados» (*rasūl*) de ‘Abd al-Raḥmān I que se encargaban de surtir al emir de semillas y plantas procedentes de Siria que luego este sembraba en su finca de la Ruzafa<sup>8</sup>.

La historia del higo *dunniqāl* aparece únicamente en el tratado agronómico *K. Zuhrat al-bustān wa-nuzhat al-adhhān* de al-Ṭiḡnārī<sup>9</sup>. Expiración García Sánchez (1995: 44) da la siguiente versión:

La higuera doñegal<sup>10</sup> la trajo al-Ġazāl —en tiempos de ‘Abd al-Raḥmān II— cuando fue de Córdoba a Constantinopla de embajador. Allí vio estos higos que le admiraron, pero estaba prohibido sacar nada de la ciudad. Entonces cogió semillas de higos verdes y las metió en las jaretas con las que había atado sus libros, después de descoser sus cabos y volverlos a coser como estaban. Cuando quiso partir, se examinó su equipaje, pero no se encontró rastro de ello. Al llegar a Córdoba, sacó las semillas de dentro de los cabos, las sembró y las cuidó, y cuando dieron fruto fue con los higos al señor de Córdoba y le sorprendió, informándole de su ardid para traerlos. Él apreció su acción y le preguntó cómo se llamaban. Al-Ġazāl le dijo: «no sé su nombre, pero el que los cogía decía cuando me los daba *donno cole*, que quiere decir ‘mi señor mira’». Entonces, el Príncipe de los creyentes los llamó *doñegales*.

El etimólogo puede optar por aceptar estas historias aunque solo sea porque ofrecen, como en el caso de *safarī*, un origen formalmente adecuado para *zafarī* y palabras afines (Corominas y Pascual, 1980-91; Corriente, 1999; ambos s. v. *zafarī*; Corriente, 2008; s. v. *safaria*)<sup>11</sup>, o bien puede rechazarlas por improbables, como habitualmente procede en las etimologías populares (Mondéjar, 1993: 453-454). En todo caso, las leyendas y los mitos suelen tener un fondo de verdad, como dice ese tópico al que las historias relacionadas con la granada *safarī* darían, aparentemente, la razón.

## 2.2. Los textos en confrontación

### 2.2.1. La granada *safarī* y los textos relacionados con Córdoba

El núcleo original de la narración sobre la granada debe ser relativamente antiguo, ya que la primera versión de la historia la da, por dos veces, el juez y literato al-Ḥuṣānī (m. 971), citando a otro juez y hombre de religión, Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik Ibn al-Ayman (m. 941-2), quien le habría explicado directamente la historia. En ella, quien trae la granada a al-Andalus es uno de los principales religiosos andalusíes del siglo VIII, Mu‘āwiya ibn Šāliḥ al-Ḥaḍramī (m. 774)<sup>12</sup>. ‘Abd al-Raḥmān I le habría encargado que le pidiera a su hermana Um Aṣḥāg que viajara con él a al-Andalus, aunque ella rechazó la oferta. Al-Ḥuṣānī prosigue en *Quḍāt Qurṭuba*:

Me dijo Muḥammad Ibn ‘Abd al-Malik ibn al-Ayman: «Sobre aquel viaje (*safra*) escribieron sabios importantes». Me dijo [Ibn al-Ayman sobre lo que se había escrito]: «Después [de intentar convencer a la hermana del emir], Mu‘āwiya fue a ver al emir ‘Abd al-Raḥmān y le llevó los regalos de la gente de Siria, entre los que había la granada que se conoce en al-Andalus en la actualidad como granada *safarī*. Se pusieron los contertulios sirios del emir a recordar Siria con pena. Entre ellos había un hombre llamado Safr, que cogió algunas de aquellas granadas. Las cuidó, las plantó y brotaron y dieron fruto. Por esta razón la granada *safarī* se le atribuye a él hoy en día».



La segunda referencia más antigua se halla en un poema de Ibn Farāğ de Jaén (m. ca. 976), uno de los grandes poetas de la corte omeya de Córdoba. El autor dice lo siguiente en el cuarto verso de un poema de ocho destinado a, simplemente, describir la granada<sup>13</sup>:

Se dice que viene de Safr, pero no viajó  
para quejarse del alejamiento o soportar las  
[ fatigas de la noche.

*wa-li-l-Safri tu'zā wa-mā safarat  
fa-taškū al-nawā aw tuqāsī al-surā*

Véase que el poeta hace un juego de palabras con *Safr* y *sā-fara*, ‘viajar’, sobre el que volveremos un poco más adelante. Después vienen los historiadores del siglo XI, empezando por el ya mencionado Ibn Ḥayyān y siguiendo por Ibn Abī l-Fayyāḍ (m. 1066) e Ibn Muzayn (m. d. 1078). Ambos son citados por Ibn ‘Askar e Ibn Ḥamīs en *Al‘ām Mālaqa* de una manera que parece sugerir que son las fuentes de la siguiente versión del relato, que aparece en la biografía de Safr, aquí llamado Safr b. ‘Ubayd al-Kilāī:

[...] Se dice que pertenecía al linaje de los Anṣār, que eran quienes llevaban los estandartes del Enviado de Dios, Dios le bendiga y le salve. Su alquería [la de Safr]

estaba cercana a Cártama<sup>14</sup>, en el camino de Córdoba, y es conocida como *Bunīlah*. Era de la gente de Rayya y a él se atribuye la granada *safarī*. El motivo es que ‘Abd al-Raḥmān I, después de que se hubo asentado en al-Andalus, envió a buscar a su hermana Um Aṣḥāg a Siria, pero ella rehusó y le mandó unos presentes, entre los que había las citadas granadas. ‘Abd al-Raḥmān reunió a sus compañeros [sirios] y, cuando las vieron, se pusieron nostálgicos por Siria y se echaron a llorar. Safr cogió algunos granos de aquellas granadas y las escondió en su *sabaniyya*<sup>15</sup>. ‘Abd al-Raḥmān [, que lo advirtió,] dijo: «¿Qué es esto [que estás haciendo]?». Respondió: «Oh, mi señor, los plantaré en mi tierra y, a lo mejor, se adaptarán». Las plantó, se adaptaron y se convirtieron en una especie abundante en al-Andalus que fue relacionada con él [Safr]. Lo mencionan [a Safr] Ibn Abī l-Fayyāḍ e Ibn Muzayn en sus respectivas *Historias*.

Finalmente, existe una versión más tardía que completa la primera, la de al-Ḥuṣānī, porque ambas se centran en la figura de Mu‘āwiya ibn Ṣāliḥ y no mencionan la aclimatación en Rayya. Aparece en *Siyar al-nubalā’*, la bien conocida obra biográfica del religioso e historiador sirio al-Dahabī. Su fuente es, probablemente, el biógrafo cordobés Ibn Baṣkuwāl (m. 1183) (Fierro, 1988: 317). Dice así<sup>16</sup>:

Cuando llegó [Mu'āwiya ibn Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī] junto a ellas [las hermanas de 'Abd al-Raḥmān I], dijeron: «¡El viaje (*al-safar*)! Si ni siquiera confiamos, a causa de sus penalidades, en ir a los lugares cercanos, ¿cómo vamos a ir a un lugar para el que hay que atravesar mares y desiertos? Nosotras somos aquí inviolables y gozamos de protección (...).» Regresó Mu'āwiya con una carta suya, al tiempo que le hicieron llegar objetos preciosos de los tesoros califales. El emir 'Abd al-Raḥmān se alegró al recibirlos y aceptó su decisión con ecuanimidad. Después, llegó otra persona de Siria con otra carta y regalos y presentes, entre los que había unas granadas procedentes de la Ruzafa de su abuelo Hišām y se alegró mucho al-Dāḥil. Se hallaba junto a él Safr b. 'Ubayd al-Kilāī, de la gente de Jordania, quien tomó una parte de las granadas y sembró sus semillas en su alquería, que se convirtieron en un bello árbol. Llevó su fruto al emir, que ya era abundante allí [en la alquería] y se conoce como *safarī*, y [el emir] lo sembró en la almunia de la Ruzafa.

Los cuatro textos vistos —más el verso de Ibn Farāḡ, secundario pero significativo— conforman un cierto «corpus cordobés», ya que todos proceden de autores que pasaron su vida activa en esta ciudad. Solo Ibn Abī l-Fayyāḍ tiene una conexión menos intensa con Córdoba (Pérez Álvarez, 2012), aunque está bien documentado su trato personal con el famoso cordobés Ibn Ḥazm y se especula que conoció a Ibn Ḥayyān; en cualquier caso, conocía bien la historia andalusí y, por lo tanto, la de Córdoba. Las cuatro versiones de la historia son relativamente homogéneas y se centran en el episodio de la infructuosa petición del emir a sus hermanas, es decir, en el motivo del viaje, que aparece en tres formas: el viaje del emisario del emir, el viaje que no se atreven a realizar las princesas omeyas y, finalmente, el viaje que realizan las granadas. Estas se revelan en los cuatro textos como el elemento más importante de los regalos que la princesa o princesas enviaron a su hermano, posiblemente para compensarle el desaire. En cierto modo, las granadas son una especie de metáfora sustitutiva de las propias hermanas, cuyo valor simbólico solo puede ser entendido si tenemos en cuenta la pasión del emir por las plantas y los árboles y por reconstruir en Córdoba el mitificado palacio de la *al-Ruṣāfa* de Siria, con sus vistosos espacios ajardinados. Existen, sin embargo, dos diferencias importantes entre las historias de al-Ḥuṣānī, Ibn Ḥayyān y al-Dahabī —basada posiblemente en Ibn Baṣkuwāl— por un lado, y la que, también posiblemente, viene de Ibn Abī l-Fayyāḍ y/o Ibn Muzayn y recogen Ibn 'Askar e Ibn Ḥamīs en *Alām Mālaqa*. La primera es que esta última fuente incluye de una forma explícita el motivo literario del hurto de las granadas para obtener semillas, aunque finalmente se trate de un hurto venial y consentido. Sobre ello volveremos más adelante. La segunda es que aparece el nombre de una alquería que poseía Safr, Bunīla/Bunayla. Este dato, que encaja bien con la versión de Ibn Ḥayyān, confiere un alto grado de verosimilitud a la historia. Martínez Enamorado (2003b: 114-116) identifica esta alquería con la actual localidad malacitana de Casarabonela, y ubica esta historia en un contexto agrario más amplio caracterizado

por la práctica del regadío y la introducción de nuevas especies. En este sentido, la aclimatación por parte de Safr de la granada no sería un hecho aislado (Martínez Enamorado, 2003b: 107 *passim*), sino el reflejo de una práctica no infrecuente en un espacio agrario concienzudamente trabajado.

A pesar de ese dato tan preciso de la alquería que pudo hallarse en la actual Casarabonela, ¿hasta qué punto hemos de tomar al pie de la letra las anécdotas de Safr? Martínez Enamorado (2009a: 88) indica en este sentido que la anécdota pudo haber sido manipulada por los sabios cordobeses del siglo x<sup>17</sup>, indicando la posibilidad de que la granada hubiera entrado por la zona de Málaga y, después de aclimatarse en Rayya, hubiera pasado a la capital. Si buscamos la historicidad del conjunto, la anécdota tiene un punto débil: el nombre del propio protagonista, independientemente de cuál sea su vocalización correcta<sup>18</sup>. Se trata de un nombre realmente insólito, que no se repite en otras fuentes andalusíes excepto en la *nisba* de un poeta almeriense del siglo xii, Muḥammad ibn Safr<sup>19</sup>, y, aun así, este nombre no es seguro, dado que el biógrafo Ibn al-Abbār comenta que «nuestros compañeros escriben el nombre con *šād*», es decir, Ibn Ṣafar<sup>20</sup>. El personaje Safr ibn 'Ubayd al-Kilāī, que solo figura en las fuentes vinculado a la granada, parece haber nacido para justificar el nombre de esta última. La excepcionalidad del antropónimo no es un argumento en sí mismo, pero se convierte en algo parecido a un argumento cuando se pone en relación con la noción de viajar, central en las narraciones, que en árabe se expresa con el verbo *safara* y sus derivados. Ya hemos visto, además, como el poema de Ibn Farāḡ juega con el doble sentido. En los diccionarios encontramos que *safra* significa 'viajero'; *safar*, 'viaje', y *safarī*, 'relativo al viaje'. Los hechos que podemos dar por ciertos son pocos, pero uno parece indudable: los andalusíes sabían que ciertas especies vegetales habían viajado. Desde esta perspectiva, cobra fuerza la teoría que Ibn al-'Awwām apunta en su tratado de agricultura: *safarī* significaría, en este caso, 'viajera'; alternativamente, el autor indica la posibilidad de que fuera la granada del 'embajador' (*musāfir*), y menciona, además, que el nombre puede proceder de Safr<sup>21</sup>.

### 2.2.2. Las anécdotas sobre la granada *safarī* en otros textos

Los textos que revisaremos a continuación son, en su mayoría, de creación más reciente que los anteriores, y se caracterizan todos ellos por no citar sus fuentes, a diferencia de los anteriores —con la excepción del fragmento de al-Dahabī, que tampoco las cita aunque se adivinan—. El primero en el tiempo es el geógrafo al-Ṭignarī, de quien sabemos que estaba activo a principios del siglo xii. Su relato es el más original de todos, ya que, aunque sigue el hilo general establecido por los autores precedentes, difiere en varios puntos que serán analizados más adelante. Dos son especialmente llamativos: por una parte, el origen de la granada, que es Bagdad en vez de Siria; por otra, su nombre, *rummān ḡafarī*, porque quien la aclimata se llama Ḡafar<sup>22</sup>:

Su origen [el de la granada *ḡafarī*] radica en 'Abd al-Raḥmān, el que entró en al-Andalus. Su hermana le había mandado desde Bagdad unos presentes variados entre los



que había muchas granadas que ella misma había escogido. Cuando le llegó el regalo, [‘Abd al-Raḥmān] lo distribuyó entre los notables de su Estado y envió una parte del mismo al gobernador de Rayya, que se llamaba Ġa’far. Cuando le llegó [su parte] a este último, tomó sus semillas, las sembró y cuidó de ellas hasta que dieron fruto. Después fue a ver [al emir], quien se quedó sorprendido y maravillado, y ordenó que fueran cultivadas. Las sembró y las llamó con el nombre del cultivador, por lo que se denominan *ġa’farī*. Es necesario que nos ocupemos del asunto del granado y que sea el árbol más abundante del jardín, ya que es uno de los árboles frutales más importantes, y su fruto es, a la vez, un alimento y una medicina, y posee las virtudes que explicaremos en el capítulo dedicado al mismo.

Martínez Enamorado (2009a: 88; 2009b: 70) sugiere que este gobernador de Rayya puede identificarse con Ġa’far al-Ṣaqlabī, uno de los más importantes funcionarios de la corte omeya del siglo x, que sirvió a ‘Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II. Es una hipótesis plausible, a pesar de que el texto se refiere claramente a ‘Abd al-Raḥmān I, porque, como indica Martínez Enamorado, Ġa’far al-Ṣaqlabī fue uno de estos personajes que generan una notable aureola legendaria, y se le atribuye, específicamente, la invención de una famosa receta culinaria. En cualquier caso, podemos y debemos sospechar de la honestidad de al-Ṭiġnārī porque trata de un autor que demuestra en su *Zuhrat al-bustān* poseer una amplia erudición. En consecuencia, ¿por qué no refiere la historia convencional con Safr como protagonista si probablemente debía conocerla? ¿Por qué no habla de la granada *safarī* o de las muchas variedades de granada que refieren otras fuentes coetáneas, y menciona, en cambio, una que nadie más que él conoce, a pesar de la importancia que explícitamente le concede al granado y a la granada en el texto? En este sentido, hay que tener en cuenta que, como veremos más adelante, las fuentes andalusíes sí que mencionan la existencia de un higo *ġa’farī* y que el texto sobre la granada *ġa’farī* se parece mucho al del higo *dunniqāl*. Sobre la legitimidad de las historias de al-Ṭiġnārī volveremos enseguida, pero hay que tener en cuenta una posible explicación que resistiría la navaja de Ockham mejor que ninguna otra: simplemente, al-Ṭiġnārī habría leído un manuscrito deturpado que decía *ġa’farī* en vez de *safarī*. La grafía de ambas palabras es distinta en árabe, pero tampoco tanto.

La siguiente fuente es *al-Madḥal ilā taqwīm al-lisān wa-ta’līm al-bayān*, de Ibn Hišām al-Laḥmī. El interés de su relato es secundario, si dejamos aparte los datos lingüísticos que aporta y que comentaremos más abajo, porque refiere una versión resumida de la historia convencional de Safr. Lo mismo se puede decir de la versión de Ibn Ḥātima, que procede de la obra de Hišām al-Laḥmī a través de un tratado que no ha sobrevivido, *Inšād al-ḍawāl wa-irshād al-su’āl*, de ‘Alī Ibn Hānī al-Laḥmī al-Sabtī (m. 1332) (Colin, 1932: 2). Finalmente, el *Dīkr bilād al-Andalus*, escrito probablemente por un autor magrebí, solo añade a la anécdota convencional que la granada *safarī* también era conocida en el Magreb<sup>23</sup>. En realidad, el valor de todas estas

fuentes radica en que confirman que, a partir del siglo xii, tanto el fruto como la historia de Safr son ampliamente conocidos. La versión de Ibn al-‘Awwām antes indicada refleja perfectamente este hecho, mencionando la anécdota de Safr junto a un origen bagdadí, acaso tomado de al-Ṭiġnārī, y un interesante inciso, no recogido por nadie más, que demuestra la tendencia a la exageración de la gente cuando se trata de buscar los orígenes de las cosas: la granada procedería de Medina y la habría plantado el mismo Profeta. El dato más relevante que aporta esta fuente, sin embargo, es la sensata indicación antes mencionada de que esta granada es «la viajera» por excelencia.

### 2.3. La historia del higo *dunniqāl* frente a las de la granada *safarī*

#### 2.3.1. ¿Una posible influencia bizantina?

Si podemos llegar a admitir que la anécdota de la granada tiene algún fondo de verdad y que muchos andalusíes pensaron que Safr existió, la historia sobre la llegada del higo *dunniqāl* referida por al-Ṭiġnārī requeriría una dosis mayor de fe. El texto sobre este higo que hemos visto más arriba parece ser obra de un auténtico erudito que conoce distintas fuentes históricas y literarias. Contiene elementos comunes a las dos versiones más antiguas de la anécdota de la granada. Conviene destacar la coincidencia en el motivo del hurto de las semillas, que aparece en la historia de *‘Alām Mālaqa*. El robo de las semillas se produce en Bizancio, y este hecho nos traslada a un escenario distinto de al-Andalus o Siria, pero también conocido por los autores árabes en el contexto de otro viaje que se hizo famoso: el que realizó Yaḥyā al-Ġazāl (m. 864) en calidad de embajador de ‘Abd al-Raḥmān II a Constantinopla, cuya principal fuente vuelve a ser Ibn Ḥayyān<sup>24</sup>. Tal como la cuenta al-Ṭiġnārī, la anécdota de la transmisión furtiva del higo doñegal se parece notablemente a la conocida historia de la aparición de la seda en el imperio bizantino que explican dos historiadores del siglo vi, Procopio de Cesarea, en su *Historia de las guerras*, y Teófanos el Bizantino, en su *Historia* (Muthesius, 1993: 20)<sup>25</sup>. Las dos narraciones presentan la misma trama: el emperador Justiniano quiere romper el monopolio de la seda que detentan los persas; unos intermediarios (dos monjes, según Procopio, y un persa, según Teófanos) se traen a hurtadillas unos huevos del gusano (de, respectivamente, Serinda y Seres); los intermediarios consiguen incubar los huevos hasta obtener capullos que permiten fabricar seda. A pesar de que no sabemos que ninguna de las dos versiones haya trascendido a fuentes literarias árabes o históricas árabes, no podemos en modo alguno descartar esta posibilidad. Como es bien sabido, existe una relación cultural entre los bizantinos y los árabes desde muy antiguo, que es bidireccional e incluye la transmisión oral y escrita de textos poéticos y narrativos<sup>26</sup>. Procopio ha sido señalado como una de estas posibles fuentes, y se ha indicado, por ejemplo, que la *Historia de las guerras* contiene el motivo de la montaña magnética que atrae los clavos de las embarcaciones y las desmonta, que aparece en las *Mil y una noches* (Lyons, 1995: 2, 421). Puede haber explicaciones alternativas que indiquen que esta relación sea mera coincidencia, pero, ante las lagunas que presentan las

fuentes, lo único que podemos hacer es acumular estas coincidencias. En la narración de la embajada de Yaḥyā al-Ġazāl de Ibn Ḥayyān aparece de modo destacado el motivo del robo, que ha sido estudiado por Signes Codoñer (2001: esp. 380-383, y 2004: esp. 207): Yaḥyā al-Ġazāl bebe agua en una copa de oro y perlas que, a continuación, se esconde en una de sus anchas mangas para quedársela; el emperador Teófilo, que lo advierte, le afea la conducta, y el andalusí replica que es una costumbre de los califas regalar las copas preciosas (entiéndase, a los embajadores y como manifestación de riqueza y poder); para no quedar mal, Teófilo se la regala<sup>27</sup>. Signes Codoñer advierte que la anécdota procede de la *Historia de Alejandro* del pseudo-Calístenes, una obra bien conocida entre los árabes desde muy antiguo y que, por transmisión oral, pudo llegar al autor de la historia de Yaḥyā al-Ġazāl y la copa. Si hemos de creer a Ibn Ḥayyān, la fuente única de la sección de su *Muqtabis* que contiene esta anécdota es el historiador cordobés ʿĪsā b. Aḥmad al-Rāzī (m. 989), lo cual la sitúa aproximadamente en la época de la primera historia conocida de la granada *safarī*, la de al-Ḥuṣṣānī. Se trata de otra coincidencia a tener en cuenta, como también otra más: esta época, mediados del siglo x en adelante, es seguramente el tiempo culturalmente más helenizado de la historia de al-Andalus, como demuestra la arquitectura de la mezquita aljama de Córdoba. En esta época, diversos manuscritos viajaron de Bizancio a Córdoba. ʿAbd al-Raḥmān III (r. 912-961) volvió a establecer lazos diplomáticos con el imperio bizantino y, fruto de estas relaciones, Constantino VII envió un ejemplar en griego de la *Materia medica* de Dioscórides, obra que los médicos cordobeses habían solicitado al califa que este pidiera al emperador (Vernet, 1968: 447-448; Samsó, 2011: 111-116). Los médicos cordobeses querían revisar la traducción árabe de la obra, que era deficiente en muchos sentidos. Como no sabían griego, llegó de Constantinopla un clérigo, el monje Nicolás, para ayudar en el cometido. Un poco más adelante, entre los sabios que se encargaban de comparar los textos árabe y griego de la *Materia* se incorporó un siciliano que sabía griego. Pudo haber más. Junto a la *Materia medica*, se pidió a Bizancio las *Historias* de Orosio. Como señala Matesanz (2003 y 2004), es posible que no se tratara de esta obra, o no solo de esta, sino que se enviaran otras crónicas escritas en griego, como la *Historia romana* de Apiano, cuya huella Matesanz señala en la *Crónica del moro Rasis*. Esta última es la traducción castellana a partir de una versión portuguesa de *Aḥbār mulūk al-Andalus*, una crónica escrita por Aḥmad al-Rāzī (m. 955), el padre del historiador que antes hemos visto como fuente principal de la embajada de Yaḥyā al-Ġazāl en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān. Puede tratarse de simples coincidencias que no explican nada en sí mismas, pero el conjunto da un cierto sentido a una hipótesis plausible: las historias referidas a Yaḥyā al-Ġazāl que tienen un paralelo en fuentes griegas pueden haberse originado en al-Andalus durante la segunda mitad del siglo x, cuando los andalusíes rememoraban por escrito su propio pasado y, por lo tanto, lo reinventaban en buena medida, al tiempo que mantenían un contacto relativamente directo con Bizancio y, en Córdoba, había bizantinos con los que intercambiar anécdotas e historias. Este periodo de intercambio de información escrita y oral pudo

ser relativamente largo, como atestigua una carta supuestamente enviada por un emperador de Bizancio al califa al-Ḥakam II (r. 961-976), en la que se menciona el interés del segundo y de uno de sus cortesanos por un texto presumiblemente esotérico, atribuible a Apolonio de Tiana (Stern, 1961). Yaḥyā al-Ġazāl fue uno de estos personajes polémicos y complejos cuya vida, ciertamente novelesca (Rius, 2012), propició seguramente la fabulación, tanto la de los historiadores que escribían las crónicas como la de los informadores que les suministraban los materiales narrativos. Pudo, por lo tanto, atribuírsele la historia del higo basada en la de los gusanos de Procopio, aunque no es forzosamente necesario que esta última hubiera sido conocida: para fabricar el texto sobre el higo doñegal, las anécdotas del robo del cáliz del pseudo-Calístenes y las de Safr con las granadas suministran suficientes claves a un escritor imaginativo.

### 2.3.2. La construcción del texto

Existen paralelismos evidentes entre los textos de al-Ṭignarī sobre el higo y la granada que indican que ambos fueron probablemente reescritos por el autor y no meramente copiados. El primero es de carácter narrativo: en al-Ṭignarī, es el emir quien impone el nombre al fruto, tanto al higo como a la granada, mientras que, en las demás fuentes sobre la granada, *safarī* alude de una forma u otra a una denominación popular. El segundo tiene que ver con la similitud de las estructuras de las frases y el léxico empleados por el autor:

granada: *Fa-lamma waṣala ʿilayhi aḥada ḥabbahā wa-ḡarasahu wa-ihtabalahu bihi ḥattā aṭmara; tumma daḥala ʿalayhi fa-istaḡrabahu wa-aḡaba bihi*<sup>28</sup>.

Cuando llegó [a Rayya], tomó sus semillas, las sembró y cuidó de ellas hasta que dieron fruto. Después, fue a ver [al emir], quien se quedó sorprendido y maravillado.

higo: *Wa-zaraʿahā wa-ihtabala bi-ha wa-lamma aṭmrat dakhala bi-l-tīn ʿalā ṣāḥibi Qurtuba fa-istaḡrabahu wa-aʿlamahu bi-l-ḥilati fī ḡalbihi fa-ṣakara fīlahu wa-saʿala ʿan ismihi*<sup>29</sup>.

Las sembró y las cuidó y, cuando dieron fruto, fue con los higos al señor de Córdoba y le sorprendió, informándole de su ardid para traerlos. Él apreció su acción y le preguntó cómo se llamaban.

Más interesante resulta la semejanza de ambos pasajes, especialmente el segundo, con el texto de Ibn Ḥayyān traducido más arriba:

*Fa-ālaḡa ʿaḡamahā wa-ihtāla li-ḡarsihā wa-ḡidāʾihā wa-tanqīlihā ḥattā ṭalaʿa ṣāḡaran aṭmara wa-aynaʿa fanazaʿa ilā ʿirqihi wa-aḡraba fī ḡusnihi fa-ḡāa bihi ʿammā qalīl ilā ʿAbd al-Raḥmān (...) fa-saʿala al-amīru ʿanhu fa-arrafahu wa-yha ḥilatihi fa-istabraʿa istinbāta-hu wa-istanbala himmatahu wa-ṣakara ṣanʿa-hu*<sup>30</sup>.

Manipuló sus semillas y se las arregló para plantarlas, alimentarlas y trasplantarlas hasta que surgió un árbol que dio fruto y maduró. [Safr] los arrancó [los frutos] de cuajo, quedando asombrado ante su belleza, y se dirigió con ellos inmediatamente a presencia de ‘Abd al-Rahmān I (...). El emir le preguntó cómo lo había conseguido y [Safr] le informó del procedimiento que había utilizado para obtenerlas. [El monarca, entonces] admiró su destreza, apreció sus esfuerzos y le dio las gracias por la tarea que había llevado a cabo.

Junto a estos probables elementos de intertextualidad, existe otra coincidencia significativa entre la anécdota del higo narrada por al-Ṭiġnārī y la versión de la historia de la granada transmitida por Ibn ‘Askar e Ibn Ḥamīs en *Alām Mālaqa*, probablemente a partir de Ibn Abī l-Fayyāḍ e Ibn Muzayn, que complementa el motivo narrativo del robo antes visto. En el primer caso, Yaḥyā al-Ġazāl esconde las semillas de higo doñegal «en las jaretas (*šarā’it*) con las que había atado sus libros»; en el segundo, Safr oculta las semillas de la granada en una *sabaniyya*, que, entre otras cosas, es un pedazo de tela que sirve para envolver libros.

### 2.3.3. *Donno cole*

La historia del higo de al-Ṭiġnārī contiene una parte que no tiene relación aparente con ninguno de los textos que se han revisado anteriormente. Al final del fragmento transcrito más arriba, leemos:

Al-Ġazāl le dijo [al emir]: «No sé su nombre, pero el que los cogía decía cuando me los daba *donno cole*, que quiere decir ‘mi señor mira’. Entonces el Príncipe de los creyentes los llamó doñegales».

La expresión que García Sánchez vierte con habilidad como *donno cole* corresponde a dos palabras que aparecen en el texto original como *dwnh qwly*. No se trata seguramente de una expresión en griego, sino en alguna lengua extraña que no se puede identificar ni con el latín ni con el romance andalusí, aunque parece un híbrido de ambas. Puede haber figurado en las hipotéticas fuentes de al-Ṭiġnārī. Sin embargo, no debe olvidarse que algunos botánicos, como demuestra, por lo menos, la *Umdat al-ṭabīb* de Abū l-Ḥayr, eran capaces de manejar los nombres de los simples en distintos idiomas, incluidos latín y romance. Podemos pensar, en consecuencia, que una frase de este estilo pudo estar al alcance de al-Ṭiġnārī o de alguien de su misma profesión. La reconstrucción de García Sánchez sugiere un significado en un latín precario semejante a «señor, cultiva», donde *cole* sería el imperativo del verbo latino *colo, colere*, cultivar. Esta interpretación tiene mucho sentido, aunque no guarda relación alguna con el «dueño, mira» que da la traducción espuria del propio autor<sup>31</sup>. De esta traducción solo se puede retener la palabra *dueño*, como veremos más abajo. Esta discrepancia no tiene explicación lógica aparente. Podría ser, simplemente, el resultado del sentido del humor del autor del texto, al-Ṭiġnārī o cualquier otro. Si no se trata de esto, hemos de

deducir forzosamente que el autor no entendía el sentido de lo que supuestamente traducía. Ahora bien, independientemente del significado de *dwnh qwly*, esta expresión cumple la misma función que el antropónimo *Safr* en las historias de la granada: explicar el origen de una palabra que el arabófono percibe como extraña a su lengua. El texto de al-Ṭiġnārī sobre el higo, por lo tanto, refleja directamente los textos que nos explican el origen de la granada *safarī*.

En suma, en el fragmento sobre el higo hay tantos artificios lingüísticos y literarios, tantas citas implícitas, autocitas y referencias cruzadas, que parece difícil pensar que no haya sido fabricado *ad hoc*. Teniendo en cuenta, además, las dudas que despierta el texto de la insólita granada *ġafarī* que aparece en la misma fuente, tenemos argumentos sólidos para formular la hipótesis de que la anécdota sobre la introducción del higo *dunniqāl* fue escrita en su forma final por al-Ṭiġnārī a partir de materiales narrativos diversos con el fin de fabricar una leyenda para una fruta apreciada que carecía de ella. Los propósitos que pudo tener el autor son difícilmente discernibles, pero se puede plantear una hipótesis que obedece, a la vez, a la naturaleza de los textos sobre el higo y la granada, la biografía del autor y las circunstancias de la redacción de la obra<sup>32</sup>. Al-Ṭiġnārī formó parte de un grupo muy coherente de botánicos y geóponos que, durante la segunda mitad del siglo XI, protagonizó la edad de oro de la agronomía andalusí. Algunos de estos autores, en concreto Ibn Wāfid e Ibn Bassāl, que habían sido maestros de al-Ṭiġnārī, fueron los encargados de mantener los jardines de los reyes taifas de Toledo y Sevilla, que pueden ser considerados como parecidos a «jardines botánicos» en el sentido moderno del término. Es posible que al-Ṭiġnārī hubiera trabajado en los jardines de los Banū Ṣumādiḥ, soberanos de la taifa de Almería. Al-Ṭiġnārī vivió el cambio de los reyes taifas por los almorávides, mucho menos inclinados al patrocinio literario, artístico y científico. Su tratado *Zuhrat al-bustān* fue «entregado», es decir, dedicado en cierta manera, al gobernador almorávide de Granada. Parece lógico que este ofrecimiento fuera en realidad una especie de petición de empleo, dirigida en este caso a una dinastía que no se distinguía por su generosidad. Las anécdotas de la granada y el higo transmiten la importancia del favor del poder hacia la agricultura y el cuidado de los jardines, así como la necesidad de que el poderoso esté debidamente asesorado por un experto bajo cuya dirección se puedan ir a buscar especies exóticas, como habían hecho los reyes taifas. Es posible que esta sea la razón principal de la presencia de estas anécdotas. Por lo tanto, importan menos los detalles que el mensaje general. A partir de la historia de Safr y la granada y otros materiales históricos y narrativos, al-Ṭiġnārī pudo escribir la del higo, para reforzar el mensaje. Que la anécdota de la granada sea tan distinta en *Zuhrat al-bustān* al resto de las fuentes puede deberse a dos causas. La primera, pero no evidente, es la ya indicada de la lectura errónea. La segunda, que al-Ṭiġnārī deseara alejar el modelo de la copia a los ojos de un lector que podía conocer la historia de Safr. Si, como plantea Martínez Enamorado, el Ġafar de la historia es Ġafar al-Ṣaqlabī, podemos pensar que el autor está sustituyendo a un personaje de segunda fila por un cortesano que, realmente, tuvo una gran influencia en la

vida política de su tiempo, como también fue el caso de Yaḥyā al-Ġazāl, reforzando así su propia imagen ante el gobernador almorávide de Granada.

### 3. Las palabras desmitificadas

#### 3.1. Hacia la identificación de la granada *safari*

Si dejamos de lado las fuentes históricas y nos centramos en las botánicas, tanto médicas como geopónicas, parece ser que la primera documentación del higo y la granada son algo tardías. *Safari* y *dunniqāl* no aparecen en las obras agronómicas andalusíes del siglo x y principios del xi: por un lado, el *Calendario de Córdoba* de ‘Arīb ibn Sa‘īd y Rabī ibn Zayd y al-managues afines al mismo; por otro, *Tartīb awqāt al-ġirāsa wal-maġrūsāt*, posiblemente escrito en Córdoba entre finales del siglo x y principios del xi por Ibn Abī l-Ġawwād. Esta ausencia puede ser hasta cierto punto significativa en el caso de la granada *safari*, ya que ambas obras son aproximadamente coetáneas de las primeras apariciones de dicha granada. Las fuentes médicas son en realidad de poca ayuda, ya que normalmente no especifican las variedades locales de los frutos<sup>33</sup>. A pesar de esta circunstancia, las menciones más antiguas de la granada *safari* sin la historia de Safr figuran en dos tratados farmacológicos del siglo xi, acaso porque sus autores también fueron brillantes geóponos. El primero es *al-Wisād fī l-ṭibb*, del citado Ibn Wāfid (m. 1074-75), donde se menciona la granada *safari* como ingrediente de un medicamento<sup>34</sup>. El segundo es el ya citado *‘Umdat al-ṭabīb*, probablemente escrito por Abū l-Ḥayr de Sevilla, que debió ser algunos años más joven que Ibn Wāfid. Este tratado es una de las fuentes más importantes de la botánica y la farmacología del siglo xi andalusí por, entre otras razones, su carácter exhaustivo y el interés del autor por reseñar los nombres de las especies en distintas lenguas. En *‘Umdat al-ṭabīb* se mencionan, aproximadamente, una docena de tipos de granada, clasificadas según los tres tipos de Dioscórides. Entre las dulces, tenemos la siguiente<sup>35</sup>:

La (granada) dulce tiene variedades como (...) la zafarí grande y pequeña, cuyo fruto no tiene cuescos sino insignificantes, siendo la mejor, más dulce agradable y excelente de las granadas.

A pesar de la pormenorizada entrada sobre el granado y su fruto de la *‘Umdat al-ṭabīb*, todavía faltan algunos datos para identificar con mayor precisión la granada *safari*. El tratado lingüístico (sobre las incorrecciones del habla de la gente) de Ibn Hišām al-Laḥmī, *al-Madḥal ilā taqwīm al-lisān*, nos da una información importante al afirmar que granada *safari* es sinónimo de *malīsī/imlīsī*, ‘lisa’. Esta identificación permite relacionar el fruto con *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, de Ibn Waḥšiyya (m. ca. 935). Aquí se dice que la granada *malīsī* es una granada dulce y, literalmente, ‘sin semillas’<sup>36</sup>, es decir, se retrata esta granada con las mismas características esenciales que la *‘Umdat al-ṭabīb* asigna a la *safari* y que hemos visto también en la descripción del *Nafḥ al-ṭib* de al-Maqqārī procedente de Ibn

Ḥayyān<sup>37</sup>. En consecuencia, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* ofrece una base sólida, aunque no definitiva, para sostener la identidad de la granada *safari/granada malīsī*, las características diferenciales de esta fruta y, finalmente, su procedencia oriental. *Al-Filāḥa al-nabaṭiyya* es una de las de fuentes agronómicas más importantes del oriente islámico, y su núcleo esencial está formado por las prácticas y los conocimientos agrarios de Mesopotamia, aunque presenta una fuerte influencia de los geóponos bizantinos (Hämeen-Anttila, 2006: 3-78). Se conoció en al-Andalus a mediados del siglo x, ya que es ampliamente citada en el tratado de magia *Ġāyat al-ḥakīm*, probablemente escrito por Maslama ibn Qāsim (m. 964), e influyó de modo significativo en los geóponos andalusíes. Sin embargo, no parece que *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* haya sido una fuente sobre la granada *malīsī/safari* para los autores andalusíes. No es este el único punto oscuro relacionado con la *Filāḥa* que necesitaría una investigación específica. La característica «sin semillas» es la que destaca en la descripción de la granada de Plinio<sup>38</sup>, la «manzana púnica», donde se destaca la variedad *apyrenum*, del griego ἀπύρηνον, ‘sin semillas’: ¿a qué se debe esta coincidencia? A partir de este dato, y a pesar de todo lo que se ha dicho sobre Safr y el viaje de la granada, podemos plantearnos razonablemente que acaso ya existía la granada *safari*, o alguna parecida, en al-Andalus antes de ‘Abd al-Raḥmān I.

#### 3.2. Sobre el higo *dunniqāl*

En contraste con la granada *safari*, sorprende relativamente la escasez de menciones en las fuentes andalusíes al higo doñegal y la total ausencia de explicaciones sobre las virtudes que le conceden su prestigio. Ni al-Ṭiġnārī explica por qué este higo «admiró» a Yaḥyā al-Ġazāl. Claramente, la granada *safari* fue conocida y apreciada por las élites, aunque solo fuera por su leyenda, mientras que el higo *dunniqāl* debió permanecer en un ámbito más popular o, en todo caso, no tan arabizado; probablemente, ya estaba en la península ibérica cuando llegaron los musulmanes. El nombre de este higo apunta en este sentido. Existe un amplio y antiguo consenso en que *dunniqāl* nace de un posible *doñiqāl* del romance andalusí, procedente, a su vez, del latín *dominicalis* (Corriente, 2008, s. v. *doñegal*), que significaría ‘relativo al dueño’. Tal como explica, a principios del siglo xvii, Francisco del Rosal en *Origen y etimología de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana* (consultado en NTLLE; cf. Veny, 1981: 42-43), se trataría de un higo tan bueno que es «digno de un señor». La mención más antigua del término en árabe que he podido documentar aparece en la *‘Umdat al-ṭabīb* de Abū l-Ḥayr, donde reviste distintas formas y también se aplica a una variedad de pera. Si seguimos la edición de al-Ḥaṭṭābī (cf. 1, 121 y 139), tenemos *zunqāl* referido al higo, y *dunqāl*, a la pera, respectivamente. Ambos adjetivos se transcriben como *dunqāl* en la edición de Bustamante, Corriente y Tilmantine (núms. 1149 y 2556, respectivamente). *Zunqāl*, cuya letra inicial parece ser un error de copista, indica que *dunqāl/dunniqāl* puede haberse realizado como *dunqāl/dunniqāl*, tal y como atestigua también el texto de al-Ṭiġnārī visto más arriba. Esta alternativa se explica por la relativización de la oposición fonémica entre /d/ y /d/ en árabe andalusí (Corriente, 2013: 15).

Existe otra forma en una fuente árabe, *dīqāl*, que aparece en Ibn al-‘Awwām<sup>39</sup>, pero se trata claramente de un error de copista debido a la semejanza de los grafemas árabes *nūn* y *yā’*.

### 3.3. Granadas, higos, naranjas y uvas: las palabras y sus transformaciones

A lo largo del presente estudio, se han mencionado ya algunos casos de transformación de las palabras *safarī* y *dunniqāl*. La popularidad de estas dos frutas se traduce en un buen número de palabras en las hablas peninsulares, especialmente en el andaluz, que deben ser revisadas para conocer mejor el significado de los términos, tanto durante el dominio del islam como después del mismo. *Dunniqāl* es un término relativamente estable que normalmente designa una variedad de higo y, excepcionalmente, de pera. Como hemos visto, pasa al castellano como *doñigal* o *doñegal*, solo en relación con el higo, y existen además otras palabras derivadas. Entre ellas, hay que destacar *boñigar/boñigal* y *moñical* (Corriente, 2008, s. v. *doñegal*) porque sugieren unas mutaciones curiosas —e incluso paradójicas— de significantes y significados. No podemos abordar esta cuestión por falta de datos objetivos, pero conviene precisar que la transformación del significado ‘señor’ al de ‘boñiga’ no puede documentarse en las fuentes árabes conocidas ni siquiera de forma remota e indirecta.

El caso de *safarī* es mucho más complejo. En las fuentes árabes se mantiene relativamente estable en signifiante y significado, calificando siempre a una granada.

La descripción antes vista de la granada *safarī* como aquella que destaca por su dulzura y por la suavidad de sus semillas se mantiene en el tiempo, y reaparece a principios del siglo xvii en uno de los léxicos más antiguos del castellano, el *Thresor des deux langues françoise et espagnolle* de César Oudin (Mondéjar, 1993: 445; cf. NTLLE). Oudin define *çafarī* como «une espece de pomme de grenade, qui est douce et n’ a pas tant de grains que les ordinaires». El salto del siglo xi, época de las descripciones de Ibn Ḥayyān y Abū l-Ḥayr, al xvii no tiene, de momento, explicación, aunque parece haber un jalón intermedio. Nebrija, en el *Vocabulario español-latino* de 1495, traduce *çafarī* como *apirinum* (Mondéjar, 1993: 457; cf. NTLLE). Es decir, Nebrija conoce que la granada *safarī* «no tiene semillas» y, como buen humanista, la traduce utilizando el mismo nombre que Plinio, posiblemente de modo consciente. Su solución tendrá éxito, como puede verse en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (*apirinum*, s. v. *çafarī*; cf. NTLLE) y en el citado *Origen y etymología* de Francisco del Rosal (s. v. *çafarī* y *zafarī*; cf. NTLLE), donde se indica explícitamente que *zafarī* es la traducción árabe del griego *apyrina*. Ninguno de ellos, sin embargo, menciona la dulzura. Curiosamente, los testimonios orales sobre la granada *zafarī* recogidos contemporáneamente en la Andalucía occidental también destacan la cualidad de unas semillas que se notan poco en el paladar: «Que son más tiernas [las granadas *zafarīes*], y mejores... el grano más gordo, blanco, es un grano blancote... así blanquillo, pero un grano más gordo, y el hueso es menos duro, y está más tierno. (...) Se ponen [las semillas] así gordas, muy *reblanquíás*, no se ponen coloradas, coloradas» (Ibancos Núñez y Rodríguez

Franco, 2010: 810).

La granada *safarī* se describe normalmente en las fuentes castellanas y portuguesas sin mencionar la calidad de sus semillas. En la *Sevillana medicina* de Juan de Aviñón, escrita en 1389 y, por lo tanto, la fuente no árabe más antigua, las granadas *çafarīes* son las que «tienen la corteza delgada y el grano blanco y sabroso» (Mondéjar, 1993: 445). Aunque no mencione las semillas, Juan de Aviñón coincide también con los agricultores onubenses contemporáneos. A partir del siglo xviii, figura en un buen número de diccionarios de la lengua castellana y portuguesa la descripción de la granada *zafarī/romãa safaria* como aquella que tiene los granos cuadrados (Mondéjar, 1993, 445; Carabaza, García Sánchez, Hernández y Jiménez, 2004: 285).

Uno de los problemas más complejos que plantea *safarī* es la proliferación de palabras derivadas que se aplican a frutas distintas a la granada en un buen número de fuentes no árabes:

#### 1. Higo:

*zafarī/zajarī/saharī/sajarī* (?): Mondéjar (1993: 442-444, 457, 460; cf. en pp. 443 y 458-9), el diminutivo *zaharillo*, variante de *higo azaharillo*, y por lo tanto, de etimología distinta (Corriente, Pereira y Vicente, 2019, s. v. *azahar*).

#### 2. Naranja amarga o agridulce:

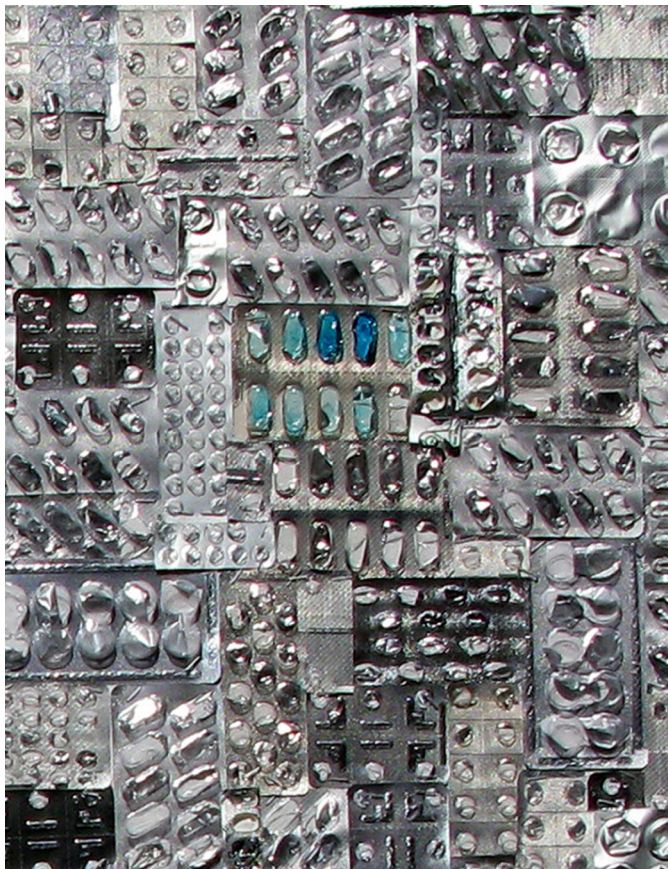
*zajarī/zaharī*: Mondéjar (1993: 447-8), Corriente, Pereira y Vicente (2019), s. v. *safaria*.

#### 3. Uva:

*sajarī*: Corriente, Pereira y Vicente (2019), s. v. *safaria*.

El factor común de la mayoría de estas asociaciones es la dulzura, que se indica casi sistemáticamente en el caso del higo. Parece, pues, que se produjo una identificación de *safarī* con *dulzura*, aunque esta explicación dista mucho de ser definitiva y aplicable a todos los casos. Puede ser, además, que acaso se entendió en algún momento de la historia que estas frutas también habían «viajado»<sup>40</sup>.

Un nivel superior de complejidad se alcanza cuando planteamos la posible relación entre la granada *safarī* y la palabra *xaharī/jaharī*. Esta designa una variedad de higo y se documenta por primera vez en árabe en la *Umdat al-ṭabīb* de Abū l-Ḥayr (ed. Bustamante, Corriente y Tilmantine, n.º 2151) y, en castellano, en la *Sevillana medicina* de Juan de Aviñón (p. 72). Su origen puede ser tanto un *ğafarī* derivado del nombre propio Ġa’far, como un *ša’rī* derivado del nombre de la jara, *ša’rā’* en árabe clásico, *šā’ra* en árabe andalusí (Corriente, Pereira y Vicente, 2019, s. v. (en)xara y jaharī). Sin embargo, *Umdat al-ṭabīb* (ed. Bustamante, Corriente y Tilmantine, n.º 2151) menciona los higos *ša’arī* y *ğafarī* como dos variedades distintas, lo cual parece plantear dudas sobre la identificación *ša’arī*, *ğafarī*, *xaharī/jaharī*. En relación con la granada, ya hemos visto que al-Ṭignārī menciona una granada *ğafarī* en vez de la *safarī* en un texto que despierta todo tipo de sospechas. Ibn al-‘Awwām arroja, si cabe, más oscuridad. Al mencionar la historia de la llegada de la granada *safarī*<sup>41</sup>, se refiere a granada *ša’arī*, ‘velluda’. Esta referencia puede deberse simplemente a una confusión de escribas debido a la alta semejanza gráfica de ambas palabras



s. v. *xaharī*), aunque la única razón de esta etimología sea la similitud de *xaharī* con un hipotético *šaharī* derivado de *šahr*, ‘mes’. El padre Guadix pone en cuestión la historia de Safr repetidamente citada. Basándose en la similitud de *zafarī* con ‘amarillo’, en árabe, *ašfar*, deriva *šafarī* de *šafra*, ‘amarilla’, posiblemente refiriéndose a *šafra*, femenino de *ašfar* (*Diccionario de arabismos*, s. v. *šafarī*). A pesar de que a ningún otro etimólogo con buen criterio se le ha ocurrido esta asociación, no podemos por menos que terminar señalando que no sería teóricamente imposible. Dado que en árabe andalusí la oposición en entre /š/ y /s/ desaparece (Corriente, 2013: 25-26), podemos entender que *safarī* podría ser un *šafarī*, entendido como ‘amarillento’, lo cual no sería forzosamente insólito en árabe clásico técnico, donde *šafar* quiere decir ‘ictérica’; además, en los diccionarios también aparece un *šafār* que significa ‘amarillo’ (Dozy, 1881: 1, 835). A mayor abundamiento, ya hemos visto que la granada *safarī* era descrita como blanca, es decir, blancuzca y, quizá de ahí, amarillenta; y, en el Marruecos contemporáneo, coexiste una «granada amarilla» con la granada *sefri* (Haddioui, 2012). Podríamos seguir. Esta digresión final sobre las etimologías del padre Guadix solo sirve para ilustrar cuánto desconocemos, a pesar de poseer una cantidad de información no desdeñable, y cuántas dificultades plantea el estudio de las especies vegetales en los textos árabes medievales.

#### 4. Conclusiones

*Zafarī* y *doñegal* son, más que variedades de frutas o frutales, símbolos. Representan el triunfo de una agricultura y una botánica que los andalusíes desarrollaron con un éxito que alcanza nuestros días porque, entre otras razones, seguimos comiendo estas frutas y beneficiándonos de sus posibles propiedades curativas. Las historias de su introducción en al-Andalus se pueden analizar e interpretar de modos muy distintos con resultados variados y desiguales, pero hay una conclusión que es inevitable. Existía una conciencia entre los andalusíes de que se habían introducido nuevas especies y cultivos, algunos de los cuales habían pasado por un proceso de aclimatación; que esta introducción había supuesto un avance para la agricultura y, secundariamente, la medicina; finalmente, que la introducción de nuevas especies y variedades había sido el resultado de la acción conjunta de los «expertos» y del poder, que debía ser fomentada. No cabe duda de que tanto la granada *zafarī* como el higo *doñegal* eran variedades especialmente apreciadas. Pero eran solamente dos entre las muchas que tenían dos especies especialmente populares: la *Umdat al-ṭabīb* de Abū l-Ḥayr menciona más de cuarenta variedades de higo y cerca de una docena de granada. La determinación precisa de estas variedades necesita un estudio etimológico y lexicográfico de los rastros que sus nombres han dejado en las fuentes, más un estudio de su rastro en la práctica consuetudinaria de carácter botánico y, también, etnológico. No cabe duda, en este sentido, una exploración a varios niveles en el mundo de la agricultura magrebí sería muy útil para el conocimiento más preciso de las fuentes antiguas, que podría redundar asimismo en el de otras variedades. Los

(Samsó, 1981-82: 138, n. 3). Sin embargo, unas pocas líneas más arriba, Ibn al-‘Awwām empieza la lista de granadas que conoce mencionando la granada *imlīsī* y la *šarī*<sup>42</sup>, es decir, la ‘lisa’ y la ‘velluda’. Esta oposición tiene sentido lingüístico, y sugiere la existencia de una variedad de granada *šarī* distinta de la *imlīsī/malīsī/safarī*. Ahora bien, no parece que la granada *šarī* aparezca en otra fuente. Por otra parte, ¿qué sentido tiene el adjetivo *velludo* en una fruta que destaca precisamente por tener una corteza sin un recubrimiento que sugiera ni tan solo una superficie aterciopelada?<sup>43</sup> ¿Acaso se han equivocado los escribas y, simplemente, Ibn al-‘Awwām quiere decir que la granada *imlīsī* y la *safarī* son la misma cosa, como hemos visto más arriba? ¿Qué significan, realmente, *zafarī* y *jaharī* y las demás palabras asociadas a la misma?

Podemos plantearnos alternativas, pero no son suficientemente esclarecedoras. El adjetivo *šarī/šarī*, con el significado de ‘velludo’, designa, con cierta lógica, no solo una variedad de higo, sino también de melocotón, y aparece en el nombre de otras especies vegetales (Dozy, 1881: 1, 763). Sin embargo, este mismo adjetivo, aunque solo está documentado en la forma *šarī*, significa en árabe andalusí ‘salvaje’, ‘que se encuentra en el bosque’ (Dozy, 1881: 1, 763; Corriente, 1997: 283). Tiene cierta lógica que *šarī* pueda haber sido usado para caracterizar a un tipo de granado silvestre, a pesar de que el término usual en este caso sea *barrī*. Las posibilidades no terminan ahí, aunque su probabilidad de responder a una cierta realidad sea cada vez menor. Diego de Guadix (m. 1615), en su tratado sobre arabismos, muestra dos ejemplos de creatividad. El autor habla de un higo *xaharī* que es un «higo mensino» porque madura o se cosecha en un mes (Diego de Guadix, *Diccionario de arabismos*,

trabajos que, según me indica Virgilio Martínez Enamorado, ha emprendido Jacinto Esteban Hernández Bermejo junto con otros investigadores sobre el ADN de las especies de granada de varios lugares de Andalucía, incluida Casarabonela, serán una ayuda inestimable<sup>44</sup>.

## Notas

1. Este artículo se ha realizado dentro del proyecto FF12017-88569-P, «Ciencia y sociedad en el Mediterráneo Occidental: el *Calendario de Córdoba* y sus tradiciones», Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. Agradezco profundamente los comentarios y sugerencias de Julio Samsó, Alejandra Guzmán, Theo Loinaz, Virgilio Martínez Enamorado, Expiración García Sánchez y dos evaluadores anónimos.
  2. Cf. por ejemplo, Ibanco Núñez y Rodríguez Franco (2010: 743 y ss.) para la granada e higo zafaríes y el higo doñegal en Andalucía Occidental; y Haddioui (2012) para la granada *sefri* en Marruecos.
  3. Existe un amplio consenso en la bibliografía secundaria sobre la forma *safarī* como equivalente de *z(ç)afarī*. El equivalente árabe de *doñegal* es más complejo. La cuestión se tratará más abajo, pero adoptaré en este artículo la forma *dunniqāl* por su proximidad a *doñegal* (cf. Carabaza, García Sánchez, Hernández y Jiménez, 2004: 91 y 93) y, especialmente, al *donneqāl* del romance andalusí (cf. Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, ed. Bustamante, Corriente y Tilmantine, vol. 3, tomo 2, p. 957). Para facilitar la consulta de esta compleja edición, se citará en adelante solo el número de la especie.
  4. Sobre ambas variedades en el contexto de sus respectivas especies, cf. las secciones basadas fundamentalmente en las fuentes geopónicas andalusíes de Carabaza, García Sánchez, Hernández y Jiménez (2004: 277-286 y 89-97); cf. asimismo López López, en el estudio de su edición del anónimo *Tartīb awqāt al-ġirāsa wa-l-maġrūsāt*, 266-268 y 294-296.
  5. La granada *safarī* se ofrece a ‘Abd al-Raḥmān I y, por lo tanto, los hechos relatados ocurren en teoría durante la segunda mitad del siglo VIII; su primera documentación es de mediados del x; el higo *dunniqāl* se regala a ‘Abd al-Raḥmān II, teóricamente durante la primera mitad del ix, y su primera documentación es de finales del xi aproximadamente.
  6. Las fuentes conocidas se ordenan a continuación por orden de fecha de fallecimiento del autor:
    - a) al-Ḥuṣānī (m. 971), *Quḍāt Qurṭuba*, 53; *Aḥbār al-fuqahā’ wa-l-muḥadittīn*, 185, con un texto idéntico.
    - b) al-Ṭiġnārī (fl. finales del xi a principios del xii), *Zuhrat al-bustān*, 143-144.
    - c) Ibn Hišām al-Laḥmī (m. 1174 o 1181), *al-Madkhal ilā taqwīm al-lisān*, 2, 216-217.
    - d) Ibn al-‘Awwām (fl. ca. segunda mitad del s. xii), *Kitāb al-Filāḥa*, 1, 273-274.
  - e) Ibn ‘Askar (m. 1239) e Ibn Ḥamīs (m. d. 1241), *Al‘ām Mālaqa*, 350.
  - f) Šams al-Dīn al-Ḍahabī (m. 1348), *Siyar a‘lām al-nubalā’*, 8, 246-247.
  - g) Ibn Ḥātima (m. 1369), *Īrād al-la’āl*, 27-28.
  - h) Anónimo, *Dīkr bilād al-Andalus* (ca. segunda mitad del xiv o principios del xv), 117/trad. 124-125.
  - i) Al-Maqqarī (m.1632), *Nafḥ al-ṭīb*, 1, 466-468.
- Esta lista no pretende ser exhaustiva. Su orden no coincide exactamente con la antigüedad de las fuentes, explícitas o implícitas, seguras o probables, de las que los autores extraen su información. Según este criterio, el orden cronológico aproximado debería ser el siguiente: 1, 5, 9, 2, 3, 4, 6, 7, 8. Los textos de 1 y 6 están traducidos en Fierro (1988, 315 y 317). Los de 3 y 9 están traducidos en Samsó (1981-1982). Los de 4 y 8 aparecen traducidos en sus respectivas ediciones. 2 y 5 se traducirán más adelante. 7 no se traduce porque no aporta ninguna novedad significativa. En lo sucesivo, cuando aparezca alguno de estos textos, su cita se entenderá referida a la presente nota.
7. La región de Málaga.
  8. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, I, 467.
  9. Al-Ṭiġnārī, *Zuhrat al-Bustān*, 177-178.
  10. La palabra que aparece es, sin vocalizar, *dwnqāl*.
  11. Todos ellos se basan en Dozy (1881, I, 559); cf. n. 19 *infra*.
  12. PUA, n.º 10963; HATA, II (hadiz), n.º 2 *passim*; cf. Fierro (1988).
  13. Los tres primeros versos aparecen en la antología de Ibn al-Kattānī, *al-Tašbihāt*, 85. Esta sería la segunda documentación más antigua del poema, ya que el cordobés Ibn al-Kattānī murió en 1029. Sin embargo, no aparece aquí el verso referido a Safr. El poema completo se halla en Ibn ‘Askar - Ibn Ḥamīs, *Al‘ām Mālaqa*, 350 y al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, I, 468. Cf. la traducción de este verso en Pérès (1983: 195, n. 80), en la que me baso. El poema fue escrito para agradecer el regalo de unas granadas zafaríes. Es, en consecuencia, un reconocimiento del aprecio de los cordobeses del siglo x por esta granada.
  14. Modifico el texto de acuerdo con Martínez Enamorado (2003a: 68); sin embargo, aparece Córdoba en vez de Cár-tama tanto en la edición de Targī en la que me baso, como en la de Ş. Ỗarrār (Amman, 1998, 376, citada en Martínez Enamorado, 2003a: 68, n. 27). El cambio tiene sentido filológico y, sobre todo, geográfico: dado que el texto de al-Maqqarī nos dice que Safr se llevó la granada a su alquería en la cora de Rayya, no tendría sentido que estuviera cercana a Córdoba; la indicación siguiente, «en el camino de Córdoba», abunda en el mismo sentido.
  15. Se trata de una pieza de tela de unas ciertas dimensiones que puede servir como pañuelo, fular o bien como hatillo para envolver ropa o libros.
  16. Traducción basada en la de Fierro antes indicada, aunque completada y puntualmente modificada.
  17. Que, en este caso, serían al-Ḥuṣānī, su informador Ibn al-Ayman, y las fuentes a las que este último alude indirectamente.

18. En la bibliografía secundaria no árabe el nombre aparece como *Safr* y *Safar*. Dado que nos basamos en fuentes árabes no vocalizadas o de vocalización dudosa, es difícil decir cuál debería ser la lectura más adecuada. Una base objetiva para preferir *Safr* son las exigencias del metro del poema de Ibn Farağ (*mutaqārib*), que implican en principio esta vocalización. Sin embargo, *Safar* sería más conveniente para justificar el adjetivo atributivo *safarī* y, en consecuencia, el arabismo *zafarī/çafarī* y sus afines. Sin embargo, la formación de los adjetivos atributivos en árabe es compleja. Véase, en este sentido, Corriente, Pereira y Vicente (2019, s. v. *safaria*), que indica un posible adjetivo del árabe andalusí *saf(a)rī* procedente del antropónimo *Safr* como étimo de *zafarī* y palabras afines. En este artículo se usará *Safr* sistemáticamente para referirnos al protagonista de la anécdota de la granada.
19. PUA n.º 9086. Esta «prosopografía en línea» garantiza, hasta donde ello es posible, que no conocemos otro andalusí que tenga por nombre *Safr* o *Safar*. He buscado infructuosamente este nombre en numerosos repertorios biográficos y bibliográficos árabes generales.
20. Ibn al-Abbār, *Tuhfat al-qādim*, 147, n.º 66.
21. Ibn al-‘Awwām, *K. al-Filāḥa*, I, 274. Dozy (1881, I, 559), s. v. *rummān*, registra este posible origen aunque lo cree menos probable que la teoría de *Safr*.
22. al-Ṭiğnarī, *Zuhrat al-Bustān*, 143-144.
23. Cf. además, Abū l-Qāsim al-Ġasānī (1548-1610), *Ḥadiqat al-azhār fī māhiyyat al-ušb wa-l-‘uqqār*, 253. Este médico marroquí dice que la granada *safarī* es la única que se conoce en Marraquech, y que, entre las granadas de Fez, hay una especie llamada *sufri* (vocalización del editor).
24. Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis min anba’ ahl al-Andalus*, 350 ss.; trad. Makki y Corriente (2001: 228 ss.). En este novelesco capítulo no figura la importación subrepticia del higo. Para otras referencias sobre el viaje, cf. Rius (2012).
25. Esta similitud ya había sido advertida por Vernet (1999: 52).
26. Véase una útil aproximación al tema en Signes Codonner (2014).
27. Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis min anba’ ahl al-Andalus*, 365; trad. Makkī y Corriente (2001: 239).
28. Al-Ṭiğnarī, *Zuhrat al-bustān*, 144: 3-4.
29. Al-Ṭiğnarī, *Zuhrat al-bustān*, 178: 3-5.
30. Al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, I, 468: 4-5.
31. Que estas dos palabras no fueron entendidas por la posteridad puede verse en la explicación de las mismas que aparece en un resumen de la *Zuhrat al-bustān*: «Saboréala, oh, señor mío, no hay otra más dulce»; cf. al-Ṭiğnarī, *Zuhrat al-bustān*, 178, n. 1231. Lo mismo puede decirse de la frase final del texto de al-Ṭiğnarī, objeto del presente análisis. En la trad. de García Sánchez leemos «Entonces el Príncipe de los creyentes los llamó *doñegales*». En la ed. de *Nuzhat al-bustān* realizada por García Sánchez, el texto árabe puede transliterarse como: *fa-sammahu amīru l-mu’minīna bi-ḍunniqāl*. Sin embargo, en una versión del mismo pasaje editada por García Gómez (1945: 134), la última pala-
- bra aparece como una expresión compuesta de *ḍū* más un sustantivo de la raíz *naqala* (‘transportar’) determinado por artículo, que podría ser *al-naqqāl* o *al-niqāl*. En el primer caso, tendríamos un *ḍū n-naqqāl*, ‘dotado de transportista’ (Rius, 2012: 407); en el segundo, un *ḍū n-niqāl* que funcionaría mejor como étimo de *doñegal* pero tendría un sentido más forzado (‘dotado de transporte mutuo’, de ‘galope’, etc.). Estas lecturas indicarían, en cualquier caso, que algunos escribas entendieron que la palabra expresaba de alguna manera que el higo había sido llevado a al-Andalus.
32. Sigo en estos dos últimos extremos a García Sánchez 1994 y 2012.
33. Para el caso de la granada, cf. Loinaz (2011: 93, n. 50): las fuentes médicas siguen por lo general a Dioscórides y suelen hablar de tres clases de granada: la dulce, la ácida y la agridulce; sin embargo, es todavía más habitual que solo mencionen la dulce y la ácida siguiendo a Galeno. Sobre las fuentes farmacológicas andalusíes y su interrelación, véase Álvarez Millán (2014).
34. Ibn Wāfid, *al-Wisād fī l-ṭibb*, 82, trad. 88, receta v1.3.
35. Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, ed. y trad. (reproducida aquí) Bustamante, Corriente y Tilmantine, n.º 2151.
36. Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, 2, 1168: 10. Debemos entender, de acuerdo con las otras descripciones, que las semillas son tan pequeñas y suaves que apenas se notan en el paladar.
37. Al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, 1, 467: 14.
38. Plinio, *Historia natural*, 13. 112.
39. Ibn al-‘Awwām, *K. al-Filāḥa*, I, 273: 20.
40. Esta misma idea se apunta en el caso del higo zafarī en Carabaza, García Sánchez, Hernández y Jiménez (2004: 283).
41. Ibn al-‘Awwām, *K. al-Filāḥa*, I, 93 y 95.
42. Ibn al-‘Awwām, *K. al-Filāḥa*, I, 273: 13.
43. Se puede interpretar, no obstante, que este «pelo» serían los restos de la flor previa al fruto que coronan el mismo. Entiendo que el concepto «granada lisa» debe aludir a un tipo de granada de superficie no rugosa o, incluso, de superficie regular.
44. Un avance de estos estudios fue dado a conocer en el póster «Arqueología de la agrodiversidad en *Punica granatum* L. mediante técnicas moleculares», de J. Esteban Hernández Bermejo, Enriqueta Martín-Consuegra Fernández, Marta Hernández Clemente y Expiración García-Sánchez, que fue presentado en el VI Congreso de Biología de la Conservación de Plantas (Murcia, 15-18 de octubre de 2013). Agradezco a los doctores García Sánchez y Hernández Bermejo la consulta del mismo.

#### Referencias bibliográficas

#### Bibliografía primaria árabe

Abulḥayr al-‘Iṣbīlī (2004-2010): *Kitābu ‘Umdati ṭṭabīb fī ma’rifati nnaḥāt likulli labīb* (*Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto*). Edición, tra-



- ducción castellana, notas, correcciones e índices Joaquín Bustamante, Federico Corriente *et al.*, 3 volúmenes en 4 tomos. Madrid: CSIC.
- Abū l-Qāsīm al-Ġasānī (1985): *Ḥadiqat al-azhār fī māhiyyat al-uṣb wa-l-uqqār*. Ed. Muḥammad al-ʿArabī al-Ḥaṭṭābī. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- ʿArīb ibn Saʿīd y Rabī ibn Zayd (1961): *Le Calendrier de Cordoue publié par R. Dozy*. Ed. Carles Pellat. Leiden: Brill.
- al-Ḍahabī: *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* (1981-88): Ed. Šuʿayb al-ʿAtnaʿūṭ. Beirut: Muʿassasat al-Risāla (25 vols.).
- Dīkr bilād al-Andalus* (1983): Ed. y trad. Luis Molina. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (2 vols.).
- al-Ḥuṣṣānī (1989): *Quḍāt Qurṭuba*. Ed. Ibrahīm al-Abyārī. El Cairo – Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣri wa-l-Lubnānī.
- *Aḥbār al-fuqahāʾ wa-l-muḥadittīn* (1992): Ed. M.<sup>a</sup> Luisa Ávila y Luis Molina. Madrid: CSIC.
- Ibn al-Abbār (1986): *Tuḥfat al-qādim*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- Ibn ʿAskar e Ibn Ḥamīs (1999): *Alām Mālaqa*. Ed. ʿA. A. al-Tarġī, Beirut – Rabat: Dār al-Ġarb al-Islāmī-Dār al-ʿĀmān.
- Ibn al-ʿAwwām (1988): *Kitab al-Filāḥa*. Ed. Josef Antonio Banqueri. Madrid: Imprenta Real, 1802 (2 vols.). Facsímil con estudio preliminar y notas de Expiración García Sánchez y J. Esteban Hernández Bermejo. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Ibn Ḥātima (1932): *Irād al-laʾāl*. Cf. Colin.
- Ibn Ḥayyān (2003): *al-Muqtabis min anbāʾ ahl al-Andalus* [volumen 2, primera parte]. Ed. Maḥmūd ʿAlī Makkī. Riyad: Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirasāt al-Islāmiyya.
- Ibn Hišām al-Laḥmī (1990): *al-Madḥal ilā taqwīm al-lisān wa-taʿlīm al-bayān*. Ed. y trad. José Pérez Lázaro. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (2 vols.).
- Ibn al-Kattānī (1966): *al-Tashbihāt min aṣṣar ahl al-Andalus*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa.
- Ibn Wāfid (2006): *Kitāb al-Wisād fī l-ṭibb*. Ed. y trad. Camilo Álvarez de Morales. Toledo: Diputación Provincial.
- Ibn Waḥṣiyya (1992-1998): *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*. Ed. Toufiq Fahd. Damasco: Institut français de Damas (2 vols.).
- Al-Maqqarī (1968): *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār Sādir (8 vols.).
- Tartīb awqāt al-ġirāsa wa-l-maġrūsāt* (1990). Ed. Angel C. López López. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- al-Ṭiġnārī (2006): *Zuhrat al-bustān wa-nuzhat al-aḍḥān*. Ed. Expiración García Sánchez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

### Fuentes primarias no árabes

- Aviñón, Juan de (1835): *Sevillana medicina*. Sevilla: Imprenta de Enrique Rasco.
- Covarrubias, Sebastián de (1611): *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Guadix, Diego de (2007): *Diccionario de arabismos: recopilación*

- de algunos nombres árabigos*. Ed. M.<sup>a</sup> Águeda Moreno. Jaén: Universidad de Jaén.
- Nebrija, Juan de (1951): *Vocabulario español-latino*. Salamanca, ca. 1495. Ed. facsímil Real Academia Española: Madrid.
- Oudin, César (1607): *Thresor des deux langues françoise et espagnolle*. París: Marc Orry.
- Rosal, Francisco del (s. a.): *Origen y etimología de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana*: Manuscrito 6929 de la Biblioteca Nacional de España, Madrid.

### Bibliografía secundaria

- Álvarez Millán, Cristina (2014): «The Historical, Scientific and Literary Contexts of al-Ghafiqi's Herbal», en F. Jamil Ragep y Faith Wallis (eds.): *The Herbal of al-Ghafiqi*. Montreal y Kingston, Londres, Ithaca: McGill-Queen's University Press, pp. 51-71.
- Carabaza Bravo, Julia M.<sup>a</sup>, Expiración García Sánchez, J. Esteban Hernández Bermejo y Alfonso Jiménez (2004): *Árboles y arbustos en al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Colin, Georges S. (1931): «Un document nouveau sur l'arabe dialectal d'Occident au XIIe siècle», *Hespéris*, 12: 1-32.
- Corominas, Joan y José Luis Pascual (1980-1991): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos (6 vols.).
- Corriente, Federico (1999): *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos.
- (2008): *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and kindred dialects*. Leiden-Boston: Brill.
- (2013): *A Descriptive and Comparative Grammar of Andalusī Arabic*. Leiden – Boston: Brill.
- Corriente, Federico, Christophe Pereira y Ángeles Vicente (2019): *Dictionnaire des emprunts ibéro-romans: emprunts à l'arabe et aux langues du monde islamique*. Berlín – Boston: De Gruyter.
- Dozy, Reinhart P. A. (1881): *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden: Brill (2 vols.).
- Fierro, Maribel (1988): «Muʿāwiya b. Šāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: historia y leyenda», en Manuela Marín (ed.): *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus I*. Madrid: CSIC, pp. 281-411.
- García Sánchez, Expiración (1994): «El Botánico Anónimo sevillano y su relación con la escuela agronómica andalusí», en E. García Sánchez (ed.): *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus. Textos y estudios III*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 193-210.
- (1995): «Cultivos asociados a la caña de azúcar en al-Andalus», en Antonio Malpica (ed.): *Actas del V Seminario Internacional de la caña de azúcar: Paisajes del azúcar*. Granada: Diputación de Granada, pp. 41-68.
- (2012): «Al-Ṭiġnārī, Abū ʿAbd Allāh», en Jorge Lirola Delgado (ed.): *Biblioteca de al-Andalus 7*. Armería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 454-459.

- Haddioui, A. (2012): «La culture du grenadier (*Punica granatum* L.) au Maroc», en P. Melgarejo y D. Valero (eds.): *II International Symposium on the Pomegranate*. Zaragoza: CIHEAM-Universidad Miguel Hernández, pp. 79-81.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2006): *The Last Pagans of Iraq Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture*. Leiden: Brill.
- Ibancos Núñez, Cristina y Ramón Rodríguez Franco (2010): *Biodiversidad y conocimiento local. Las variedades cultivadas autóctonas en el entorno de Doñana*. Sevilla: Consejería de Agricultura y Pesca, Junta de Andalucía.
- Loinaz, Theo (2011): «Scientia peregrina. Notes critiques a la transmissió farmaconímica en el Secretum secretorum», *Medievalismo*, 21: 81-136.
- Lyons, Malcolm C. (1995): *The Arabian Epic: Heroic and Oral Story-Telling*. (3 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Makki, Mahmud Ali y Federico Corriente (2001): *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 = (Almuqtabis II-1)*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- Martínez Enamorado, Virgilio (2003a): «La Algarbía como realidad geohistórica en el período de formación de Al-Andalus: una aproximación al estudio de su poblamiento rural», en Juan Antonio Martín Ruiz (coord.): *Arqueología y patrimonio en la Algarbía malagueña*. Málaga: Diputación de Málaga, pp. 57-94.
- (2003b): *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VII-X)*. Málaga: Diputación de Málaga.
- (2009a): «De 'ulama' Rayya a udaba' Malaqa. Un ensayo sobre la Málaga andalusí y sus gentes notables», en María Jesús Viguera Molins (coord.): *Malaqa: entre Malaca y Málaga*. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 83-104.
- (2009b): «Paladares de príncipes, recetas cortesanas, comidas de campesinos. Valoraciones en torno a la alimentación de los andalusíes», en J. M. Hita Ruiz, J. Suárez Padilla y F. Villada Paredes (coords.): *Comer en Ceuta en el siglo XIV. La alimentación durante la época meriní*. Ceuta: Ciudad Autónoma de Ceuta, pp. 60-69.
- Matesanz, Roberto (2003-2004): «Desde Bizancio hasta Córdoba. Orosio, Apiano y la Crónica del Moro Rasis», *Edad Media: revista de historia*, 6: 209-224.
- (2004): *Omeyyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la Prehistoria fabulosa de España de Aḥmad al-Rāzī*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Mondéjar, José (1993): «Higo xaharí, granada zafarí y naranja zajarí (arabismos de Andalucía occidental)», *Boletín de la Real Academia Española*, 73: 439-461.
- Muthesius, Anna (1993): «The Byzantine silk industry: Lopez and beyond», *Journal of Medieval History*, 19: 1-67.
- Péres, Henri (1983): *Esplendor de al-Andalus*. Madrid: Hiperión. Traducción al español de Mercedes García-Arenal de *La poésie andalouse en arabe classique*, Argel, 1937.
- Pérez Álvarez, María de los Ángeles (2012): «Ibn Abī l-Fayyāḍ, Abū Bakr», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.): *Biblioteca de al-Andalus I*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 689-691.
- Rius, Mónica (2012): «al-Gazāl», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.): *Biblioteca de al-Andalus I*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 405-408.
- Samsó, Julio (1981-1982): «Ibn Hišām al-Lajmī: el primer jardín botánico en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21: 135-141.
- (2011): *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl.
- Signes Codoñer, Juan (2001): «Diplomatie und Propaganda im 9. Jahrhundert: Die Gesandtschaft des al-Ghazal nach Konstantinopel», en Claudia Sode y Sarolta A. Takács (eds.): *Novum millennium: studies in Byzantine history and culture presented to Paul Speck*. Aldershot: Ashgate, pp. 379-392.
- (2004): «Bizancio y al-Andalus en los siglos IX y X», en Inmaculada Pérez Martín y Pedro Bádenas de la Peña (eds.): *Bizancio y la península ibérica: de la Antigüedad tardía a la Edad Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 177-246.
- (2014): «Homero en tierras del islam en el siglo IX: una presencia quizás no tan episódica», en *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel* (2 vols.). Vitoria: Veleia-Anejos, 2, pp. 1005-1020.
- Stern, Samuel S. M. (1961): «Letter of the Byzantine Emperor to the Court of the Spanish Umayyad Caliph al-Ḥakam», *Al-Andalus*, 26: 37-42.
- Veny, Joan (1981): «De re ficaria: cat. bordissots i paratjals», *Affar: revista del Departament de Llengua i Literatura Catalanes*, 1: 37-46.
- Vernet, Juan (1968): «Los médicos andaluces en el Libro de las generaciones de médicos de Ibn Ūlūyūl», *Anuario de estudios medievales*, 5: 445-462. Nueva edición en Juan Vernet, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*. Barcelona-Bellaterra: Universidad de Barcelona – Universidad Autónoma de Barcelona, 1979, pp. 469-486.
- (1999): *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona: Acantilado.

### Bibliografía en red

- HATA: *Historia de los autores y transmisores andalusíes*; Maribel Fierro, <<http://kohepocu.cchs.csic.es/historia-de-los-autores-y-transmisores-andalusies/-/history-of-the-authors-and-transmitters-of-al-andalus>> [consulta: 4.XI.2019].
- NTLLE: *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, Real Academia Española, <<http://buscon.rae.es/ntlle/Srvlt-GUILoginNtlle>> [consulta: 4.XI.2019].
- PUA: Prosopografía de ulemas de al-Andalus; María Luisa Ávila (coord.), Luis Molina, Mayte Penelas y María López Fernández. <<http://www.eea.csic/pua/>> [consulta: 4.XI.2019].

# La medicina árabe medieval

Fernando M.ª Girón Iruete\*

**Resumen:** La medicina árabe medieval se fue configurando a lo largo de los siglos IX a XV a base de desarrollar saberes procedentes del mundo clásico greco-helenístico y también de otras medicinas. Para ello, fue necesario un complicado proceso de traducciones en el que intervinieron sabios de distintas confesiones. En la época de mayor esplendor de la medicina árabe, siglos XI al XIII, sus sabios escribieron tratados de gran importancia que, por un lado, sirvieron para el uso del propio mundo árabe y, por otro, tras ser traducidos al latín, cimentaron las medicinas escolástica y renacentista. Entre ellos, destacamos la labor de Abulcasis, Rhazes, Avicena, Avenzoar y Averroes. Se completa este estudio con una visión sobre la enseñanza y ejercicio médicos, así como la repercusión de la medicina árabe en el resto del mundo medieval y en el renacentista.

**Palabras clave:** Abulcasis, Avicena, Avenzoar, Averroes, medicina del profeta, medicina escolástica, medicina renacentista, medicina y cirugía árabes, Rhazes.

## Medieval Arab medicine

**Summary:** Medieval Arab medicine developed throughout the 9th to 15th centuries based on knowledge from the classical Greco-Hellenistic world and also from other medicines. This required a complicated process of translations involving sages of different confessions. At the time of the greatest splendor of Arab medicine, from the 11th to the 13th centuries, these sages wrote important treatises that, on the one hand, were of use for the Arab world itself and, on the other, after being translated into Latin, laid the foundations of scholastic and Renaissance medicine. Among them, we highlight the work of Abulcasis, Rhazes, Avicenna, Avenzoar and Averroes. This study is completed with an overview of medical teaching and practice, as well as the impact of Arab medicine on the rest of the medieval and Renaissance world.

**Keywords:** Abulcasis, Arab medicine and surgery, Avenzoar, Averroes, Avicenna, medicine of the prophet, Renaissance medicine, Rhazes, scholastic medicine.

*Panacea* 2019; XX (50): 56-76

Recibido: 14.IX.2019. Aceptado: 18.XI.2019.

## 0. Proemio

En pocas ocasiones se puede afirmar, sin duda, que el desarrollo de una corriente científica ha dependido tanto de un abigarrado conjunto de traducciones, como fue el caso de la ciencia árabe medieval. Hubo, al menos, tres grandes corrientes que abarcaron toda una serie de idiomas, como fueron el griego, el siríaco, el árabe, el latín, en dos ocasiones, el hebreo y, de nuevo, el griego. También participaron lenguas vernáculas como, al menos que sepamos, el farsi, el hindi, el dialecto veneciano, el castellano, el catalán y el francés.

En efecto, en un principio, los sabios árabes pudieron acceder a cuanto de positivo había en su entorno, que estaba contenido en los libros de ciencia que les llegaban del mundo griego y helenístico, a pesar de que habían sido compuestos en unas lenguas muy distintas a la suya. Para ello, hubo que verter al árabe una ingente cantidad de escritos, procedentes, en su mayoría, del mundo grecohelenístico-bizantino, y que, una vez asimilados, servirían de base para sus trabajos posteriores. Algo casi tan importante como lo anteriormente expuesto es el hecho de que el contenido de muchas obras clásicas que se habría perdido de forma irremisible —actualmente no disponemos de los originales— sea conservado en su traducción al árabe, realizada en dicha época.

Para que esta nueva-antigua ciencia, que podemos denominar grecohelenística-árabe, pasase de nuevo a Occidente, deberá sufrir otro proceso de traducción, esta vez del árabe al latín —a veces con el intermedio del hebreo o de otras lenguas vernáculas— para poder ser conocida y difundida entre los sabios occidentales, lo que se hará merced a las nacientes universidades que van surgiendo en las principales ciudades europeas de Italia, Francia, Inglaterra y España; una nueva ocasión para que se nos muestre cuán imprescindibles son las traducciones científicas en todos los tiempos.

Pero aún hay más, y es que, tras las traducciones realizadas del árabe al latín, se suscitaron ciertos recelos, propugnando que podría haberse alterado el contenido de los textos en el curso de tantas traducciones anteriores. Esta idea propició, en buena parte, el Renacimiento, es decir, la vuelta a los clásicos, para lo que hubo que hacer nuevas traducciones, esta vez desde el griego al latín o a las lenguas vernáculas, para comprobar si los textos en cuestión habían sufrido alteraciones importantes. Corresponde este hecho con el nacimiento del llamado *humanismo médico*.

Como comentario personal, podemos decir que es cierto que hay algunas discrepancias entre los textos originales y el producto de las diversas traducciones, pero se trata, en líneas

\* Profesor de Historia de la Ciencia de la Universidad de Granada (jubilado). Académico de número de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Andalucía Oriental. Granada. Dirección para correspondencia: [fmgiron@ugr.es](mailto:fmgiron@ugr.es).

generales, de pequeñas omisiones o quizás de algunas adiciones, pero sin mayor importancia. Lo que realmente creemos que les sucedía a los médicos renacentistas es que comenzaban ya a vislumbrar que el entramado galénico hacía aguas, y no era precisamente un problema de traducciones, como muchos sostuvieron, sino que ya no se mantenían en pie sus principios y precisaba de los oportunos cambios.

Pero volvamos al tema. Sin todas estas traducciones, hubiese sido imposible el enorme movimiento cultural que haría eclosión en el mundo renacentista, gracias, entre otras cosas, a la aparición de la imprenta. Por ende, aquellos escritos que no fueron traducidos, pese al enorme valor de muchos de ellos, solo contarían de manera efectiva en el mundo árabe, medieval e incluso bastante posterior, perdiéndose así en gran medida para occidente.

## 1. Introducción

Centrándonos en lo que nos ocupa, la ciencia árabe medieval goza sin duda de una justificada fama. Pero, en el caso de la ciencia médica, esto sería cierto solo si nos limitamos a compararla tanto con la medicina clásica anterior a su tiempo como con la inmediata posterior, la medicina escolástica, en la que influyó de forma notable. Sí podemos afirmar que fue la medicina más completa de su época, y no podemos dejar de asegurar que llevó a su máxima expresión la herencia médica recibida de la Antigüedad; o lo que es lo mismo, que fue la medicina más y mejor elaborada de su tiempo, y a esta visión consagraremos, básicamente, nuestro trabajo. En cambio, deberemos relativizar un tanto su importancia científica: en el campo de las ciencias fácticas, como sucede con la matemática, la geometría, la física o la astronomía árabes, sus aportaciones sirvieron de base a esas disciplinas, permitiendo un enorme desarrollo en los siglos posteriores, pero no sucedió así con las ciencias biológicas, como es el caso de la medicina. Y es que la medicina árabe, y también, aunque quizás en menor medida, la cirugía, se basaban en un conjunto de saberes erróneos que fueron acuñados, en su inicio, por los filósofos presocráticos griegos, y que serían ampliados más tarde por los sabios griegos clásicos y helenísticos.

Deberemos decir que los conceptos empleados, cimentados en la denominada teoría humoral, lamentablemente, procedían casi de modo exclusivo de la especulación, por lo que perseverar en ellos apenas condujo a nada positivo, si es que analizamos el tema de forma imparcial. Es decir, que muy poco de lo que constituyó la medicina árabe medieval tiene un auténtico valor en nuestros días, pues para el desarrollo correcto de la medicina sería preciso que se produjese una completa ruptura científica. Y en esto la medicina árabe no difiere en absoluto del resto de las medicinas medievales, que tampoco han pervivido en su mayor parte. Al comenzar a derrumbarse el complejo edificio de la medicina galénica, ya en el siglo XVII, su caída arrastró a la medicina árabe, puesto que esta había sido, en gran medida, continuadora de aquella.

Esta afirmación, nos tememos, chocará frontalmente con la opinión de muchos, sobre todo de aquellos que, sin una for-

mación en historia de la medicina medieval, lanzan las campanas al vuelo proclamando las excelencias intemporales de la medicina árabe y, más aún, con los que, dejándose llevar por intereses partidistas actuales de ciertos signos, se empeñan en destacar sobremanera este periodo histórico a costa de la realidad escueta. Así, no es infrecuente encontrar opiniones vertidas por personajes del mundo islámico, o en estrecha relación con el mismo, que pretenden demostrar por todos los medios a su alcance, aun a costa de forzar la realidad, que la medicina árabe medieval constituye poco menos que el arranque de toda la medicina moderna y aún de la contemporánea. Y eso no es así, de ningún modo.

Hay, no obstante, un conjunto de pequeños logros que sí tuvieron continuidad, muy especialmente los conocimientos quirúrgicos que fueron propugnados en su día por un autor de excelencia, Abulcasis. Y es que, en el empleo de la disciplina quirúrgica, se está en general bastante alejado de los planteamientos teóricos y sirvió de base a la cirugía occidental medieval, renacentista e incluso de los siglos posteriores. Aquí no fue apenas necesaria una ruptura, pues se continuó desarrollando lo que ya se había establecido.

## 2. Los orígenes de la medicina árabe: la medicina del Profeta y la época de las traducciones

La primera pregunta que subyace es: ¿a qué llamamos medicina árabe? La respuesta no debe ser otra que aquella que fue compuesta en los confines del mundo islámico, generalmente en lengua árabe, por autores de distintas confesiones, y que tuvo su final con el término de la Edad Media. Podemos cifrar su arranque en el siglo IX, o III si se cuenta a partir del cómputo islámico, porque, merced a una serie de traducciones científicas realizadas en diversos lugares, se producirá un fenómeno de aculturación sin precedentes en la historia. También podemos preguntarnos: ¿qué medicina es la que existía inmediatamente antes de dichas traducciones en lugares como la península arábiga? La respuesta no es otra que una forma bastante primitiva, que conocemos como *medicina del Profeta*.

Como quizás es conocido, la vida y hechos del profeta Muhammad están recogidos en las llamadas *tradiciones proféticas*, elaboradas a partir de muchos testimonios orales de su tiempo. Más tarde, fueron codificadas, y constituyen los denominados *hadizes*. En ellos, aparecen numerosos pasajes en los que el Profeta es interpelado por sus contemporáneos, solicitando su ayuda en casos de enfermedad o requiriendo su opinión en momentos conflictivos para el médico creyente (Alāl al-Dīn al-Suyūṭī).

Muhammad no rehuyó su responsabilidad y fue contestando a los que lo solicitaban de acuerdo con su exclusivo punto de vista, aunque respaldado algunas veces por los que él mismo denominaba *médicos de los árabes*. Una gran parte de esta medicina pertenece con todo derecho a las formas que denominamos *empírico-creenciales*, pero contiene otros aspectos más. Veámoslo: en estas tradiciones, se tratará de mostrar el poder de Dios recurriendo a determinadas concesiones hechas a los

hombres para que, en caso de enfermedad, pudiesen curarla. Lo harían, bien recitando una jaculatoria, bien consumiendo un determinado alimento o medicamento. Este es el caso, por ejemplo, de la miel, en la que, según Muḥammad, Dios había depositado toda una serie de virtudes curativas, merced a su inmensa misericordia. Este episodio está recogido por ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, un polígrafo granadino que vivió en el siglo IX y que también escribió sobre medicina (‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, 1992: 73):

Tomado de Abū Sa’īd al-Ḥudrī que un hombre dijo al Enviado de Dios —Dios lo bendiga y lo salve— mi hijo se queja de dolor de vientre.

Le contestó el Enviado de Dios —Dios lo bendiga y lo salve—: «Dale de beber miel».

Se marchó el hombre para regresar luego, diciendo: «Enviado de Dios, mi hijo se queja de dolor de vientre». Le contestó: «Dale de beber miel». Dijo el hombre: «Ya lo he hecho». Repuso el Enviado de Dios —Dios lo bendiga y lo salve—: «Lo acertado es beber miel; lo que falla es el vientre de tu hijo. Hay que beber miel, porque es un remedio de Dios».

Otra faceta de esta medicina está íntimamente relacionada con los procedimientos mágicos tradicionales. Así, encontraremos que Muḥammad admitía como correcto el uso del ensalmo para obtener la curación de determinadas enfermedades (‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, 1992: 117):

Tomado de Abū Umāma al-Bāhili, que el Enviado de Dios —Dios lo bendiga y lo salve— había dicho: «El ensalmo es útil, con el permiso de Dios, contra la lepra, la locura, la elefantiasis, la tos, las enfermedades del vientre, la fiebre y el mal aliento».

Un tercer aspecto está constituido por diversos saberes que estaban arraigados entre el pueblo árabe y que, aunque en principio no tenían nada que ver con la medicina del Profeta —sus supuestos son anteriores a la aparición del mismo— su sanción como buenos por Él los elevaría de categoría. Se trata, por ejemplo, del uso de las ventosas (‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, 1992: 47):

Tomado de Anas b. Malik, que el Enviado de Dios —Dios lo bendiga y lo salve— había dicho: «La noche de mi viaje no pasé al lado de ningún ángel que no me dijera: “Oh, Muḥammad, ordena a tu comunidad el uso de las ventosas”».

Y ahora nos podemos preguntar: ¿quién, de entre los médicos islámicos, y sobre todo a falta de algo mejor, desoiría las palabras de su profeta y osaría prescindir de los remedios indicados? Podemos adelantar que lo hicieron en la mayoría de ocasiones.

A partir del siglo IX, encontraremos que muchos de los saberes médicos circulantes no son los propios de la antigua tradición de los árabes, ni siquiera de la medicina del profeta, sino

que proceden de la medicina grecohelenística. En efecto y sorprendentemente, las obras de Hipócrates, Aristóteles y Galeno, de modo fundamental, y, en menor medida, las de los autores bizantinos, van a ser utilizadas a diario por los médicos árabes. Hemos hablado del fenómeno de la aculturación y, en este sentido, no podemos por menos que maravillarnos de que un médico, por ejemplo, en Bagdad, en el siglo X, se exprese sobre Aristóteles en términos tales que parece que acabara de recibir una lección de boca del sabio griego. Y es que se habían imbricado tanto en la cultura griega y helenística que diríase que los árabes son sus herederos más directos, aunque seamos conscientes de que les separan grandes diferencias de espacio, tiempo y, sobre todo, de la presencia de una cultura afín.

A lo largo de la Alta Edad Media (sobre todo los siglos VIII al XI), los libros médicos grecohelenísticos van a ser traducidos en Oriente a partir de la lengua griega o, en ocasiones, del siríaco, al que previamente habían sido pasados. Vemos que se despierta una auténtica «sed de conocimientos» sin precedentes, sin duda alentada por los dirigentes islámicos. Por otra parte, sabemos que, en otros lugares, como sucedió en al-Andalus, habían quedado rezagados algunos textos de autores latinos en manos de los cristianos, los denominados *mozárabes*, y que también serían traducidos al árabe. Si quisiésemos delimitar el espacio en el que se realizan dichas traducciones, habría que encuadrarlo en el amplio polígono que comprenden, en Oriente, al menos cuatro ciudades: Bagdad, Basora, Alejandría y Gundisapur; y, en al-Andalus, Córdoba, aunque no podemos estar seguros de que no se hiciesen en varios puntos más de la geografía hispana.

De una manera paulatina, comenzarán a aparecer libros médicos que unos son producto de las traducciones de las obras de Hipócrates y Galeno, fundamentalmente, y otros textos originales compuestos por los que, con toda razón, podemos denominar *primeros sabios islámicos*. Algunos de estos escritos fueron realizados por los propios traductores, como sucede con Ḥunayn ibn Iṣḥāq al-‘Ibādī, uno de los más conspicuos. Pero también los debemos a Ṭābib Ibn Qurra al-Ḥarrānī, Ibn Bah-tišū’, Yūḥannā ibn Māsawayh, etc.

La figura de Ḥunayn ibn Iṣḥāq, latinizado como Johannitius, resulta absolutamente paradigmática por ser el autor de una larga serie de traducciones. De él sabemos que era un cristiano nestoriano que nació en al-Hirah, en Irak, en 809, y murió en 873. Fue discípulo del médico cristiano Ġibrā’īl ibn Bahtišū’, y acudió a Bagdad a estudiar medicina con Yūḥannā ibn Māsawayh, el llamado Juan Mesué de los latinos. También aprendió el griego en Alejandría y, al regresar a Bagdad, hacia el 826, conocía a la perfección las obras de Hipócrates y Galeno. Según parece, el califa abasí al-Ma’mūn (Abū al-Abbās ‘Abd Allāh ibn al-Rašid) lo puso a cargo de la Casa de la Sabiduría, una institución donde se traducían las obras griegas para ponerlas a disposición de los estudiosos que lo deseasen. También viajó por diversos países con el encargo de buscar cuantos libros de medicina pudiese reunir. Tradujo la casi totalidad de obras de Hipócrates y Galeno, y él mismo compuso varias, dedicadas a glosar todo lo aprendido. Entre ellas destacan su compendio sobre la teoría humoral, basado en el *Artem parvam* de Galeno,

y que fue traducido más tarde al latín como *Isagoge Johannotii* (Ullmann, 1970: 117-18).

En al-Andalus se trabajó sobre *La materia médica*, obra de Pedacio Dioscórides, médico en tiempos del emperador Nerón. Esta obra constituyó uno de los textos compuestos en la Antigüedad con más proyección posterior, llegando su impronta médica hasta la Ilustración. La traducción o, quizás mejor, la adaptación de esta obra —previamente ya se había traducido al árabe en Oriente— se realizó en Córdoba y se hizo a partir de un manuscrito en griego, ilustrado, enviado como regalo al recién nombrado califa de Córdoba ‘Abd al-Rahmān III (+ 961) por parte del basileo de Bizancio, Constantino VII Porfirogéneta. Participaron en dicha tarea el médico e historiador Sulaymān Ibn Ḥassān, más conocido como Ibn Ḡulḡul, un converso; Ḥasdāy ben Šaprūt, médico judío, y el monje Nikolas, llegado expresamente desde Constantinopla con el fin de facilitar la interpretación del texto.

Y ¿quiénes fueron los traductores que realizaron tamañas proezas? En principio, podríamos pensar que todos fueron estudiantes de medicina, o incluso médicos ya, que deseaban completar su formación adentrándose en un mundo constituido por saberes que, hasta el momento, les eran desconocidos. Evidentemente, debían dominar el griego o, en su caso, el siríaco, lo cual limitaba el número de personas que podrían hacerlo. Y también era preciso conocer bien el árabe, sin lo cual la traducción correcta sería del todo imposible. Lo harán bien aunque, en ocasiones, tengan que limitarse a transcribir en árabe la palabra griega cuando no conozcan de modo exacto su equivalencia. Conozcamos su visión inicial sobre los nuevos saberes. Podemos recurrir, de nuevo, a ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, quien entre tanto había viajado a Oriente y se había imbuido en unas desconocidas directrices (‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, 1992: 84):

Los elementos naturales del cuerpo, que son los que lo sustentan, son cuatro: la sangre, la flema, la bilis roja (sic)<sup>1</sup> y la bilis negra. Participan de las características de calor, frío, humedad y sequedad. La sangre es caliente, húmeda y dulce; la flema es fría, húmeda y salada; la bilis roja es caliente seca y amarga; la bilis negra, fría, seca y ácida.

Esta nueva forma de entender la medicina suponía, además, una importante ventaja añadida, y era que el médico podría —es más, debería— ir conociendo paso a paso la realidad del paciente que tenía delante, utilizando tan solo el esfuerzo de sus sentidos para poder apreciarla y compararla con los conocimientos adquiridos. Con este planteamiento ya no tendría excusas para justificar la mayor o menor ignorancia sobre el tema, basándose en lo que se sostenía hasta el momento, como era que todo resultaba insondable porque los oscuros designios de la Providencia obraban siempre de una forma caprichosa, contra lo que, de ningún modo, los sabios podrían luchar.

Estamos seguros de que los médicos árabes, como antes les había sucedido a los griegos, sentirían una cierta sensación de alivio al darse cuenta de que, de ahora en adelante, no precisarían la ayuda de los poderes sobrenaturales para resolver pro-

blemas médicos, acudiendo a las creencias, en formas de magia, o bien recurriendo a las propiedades de algunas cosas, unas propiedades conferidas por un ser superior que se apiadaba de los débiles mortales. La naturaleza no puede ser ya objeto de ninguna otra apreciación, basándose en el mito o la creencia, y solo será válida la orientación racional o científica. Al menos de forma teórica. ¿Quiere esto decir, en un sentido estricto, que los médicos de este tiempo habrían ya prescindido de la idea de un Dios que gobernase el mundo? En absoluto, no podría haber sido así durante la Edad Media entre los médicos islámicos, cristianos o judíos. Dios estará presente en todas sus actuaciones, por supuesto, pero solo como último responsable, y es el sanador quien deberá actuar responsablemente siguiendo sus propios conocimientos.

### 3. Bases de la medicina y cirugía árabes: tradición heredada, empirismo y creencias

Como norma general, deberemos decir que toda la medicina medieval, en cualquier ámbito que consideremos, fue una imbricación de formas creenciales y racionales, aunque, sin duda, queremos pensar que abundaron más las segundas. A modo de ejemplo, no fue nada infrecuente que, tras unas explicaciones fisiológicas y patológicas de tipo racional y un diagnóstico correctamente realizado a un paciente —acudiendo a evidenciar sus signos y síntomas— se explicase la posible evolución de la enfermedad recurriendo a determinadas influencias ejercidas por los astros. En este sentido, conocemos que cada signo del Zodiaco tenía una zona de influencia sobre el cuerpo humano, o que, a la hora del tratamiento de un problema médico, se aconsejase recurrir a la magia, usada de forma conjunta con una serie de medicamentos compuestos. En relación con lo indicado, sabemos que tenían un especial interés los horóscopos, que eran levantados en el momento del nacimiento del nuevo ser y que parece ser regirían su actuación a lo largo de toda su vida. Claro que esto se solía hacer tan solo con la descendencia de algunos personajes más o menos relevantes<sup>2</sup>.

Veamos ahora a qué nos referimos cuando hablamos de medicina racional. El complejo y abigarrado mundo de los saberes médicos que calificamos de esta manera están encuadrados dentro de un conjunto denominado *galenismo*. Como es conocido, Galeno (129-210/216) fue un médico griego nacido en Pérgamo (Asia Menor) que ejerció su actividad durante mucho tiempo en la Roma de los césares, donde alcanzó un enorme y bien ganado prestigio, y también fue el origen, entre otras cosas, de una doctrina médica que perduraría durante muchos siglos. Por medio de sus escritos, redactados en griego —el lenguaje científico de esa época—, Galeno consiguió establecer una síntesis médica de carácter general basada fundamentalmente en la tradición hipocrática y también en su propia y amplia experiencia. Eso y las obras de muchos autores que comentaron más tarde su obra constituyen la base del *galenismo médico*. Se lo proporcionó el racionalismo de Aristóteles, algo que también dejaría una gran impronta en el pensamiento de los médicos, y aún de los filósofos, de los siglos posteriores.

Según recogemos de García Ballester, el galenismo fue un sistema muy complejo, generado y desarrollado de una forma lenta a lo largo de muchísimos siglos, pues abarcará, sin apenas críticas, desde el siglo III al XVI. Fue elaborado tanto por filósofos como por médicos, que lo completaron y dotaron de una amplia base doctrinal y de una sólida estructura de carácter científico que precisó, asimismo, de una terminología propia (García Ballester, 1972). Precisamente sería al final de la Edad Media cuando alcanzase su máximo grado de elaboración, al que contribuyeron no poco las nacientes universidades del Occidente latino (García Ballester, 2002). Antes, los escritores medievales de cualquier procedencia —árabe, latina, o hebrea— confirmaron, retocaron o cuestionaron, cada uno en su caso y según sus conocimientos, las primitivas doctrinas galénicas, contribuyendo de este modo a la pervivencia secular del fenómeno.

La enorme autoridad de Galeno hizo que sus escritos fueran considerados como canónicos por la mayoría de los sabios medievales —es decir, depositarios de una doctrina incuestionable— e hizo que el peso de sus enseñanzas se impusiese de forma generalizada en cualquier ámbito científico-médico. Es más, aunque lo que Galeno propugnase en su tiempo fuera posible que, a ojos de los autores medievales, contuviese algunos errores, puesto que su obra era ingente, resultaría del todo imposible que se procediese a desmontar el sistema. Primero porque estaba muy bien urdido y dejaba pocos resquicios para poder hacerlo; y segundo, porque no estaban en condiciones de proponer nada mejor con lo que sustituir sus asertos. Describimos a continuación algunos de los conceptos fundamentales que aparecerán repetidamente en las obras médicas árabes. Proceden del mundo griego y helenístico, en su mayoría, como ya se ha dicho:

La anatomía humana, en realidad, es una anatomofisiología de carácter ideal, puesto que está diseñada para justificar que todo el organismo funcione de la manera más conveniente. Pero esta idealización no siempre se atiene a la realidad: si observamos los dibujos anatómicos que poseemos, vemos que son una muestra del escaso desarrollo de la anatomía entre los árabes. La osteología, cuya verificación era accesible —en cualquier levantamiento de una tumba podrían encontrarse esqueletos para ser estudiados—, no hubiera debido, en principio, presentar mayores problemas. Sin embargo, no fue así; podemos decir que los médicos árabes incurren en casi los mismos errores que Galeno. Así, se venía admitiendo que el cráneo y la cara tienen veintitrés huesos, o que el esternón estaba formado por siete huesos. También encontramos descritos ocho pares craneales, pero en realidad son doce, aunque es cierto que por entonces era difícil su localización (Abū-l-Walīd Ibn Rušd, 2003: 48 y 54). En cuanto a la miología —el estudio de los músculos— resulta también bastante discutible. Hacerlo correctamente exigiría la disección habitual de las partes blandas del cadáver para ver dónde estaban las inserciones de cada uno de los músculos, el recorrido de los tendones que los fijaban, y dilucidar, por tanto, las funciones que tenían encomendadas.

Pero las disecciones debían de ser muy raras, y tenemos el testimonio de Avenzoar, uno de los más conspicuos clínicos an-

dalusíes, quien indica, en su muy completo texto titulado *Kitāb al-Taysīr*, que no realizaba disecciones porque le resultaba muy desagradable la visión de las operaciones sobre cuerpos humanos (Abū Marwān 'Abd al-Malik Ibn Zuhr, 1983: 70). Y así creemos sucedería con otros muchos sabios árabes. Lo propio ocurre con la esplacnología —o sea, el estudio de las vísceras—, que resulta muy confusa, tanto o más de como sucede en Galeno, que no parece que hubiese disecado seres humanos, sino, casi siempre, monos. En todos los tratados árabes, los grandes errores anatómicos permanecerían, ya que seguirán al pie de la letra las descripciones de su modelo. Y lo mismo sucederá más tarde en la medicina escolástica, la practicada en la Europa cristiana.

En el campo de la fisiología, el galenismo se fundamentaba, de inicio, en la presencia, tanto en el hombre como en todo lo que le rodeaba, de las cuatro cualidades acuñadas siglos antes por los filósofos presocráticos. Estas eran el reflejo de los cuatro elementos que mostraba la naturaleza: la frialdad, que correspondía a la tierra; el calor, al fuego; la humedad, al agua, y la sequedad, al aire. La combinación de las cualidades se incardinaba en los cuatro humores que, según se afirmaba, eran los íntimos componentes del cuerpo humano: la sangre, caliente y húmeda; bilis amarilla, caliente y seca; bilis negra, fría y seca, y flema, fría y húmeda. Según se afirmaba en este sistema, por las venas se movía la sangre y por las arterias iban el calor innato y el espíritu vital, tal como habían aprendido en los textos antiguos. Por los nervios, siempre de naturaleza fría, circulaba un fluido adecuado capaz de recoger sensaciones y posibilitar las acciones motoras.

La distribución de los nervios resultaba altamente caprichosa, buscando en su recorrido, sobre todo, una clara utilidad práctica. En este sentido, se afirmaba que existía una gran cantidad de nervios que comunicaban el estómago con el cerebro y que el corazón era el centro de todos los nervios. Tampoco esto lo rebatieron los médicos árabes, pese a que es erróneo. El corazón, además, se tenía por el reservorio del calor innato, por lo que en su interior se alcanzaba una gran temperatura y tenía una vaga función impulsora de la sangre. En general, era considerado como el centro de las sensaciones, aunque también se especulaba por algunos autores que podría serlo el cerebro. Este era el origen de las sensaciones, del pensamiento, de la memoria y de la imaginación. Recoger el *pneuma* procedente del exterior por medio de los pulmones era del todo imprescindible para la vida, y en estos también recaía como función el regular el calor del cuerpo, usando para ello la aspiración del aire frío. El estómago y los intestinos contribuían a la economía humana transformando el alimento en quilo. El hígado era el formador de la sangre, a partir del quilo, y se consideraba un órgano noble, al igual que los anteriormente mencionados. No así el bazo, que era el reservorio de la bilis negra, la causante de múltiples enfermedades. El útero en las mujeres y los testículos del hombre eran los encargados de la reproducción. Y los riñones servían para eliminar los residuos de la tercera digestión. Sobre la unidad elemental de la materia, adquiriría especial importancia el concepto de parte: existían partes similares y partes disimilares o instrumentales. Las primeras eran los componentes del músculo, el hueso, el cartílago, etc. En ellas, una parte del todo era,

en sí, semejante al todo. Las segundas eran unidades estructurales que poseían una funcionalidad propia: la cabeza, el brazo, la pierna o los genitales. Y, en este caso, una zona del miembro inferior, por ejemplo, el tobillo, ciertamente no es igual al miembro completo.

En cuanto a la fisiología general, todo en el organismo tenía una función finalista, pues, como se afirmaba, simplemente no podía ser de otra forma. «Es así porque así debe ser, porque la naturaleza no hace nada en vano». Dirigiendo las funciones, nos encontramos con tres fuerzas: *vegetativa*, *vital* y *animal*. La *vegetativa* se encargaba de regir una serie de funciones, como eran las digestiones. La *vital* mandaba sobre el intercambio del *pneuma* exterior con el interior del organismo y, en cuanto a la *animal*, se suponía que se ocupaba de determinadas actividades, como era la locomoción.

Unas de las funciones más importantes eran las denominadas *digestiones*, que eran tres o incluso cuatro, según se considerara. La primera, cuyo resultado final era el quilo, se producía en el estómago y los intestinos a partir de los alimentos; la segunda se verificaba en el hígado, que era donde se elaboraba la sangre a partir del quilo. Esta se distribuía por todos los órganos

mediante las venas; servía para vivificarlos y dar lugar a la materia que los constituía. A esto último es lo que se denominaba *la tercera digestión*. Los residuos de esta digestión se excretaban del cuerpo a través del sudor o de la orina. Y procedían de la primera digestión las heces, cuya obstrucción en su salida producía *opilación* en el organismo, de muy graves consecuencias para el paciente. Una inconstante cuarta digestión se produciría en el cerebro, dando lugar al pensamiento.

Del mismo modo, era muy importante tener en cuenta la existencia de unas potencias o virtudes, que estarían encargadas de los movimientos involuntarios: la virtud *atractiva*, la *expulsiva*, la *retentiva*, la *madurativa*, etc., que tenían a su cargo dichas tareas. Igualmente, había otras fuerzas encargadas de funciones más específicas, como eran la virtud *digestiva*, la *nutritiva*, la *formadora*, etc. La ausencia o disminución de estas fuerzas eran de seguro unas posibles productoras de enfermedad. Todas estas virtudes se habían construido *ad hoc* para cada caso. Había, asimismo, otros dos conceptos básicos sobre los que descansaba una gran parte de la fisiología galénica: el *calor innato* y la *humiditas radicalis*. Ambos elementos se adquirían de forma natural en el momento del nacimiento, pero disminuían





con las enfermedades o, simplemente, con el transcurso de la vida, y se recuperaban, en parte, con las actividades de la vida diaria, como eran la ingestión de los alimentos, las bebidas, la práctica del ejercicio, el reposo, etc. El hecho de reducirse de forma paulatina las llevaba al mínimo en la época de la vejez, y cesaba con la muerte del individuo por la completa pérdida de calor y la desecación orgánica. El calor, fundamentalmente, era imprescindible para realizar las funciones de las digestiones, producción de los humores y nutrición, entre otras. La *humiditas* regía otras múltiples funciones como, por ejemplo, la menstruación en las mujeres.

Existían también una serie de *pneumas* o espíritus imprescindibles para realizar las diversas funciones: el espíritu *natural*, con sede en el hígado; el *vital*, que asentaba en el corazón, y el *animal*, que se encontraba en el cerebro. Todos ellos contribuían a que el ser humano respirara, pensara, procreara, etc. Siempre estaba presente la directriz finalista —ya ha sido mencionada—, cuyo origen fue aristotélico, por la que todo debía funcionar de una manera acorde, pues, en caso contrario, aparecería de seguro la disfunción, lo que es tanto como decir la enfermedad.

En otro orden de cosas, encuadradas en lo que hoy consideramos patología general, había una serie de cuestiones importantes. Entre ellas, el concepto de *equilibrio*. El orden natural era lo bueno, y el desorden orgánico, lo malo. El *desequilibrio* podría afectar a la complexión, a la composición de los órganos o producir alguna disociación en el cuerpo. Si la naturaleza del paciente se veía afectada por una o varias causas, estas le conducirían a un grave desorden orgánico, seguido de la alteración de los humores; entonces se produciría la pérdida del mencionado equilibrio y aparecería la enfermedad. Por ello, era muy importante el concepto del justo medio aristotélico; por ejemplo: mucho ejercicio cansaba y ninguno debilitaba.

Había enfermedades que se suponía eran producidas por la presencia de un humor nocivo en una parte de la anatomía humana, a la que afectaría de forma grave; por ejemplo, en el estómago, aunque tendría algunas repercusiones en el resto del organismo. También pudiera tratarse de una nociva mezcla de humores, y lo mismo podría generarse por un acúmulo excesivo de uno o varios humores, aunque estos no estuviesen alterados. Podría producirse el mal, especialmente, si se tratase de humores fríos o calientes que actuasen sobre lechos establecidos como contrarios. Así, la presencia del humor atrabiliario o de bilis negra —frío y seco— en el cerebro —que ya de por sí se consideraba muy frío— causaría alteraciones importantes. Y, según las doctrinas médicas al uso, habría que contar siempre con la presencia de los llamados *temperamentos*, asimismo conocidos como *complexiones*, que eran cinco. Determinados hombres y mujeres podían tener un temperamento equilibrado, sobre todo las personas de noble cuna. O bien este podría ser caliente y húmedo, dado que, en el mismo, predominaba el humor sangre, y se hablaba entonces de un temperamento sanguíneo. O caliente y seco, como sucedía con la bilis amarilla, dando lugar a un temperamento bilioso. Frío y húmedo como la flema: un temperamento flemático. Y, por último, frío y seco como la bilis negra, que correspondería a un temperamento atrabiliario o

melancólico. En el curso de la enfermedad podían generarse, así mismo, unos vapores nocivos que se distribuirían por el cuerpo produciendo hinchazón, agobio o molestias varias, como eran los dolores difusos que se enseñoreaban en el organismo. También se solían producir obstrucciones, que impedían que los órganos desempeñaran su cometido adecuadamente o que se realizasen cualquiera de las tres digestiones indicadas. La aparición de la peligrosa *plétora* estaba en relación con todo ello.

Los distintos humores, y aún más la complexión del individuo, así como el conjunto de cualidades del mismo, sus *pneumas*, etc., formaban parte de las denominadas *cosas naturales*, otro importante concepto galénico. A la vez, existían las *cosas preternaturales*, que eran las que producían el desequilibrio o, a la vez, eran una muestra del mismo. Entre ellas, estaban las causas de la enfermedad, divididas en internas y externas. Así, si nos referimos a las primeras, estaba la mala constitución, que normalmente era la causa de alteración de los humores; y, entre las segundas, estaban los elementos climáticos adversos, realizar poco ejercicio, la alimentación inadecuada, etc. Sobre la mayoría de estas causas podía actuar el médico, evacuando el humor alterado mediante la sangría o combatiendo la frialdad ambiental trasladando la residencia del paciente o, si esto no era posible, utilizando alimentos o medicamentos de naturaleza caliente.

Por último, también eran importantes las llamadas *seis cosas no naturales* o *necesarias*. Estas no formaban parte propiamente del paciente, pero se relacionaban con él, y cuyo uso inadecuado podría también ser una *causa* de enfermedad. Eran el aire y el ambiente, la comida y la bebida, el trabajo y el descanso, el sueño y la vigilia, las secreciones y las excreciones y, de modo impar, los movimientos del ánimo. Estas mismas *cosas*, manejadas hábilmente por los médicos, servirían para conservar la salud de sus pacientes. Y, si acaso aparecía la enfermedad, podrían ser, del mismo modo, utilizadas como remedios curativos (Laín Entralgo, 1982).

Sobre esto último, debemos decir que un aspecto constante de la medicina medieval fue la preocupación de los médicos por la conservación de la salud, es decir, evitar que el paciente enfermara, al menos hasta llegar a la vejez. Para ello, construyeron pequeños tratados, de ordinario, tendentes a analizar las características del sujeto y su entorno: temperamento, edad, clima, alimentación, etc., a fin de elaborar un específico régimen de vida, es decir, aquello que el paciente podía hacer o dejar de hacer durante las veinticuatro horas del día. Como es previsible, este régimen de vida «a la carta» estaba solo a disposición de las clases privilegiadas, cuyos individuos eran los únicos que podrían seguir al detalle unas complicadas reglas. En él, figuraban las ya citadas *seis cosas necesarias*, mediante las cuales el médico podría modificar el ambiente, establecer unas normas sobre la comida y la bebida, regular el sueño y la vigilia, etc.

Naturalmente, cada uno de estos elementos era preciso contrastarlos con la estación del año en la que se vivía, pues se suponía que todas tenían sus características propias de humedad, sequedad, calor o frialdad. A modo de ejemplo, durante el invierno, frío y seco, los ancianos, que tenían por definición unas naturalezas frías y secas, debían ser vigilados en extremo, pues

las posibilidades de enfermar en este tiempo se exacerbaban. Para ello, se les recomendaba el baño diario con agua caliente, lo que les comunicaba dos elementos de los que andaban escasos, el calor y la humedad.

En un sentido estricto, los modos de enfermar, como ya se ha apuntado, se podrían agrupar de esta manera: afectación de la complejión, afectación de las funciones de un órgano y solución de continuidad. En la primera, el problema se originaba por el exceso de calor o frialdad, sequedad o humedad, en un determinado órgano; en la segunda, una alteración de cualquier tipo, por ejemplo, la obesidad, que impedía su recto funcionamiento orgánico, y en la tercera encontramos las heridas, las fracturas, las luxaciones, etc. Ampliando lo ya dicho, en la aparición de las enfermedades jugaban también otros elementos. Por ejemplo, había *causas internas* o *predispositivas* —las distintas complejiones— que favorecían la aparición de las enfermedades. Si el paciente tenía una complejión tendente a la frialdad, era muy posible que contrajese una enfermedad como la melancolía, que estaba producida por el exceso de bilis negra, igualmente fría. Como *causas externas* o *coadyuvantes*, que actuaban sobre las internas, potenciándolas y favoreciendo la aparición de la enfermedad, consideraban la estación del año en la que vivía el paciente y el ambiente que le rodeaba. El calor del verano podría facilitar la aparición de alguna clase de fiebre —todas ellas eran de naturaleza caliente— especialmente en un paciente sanguíneo, en el que primaba la sangre, caliente y húmeda. Otro elemento importante en el transcurso de la enfermedad era el concepto de *crisis*. Se trataba de establecer el momento crucial en el que la enfermedad daría un giro, bien fuera para ir a mejor y propiciar la curación, bien para conducir a la cronicidad o a la muerte del sujeto. Las señales de la aparición de la crisis debían ser valoradas con suma atención, pues de ello dependía el pronóstico favorable o funesto sobre el final de la misma. Para ello, se utilizaba la doctrina de los días críticos, de origen hipocrático, que eran distintos para cada enfermedad.

La patología especial, es decir, el estudio de enfermedades concretas, se basaba en el principio de que todas ellas constituían unas entidades autónomas. Había, pues, enfermedades, pero no enfermos en sentido estricto. Cada órgano, por ejemplo, el estómago, podía verse afectado por una inflamación, debido a la presencia de un humor pernicioso en él, pero también podía ser presa de un tumor o de un cáncer, cuyas consecuencias serían del todo diferentes. Capítulo aparte merecían las fiebres, consideradas como elementos con una acción arbitraria sin aparente relación con otros signos o síntomas de una determinada enfermedad. Las había efímeras o de un día, tercianas, cuartanas, etc., según los días en los que se producía el pico febril. Así mismo, podían deberse a un solo humor, como la fiebre flemática o la fiebre biliosa, aunque también había otras en las que se entremezclaban varios humores. Esto último complicaba mucho su diagnóstico y hacía más problemática su curación.

En cuanto a las bases de la terapéutica —en suma, el momento supremo en el proceso de tratar al enfermo—, el médico comenzaba el tratamiento ajustando el día a día de la vida del paciente. Para ello, podía modificar el lugar de residencia o, por lo menos, cambiar la ventilación de su vivienda. Luego le mandaba reposo o le aconsejaba frecuentar ciertas compañías que estimularían su ánimo. Se seguía, casi invariablemente, el empleo de la sangría, que en los casos urgentes era lo inmediato, intentando eliminar los humores alterados, y se complementaba todo con la dieta absoluta o con el uso de determinados alimentos-medicamentos. También se recurría a los baños. Si esto no era suficiente, se acudía bien al empleo de fármacos —simples o compuestos— o, si la ocasión lo requería, a la cirugía.

Para conseguir la curación de una enfermedad aguda o, al menos, favorecer el paso a su cronicación o, en el caso más desfavorable, evitar la aparición inmediata de otra enfermedad distinta, la naturaleza del paciente ponía en marcha un proceso de *cocción*, cuya finalidad era modificar las características de la misma. El médico empleaba para ello el principio de *contraria contrariis curantur*, es decir, 'la curación usando los contrarios': frío contra calor, lo húmedo en contra de lo seco, etc. En muchas menos ocasiones utilizaba la fórmula *simila similibus curantur*, o sea, 'lo igual que cura a lo igual'.

Un concepto muy importante, especialmente en terapéutica, era el de *justo medio*. Procedente del mundo aristotélico, haría fortuna en la medicina antigua y también en la medieval. Según este principio, la virtud se encuentra siempre en el centro: ni se debía usar un remedio tan sutil que no hiciese apenas efecto ni tampoco uno tan drástico que pudiese poner en riesgo la vida del paciente. A modo de ejemplo: si se usaba un alimento con fines curativos, lo más probable es

que no alterase nada la naturaleza del enfermo y, por tanto, no fuera demasiado útil; pero, si lo que se empleaba era un medicamento mineral y, por tanto, cercano al veneno, se producía una gran alteración que podría modificar la naturaleza del paciente de tal modo que el resultado fuera la muerte.

Existía un claro procedimiento universal, la sangría, que se utilizaba bien de un modo preventivo para evitar el acúmulo estacional de un humor, en general sangre, y que debía realizarse en determinadas épocas, sobre todo en la primavera, pero, más habitualmente, tendría una finalidad curativa una vez que aparecía la enfermedad, eliminando un humor que se hubiese corrompido o que estuviese a punto de desbordarse. Esta se podía hacer, bien punzando una vena y dejando salir la sangre durante un breve periodo de tiempo, bien colocando al paciente las llamadas *ventosas con escarificación*, que también eliminaban una cierta cantidad de sangre.

En la terapéutica medicamentosa había un hecho importante a considerar, y era la existencia de unas normas de actuación muy definidas. Lo que curaba era, por supuesto, la propia naturaleza del paciente, por lo que el médico tan solo contribuía a ello con sus disposiciones más o menos acertadas. Los fármacos utilizados en modo alguno estaban elegidos al azar, sino que

### El médico comenzaba el tratamiento ajustando el día a día de la vida del paciente

precisaban reunir unas ciertas condiciones por las cuales, precisamente, eran los elegidos, y serán utilizados, bebidos o ingeridos las más de las veces, aunque también en ocasiones se usarán como fomentos, enemas o supositorios, dependiendo del caso. Se trataba, según se ha indicado en principio, de oponer las cualidades: lo frío se combatía con un fármaco de naturaleza caliente, lo mismo que una humedad excesiva de la naturaleza del paciente, con una droga de una sequedad extrema. Pero esto, en apariencia sencillo, se complicaría mucho con la aparición de la denominada *doctrina de los grados*, de origen galénico, que fue confirmada y estructurada en el mundo islámico por Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī de forma muy temprana, ya en el siglo IX (Ullmann, 1970: 301). Según esta teoría, una enfermedad con un grado tercero de calor y sequedad, por ejemplo, una determinada fiebre, debía contrarrestarse con leche de cabra, dado que esta poseía un grado tres de frialdad y humedad, y así en todos los casos. Ni que decir tiene que los grados, tanto los de la enfermedad como los del medicamento adecuado, eran tan solo producto de la especulación. Claro que esto era solo el principio de la cuestión. El tratamiento se hacía más difícil, en gran medida cuando, en vez de simples, se utilizasen los medicamentos compuestos, que solía ser la forma de empleo más habitual, pero los diversos elementos podrían potenciar o, por el contrario, contrarrestar las cualidades del resto, lo que sin duda hacía complicado aún más cualquier intento de cálculo.

En relación con todo lo indicado, el médico también debía considerar la edad y el sexo de su paciente a la hora de la prescripción farmacológica. En líneas generales, los niños tenían una naturaleza húmeda y caliente; los jóvenes, seca y caliente; los hombres maduros, fría y húmeda, y los ancianos, fría y seca. Tratar a un anciano con un medicamento seco y frío era condenarle de antemano, pues con ello se aumentarían en su cuerpo dos condiciones en sí nocivas: la falta de humedad y de calor. En cuanto a las mujeres, debemos decir que, en los textos médicos, hay sobre ellas un vacío importante, pues apenas cuenta su existencia, salvo en los temas de embarazo, parto, lactancia y poco más. De todos modos, habría que considerar que su naturaleza era siempre más fría y húmeda que la del hombre, a cualquier edad.

Como un recurso final, agotadas las posibilidades dietéticas y farmacológicas, se podía acudir a la cirugía. El médico árabe, como habían hecho muchos de sus antecesores en el tiempo, sobre todo a partir de Galeno de Pérgamo, consideraría siempre el uso de la cirugía como el auténtico fracaso de la medicina, y esto estaría también apoyado por el tradicional y, por otra parte, lógico, rechazo de los pacientes a ser intervenidos. Los médicos, salvo en el caso de Abulcasis, se empeñarán en tratar farmacológicamente todos los problemas, aun en el caso de los que hoy sabemos que solo tenían una solución quirúrgica. También es posible que tuviesen presente que la tradicional escasa formación de los cirujanos hacía peligrosa cualquier intervención por los riesgos de hemorragia, dolor e infección, factores que han acompañado a la práctica quirúrgica hasta fechas no muy lejanas a las actuales.

No se puede responsabilizar a los médicos árabes de todo lo que antecede sobre el tratamiento, pues procede, casi en exclu-

siva, del sistema galénico, y los árabes solo siguieron sus directrices. De hecho, no hay innovaciones de interés en este campo, salvo, quizás, lo que atañe a la doctrina de los grados, que fue desarrollada por al-Kindī. Pensamos que, en la continuidad del sistema, absolutamente ideal, que no corresponde a la realidad, inicialmente elaborada y posteriormente consentida por los sabios que se fueron sucediendo a lo largo de la historia, podríamos ver un tanto de ingenuidad. Leyendo los textos, los árabes en primer lugar, parece que todo está claro, y resulta que no es así. Pero es el caso que no podían conocer la exacta realidad del hombre porque sabemos que ni ha sido tarea fácil a lo largo del tiempo ni tenían medios para ello. Podemos pensar que se empeñaron en constituir una realidad paralela, difícilmente creíble, que defenderán a ultranza todos ellos. Prefirieron seguir manteniendo un soberbio castillo de naipes fisiológico, patológico y terapéutico sobre el que muchísimas generaciones de médicos intentarían imbricar de algún modo sus experiencias personales. De todos modos, en su defensa debemos esgrimir que les obligaba el criterio de autoridad. Al final, casi nada de lo que habían establecido con tanto esfuerzo resistió la más mínima crítica cuando se aplicaron sobre el galenismo los elementos propios de la ciencia positiva; pero para ello deberían de pasar aún varios siglos.

#### 4. Los grandes tratados: Oriente y Occidente. Principales aportaciones

Comenzaremos diciendo que una gran parte de la ciencia medieval y, por ende, la medicina árabe, por encima de cualquier otra consideración, se basaba de forma casi exclusiva en el estudio y desarrollo de los libros que les habían ido legando sus antecesores. Los sabios árabes los sintetizarán o glosarán, según convenga al caso, pero debemos decir, en cambio, que son escasas sus aportaciones. Como decimos, el peso de los escritos, tanto en la enseñanza de neófitos como en el propio ejercicio de la medicina, será a todas luces definitivo, y esto tendrá unas importantes consecuencias. El hecho de estar ya codificados y estructurados los saberes en los libros clásicos que les llegaban, y ausentes en la mayoría de ellos de referencias de tipo religioso, permitió a los sanadores árabes contar con un bagaje muy sustancioso, pese a estar compuestos por miembros de unas culturas muy distintas y con supuestos teóricos bastante alejados a los suyos. Y es lo que sucederá con la cultura árabe o islámica en general, cuya relación con la griega o helenística era, taxativamente, ninguna. Y lo mismo se puede decir de la bizantina.

Pero el excesivo y definitivo peso de la autoridad de los que compusieron los textos en cuestión hizo que todos los médicos árabes se sometieran al sistema, sin apenas crítica, y ello limitará de una forma extraordinaria la capacidad de observar y, quizás, de hacer aportaciones, naturalmente, siempre dentro de sus posibilidades. En realidad, lo que a primera vista podemos pensar es que, por una parte, no tenían suficientes medios científicos como para hacer cambios y, por otra, eran conscientes de que cualquier alteración importante de lo esta-

blecido podría suponer el derrumbamiento de todo el edificio conceptual, por muy sólido que pareciera cimentado, sin el cual se verían totalmente imposibilitados de continuar con sus tareas médicas.

Sin embargo, esta gran fidelidad a los maestros no les hará sentirse obligados a dejar constancia fehaciente de de quién procede aquello que estaban comentando citándolo de manera explícita, como sería lo más natural. Es cierto que, en ocasiones, algunos escritores médicos lo harán así, sobre todo cuando se trate de los más grandes entre todos ellos, como Hipócrates, Aristóteles o Galeno. No obstante, otros, muchos más. Sobre todo si se trata de algunos contemporáneos, parece que no les merecieron el mismo crédito y no refirieron adecuadamente de quién se trataba. Y así es frecuente encontrar algo como: «Se afirma que...» o «Algunos médicos opinan que...», y lo harán casi siempre con un doble objetivo: para hacer recaer en otros la responsabilidad de lo que se está exponiendo, sobre todo si el aserto no es del completo agrado del que lo realiza, o, de un modo más frecuente, para utilizar la autoridad del maestro como salvaguarda de afirmaciones propias, más o menos discutibles, evitando con ello la inclusión en los textos de innecesarias y a veces muy complicadas razones que no siempre estaban en disposición de poder ofrecer de un modo satisfactorio.

Durante más de cinco siglos, varios cientos de sabios árabes compusieron millares de escritos. Muchos textos resultan más o menos originales, dentro de un orden; pero otros son simples traducciones o comentarios tanto de obras clásicas como de las ya propias de los médicos árabes. Abordaron todos los temas y, con los recursos de su tiempo, escasos, ampliaron de alguna manera los conocimientos recibidos. Ningún campo les fue del todo ajeno. En general, se ocuparon de forma monográfica de algunas enfermedades y también de los recursos terapéuticos que tenían a su alcance, fundamentalmente de tipo farmacológico. No faltaron los llamados *recetarios*, en los que se ofrecían una serie de medicamentos compuestos y, a continuación, aquellos problemas que solucionaban.

A nuestro parecer, la gran aportación de algunos sabios —los que conocemos como principales— fue que confeccionaran unos grandes tratados en los que pretendieron compilar todo el saber médico del momento. Esto simplificó mucho la tarea de los médicos posteriores, que podían diagnosticar y tratar al paciente sin tener que consultar varios escritos, como se venía haciendo. Y, con ser esto muy importante, creemos que lo fue aún más si consideramos el tema de la enseñanza. En efecto, como veremos más adelante, y dado que esta se hacía generalmente en torno a un texto explicado por el maestro, es razonable que sería mejor cuanto más completo y mejor estructurado estuviese. Esto no fue privativo de la docencia en el mundo árabe; en el latino, cuando aparezcan las universidades, un libro traducido del árabe, el *Canon medicinae* de Avicena, constituirá en sí mismo toda una disciplina. Y de que el *Kitāb al-qānūn fī l-ṭibb* estaba destinado a la enseñanza por su autor nos da idea que hiciese una versión resumida y en verso, la *Urğūza fī l-ṭibb* o *Poema de la medicina*, para que fuese mejor retenida por los estudiantes, que debían aprender los textos de memoria.

Aunque algunas de estas grandes obras aparentemente pu-

dieran no tener como objetivo final la enseñanza —se entiende que estaban concebidas, en principio, para velar por la salud de importantes personajes, precisamente aquellos a los que se las dedicaron sus autores—, no nos engañemos, en todo tiempo ha existido la vanidad científica, por la cual todos quieren pasar a la posteridad como sabios. Por ello, cuando los escribían, es posible que tuviesen *in mente* que era mucho más importante que su libro sirviera para mejorar la salud de una multitud de pacientes —y así sería reconocido durante mucho tiempo— que cuidar la vida de uno solo, por importante que fuera<sup>3</sup>.

Tras un diversificado inicio, los escritores orientales de obras médicas se localizarían en un amplio territorio que, en su tiempo, fue Siria, Irak y Persia. En este ámbito, nos referiremos solo a tres máximas figuras: Haly Abbas, Rhaces y Avicena. Y en la zona occidental, en al-Andalus, a Abulcasis, Avenzoar y Averroes. De su importancia posterior nos habla que sus principales escritos fueran traducidos al latín y difundidos casi de forma inmediata y, como hemos visto, que los seis sean perfectamente conocidos en la actualidad por su nombre latino. Quizás habría que añadir a Ibn al-Ḥaṭīb, lojeño, pero vive ya en un tardío siglo XIV, por lo que su obra no fue traducida al latín y, por tanto, sería desconocida en el mundo occidental. Hay, por supuesto, muchas más figuras descolantes, como fueron Ḥunayn Ibn Ishāq, Ibn al-Ġazzār, Ishāq al-Isrā'īlī, Ibn Wāfid, Abū l-'Alā' Zuhr, Abū l-Ṣalt Umayya y Maimónides, entre otros, y es que, aunque no fueron autores de grandes tratados, sí compusieron obras con cierta repercusión posterior.

ʿAlī Ibn al-Abbās al-Mağūsī (conocido en la latinidad como Haly Abbas) fue, cronológicamente, el primero de los más grandes. Vivió en el siglo X y compuso el *Kitāb al-Malakī* o *Libro real [de medicina]*, que sería traducido más tarde por Constantino el Africano como *Liber Pantegni*. En 1127, Esteban de Antioquía hizo otra versión, que fue impresa en Venecia en dos ocasiones: 1492 y 1523, lo que demuestra la importancia del escrito. De su vida conocemos bien poco: tan solo que era persa, que procedía de una familia mazdeísta y que vivió, al menos, entre el 949 y el 982, años en los que gobernó el emir ʿAdud al-Daula Fana Ḥusraw, a quien dedicó el libro. Este está estructurado en dos partes, cada una con diez capítulos. La primera contiene lo que denominamos hoy *patología general*, puesto que se habla de generalidades, síntomas, etiología, etc.; mientras que la segunda está dedicada a la patología especial o estudio pormenorizado de las enfermedades, añadido de la terapéutica tanto médica como quirúrgica (Ullmann, 1970: 145-146). A nuestro modo de ver, el mayor valor de esta obra procede de que ʿAlī Ibn al-Abbās fue pionero en esta clase de escritos, ya que solo pudo apoyarse en los clásicos, dado que los grandes escritos en árabe estaban aún por llegar. Sin duda, con este ejemplo, a sus continuadores les sería bastante más sencillo componer sus grandes obras.

Rhaces, o Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā` al-Rāzī (Rayy, Irán, c. 865-ídem, c. 925), además de buen médico, fue un gran filósofo y alquimista, todo un sabio completo. Entre las muchas obras que escribió, destacamos el *Kitāb al-manṣūrī fī l-ṭibb* o *Libro de medicina dedicado a al-Manṣūr*, dado que el destinatario fue el soberano samánida de Rayy, Abū Ṣāliḥ

al-Mansūr Ibn Ishāq. Se trata de otra gran obra que pretende abarcar todos los conocimientos necesarios para el correcto ejercicio médico. Fue traducido al latín y al hebreo, lo que le garantizó una gran visibilidad posterior. Escribió otras obras, dedicadas a los más diversos temas, así como varios comentarios a los escritos de autores clásicos, griegos, helenísticos y bizantinos (Ullmann, 1970: 132).

Y llegamos al justamente denominado «príncipe de los médicos medievales»: se trata de Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā (Afshana, cerca de Bujará, Gran Jorasán, c. 980-Hamadán, 1037), conocido por la posteridad como Avicena. Cultivó las ciencias, la música, la filosofía, la mística y la medicina, y fue uno de los sabios medievales más completos, un *ḥakīm* en todo el sentido de la palabra. En el campo de la filosofía, a la que hizo grandes aportaciones, conjugó el aristotelismo con las doctrinas neoplatónicas. En el de la medicina, su tratado más conocido es el *Kitāb al-qānūn fī l-ṭibb*, que será traducido como *Canon medicinae* o *Canon de Avicena*. Se trata de un escrito estructurado en cinco partes, compuesto alrededor del año 1020, en el que recoge su propia experiencia personal, las doctrinas de la medicina grecohelenística, en especial Hipócrates y Galeno, y varios elementos tomados de la medicinas hindú y persa.

Es, sin ninguna duda, uno de los libros con más influencia en toda la historia de la medicina, hasta tal punto que, aún en el siglo XVII, seguía constituyendo una de las bases de la enseñanza médica en las universidades europeas. Esta es la distribución de los cinco libros (Ullmann, 1970: 153-4): definiciones de las distintas partes de la medicina, conceptos sobre la enfermedad y la muerte y principios de la terapéutica; distintos fármacos, relacionados en orden alfabético, el equivalente al alfabético occidental, y utilidad de cada uno de ellos; descripción de las enfermedades ordenadas de la cabeza a los pies; heridas, fracturas, luxaciones, envenenamientos, etc. Todo está descrito, de forma que constituye uno de los más gruesos volúmenes médicos compuestos en la Edad Media.

Posteriormente, será muy frecuente hallar libros dedicados a comentar tan solo un capítulo de la obra, sobre todo el primero de ellos, conocido como *al-Kullīyyāt* o *Generalidades*, realizados incluso hasta bien entrado el siglo XVII (García Carrero, 1611). El *Canon* al completo fue traducido al latín, en Toledo, por Gerardo de Cremona, entre 1150 y 1187, e impreso en hebreo en Milán en 1473; ya en su versión latina lo fue en Venecia en 1527, y en Roma, en 1593. Hay otras muchas ediciones más, algunas incluso en el mismo año, con otras obras suyas como *De Viribus cordis* o *Cantica (Poema de la medicina)* (Avicena, 1553). También conocemos otra versión latina hecha por Armengaud de Montpellier (Avicena, 1483). Hasta el siglo XVII, se fueron haciendo ediciones del *Canon medicinae* (Avicena, 1658), por lo que difícilmente encontraríamos a lo largo de toda la historia médica otro texto más estudiado y comentado.

En la Córdoba califal, destacó, a nuestro juicio, el médico con una visión más completa sobre el ejercicio médico de to-

da la Edad Media. Solo por eso debería figurar entre las diez figuras médicas más importantes de la medicina medieval. Nos referimos a Abū l-Qāsim Ḥalaf Ibn 'Abbās al-Zahrāwī, conocido por la latinidad como Abulcasis, Albucasis y Alzaharavius o al-Zahrāwī (Madīnat al-Zahrā, Córdoba, después del 936-Córdoba, 1009/1013). Además, creemos que debe ser considerado como uno de los padres fundadores de la cirugía. Su escrito es el *Kitāb al-taṣrīf li man 'ayiza 'ani l-ta'lif* o *Libro de la disposición de la ciencia médica para el que lo necesite*. En su parte quirúrgica —el capítulo xxx al completo— combinó las enseñanzas clásicas grecolatinas con las de la ciencia del Próximo Oriente, añadido de su propia y, al parecer, gran experiencia como cirujano. El texto serviría de base a la mayoría de los libros que recogen los procedimientos quirúrgicos seguidos por los cirujanos escolásticos e, incluso, renacentistas y aún posteriores (Abulcasis).

El capítulo referido tiene dos partes. En la primera, recoge los problemas que se pueden resolver con el uso del cauterio, y la segunda se ocupa de los procedimientos mediante incisiones y ablaciones, así como las operaciones de los ojos, oídos y garganta, amputaciones, implantes de dientes, luxaciones y fracturas, etc. Intercalados en el texto aparecen más de doscientos instrumentos quirúrgicos, señalando en cada paso de la operación el más idóneo para ser empleado. El *Taṣrīf*, tras su traducción al latín en Toledo por obra de Gerardo de Cremona, ya en el siglo XII, sería profusamente estudiado en toda Europa durante más de cinco siglos, como ya se ha indicado. En cambio, casi nadie en el mundo árabe, que conozcamos, salvo Muḥammad al-Ṣafa, en la Granada del siglo XIV, valorará la obra

de Abulcasis, y así lo muestra en su *Libro de la ratificación del tratamiento de heridas y tumores*. Pero, quizás más importante que el valioso contenido del libro —insistimos en que es nuestra opinión— resulta el hecho de propugnar aunar la medicina y la cirugía en un tiempo en que ambas estaban separadas, y estarían así varios siglos más. Sin duda, la altura de pensamiento de su autor es notable, muy adelantado al tiempo en el que vivió.

El caso de Avenzoar nos parece verdaderamente singular, pues solo se ocupó de la medicina; por tanto, a diferencia de otros personajes, no fue un sabio completo, solo un médico, en el sentido más estricto de la palabra: por ello, nada le distraerá de su cometido, que fue atender a sus pacientes. No en balde se le considera uno de los mayores clínicos de la medicina árabe, situándolo casi a la par del príncipe de todos ellos, Avicena. Al parecer, nació en Sevilla sobre el año 1092 y murió en la misma ciudad en 1161/1162<sup>4</sup>. Para su formación, llevada a cabo al lado de su padre, Abū-l-'Alā' Zuhr —como venía siendo costumbre en las dinastías de médicos—, usó dos de sus obras, el *Kitāb al-muḡarrabāt* y el *Kitāb al-taḍkira*. En ese tiempo, su padre era el médico de cabecera de al-Mu`tamid y continuó siéndolo con los miembros de los dirigentes almorávides. Parece ser que Avenzoar, después de salvar de morir envenenado al *wālī* Abū Tāhir Tamīm, hijo de Yūsuf ibn Tāṣufīn, fue tomado bajo su

**Avicena cultivó las ciencias, la música, la filosofía, la mística y la medicina, y fue uno de los sabios medievales más completos**

patronazgo. En torno a 1124, el emir 'Alī Abū l-Hasan ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn convocó en Marrākuš a toda su familia y, como integrantes del séquito, allí fueron tanto Avenzoar como su padre. Sabemos que entonces fueron encarcelados, aunque las fechas exactas y los cargos no se conocen<sup>5</sup>.

Muchos años más tarde, en 1146, el dirigente almohade Abū Muḥammad 'Abd al-Mū`min ibn `Alī al-Kūmī conquistará Marrākuš, la sagrada capital almorávide, y liberó de la prisión a Avenzoar, quien a partir de entonces entró al servicio de la nueva dinastía. Sin embargo, parece que decidió dejar la corte y regresar a Sevilla, donde se dedicó al ejercicio de la medicina y, muy posiblemente, a la enseñanza de la misma. Gracias a la protección de 'Abd al-Mū`min, gozó de una posición envidiable entre sus contemporáneos, y sus descendientes inmediatos también prosperaron en ese entorno<sup>6</sup>. El propio 'Abd al-Mū`min fue quien solicitó a Avenzoar que confeccionara, para su uso personal, la que llegaría a ser su obra más importante, el *Kitāb al-taysīr fī l-mudāwāt wa-l-tadbīr*, que traducimos como *Libro de la simplificación de la medicación y el régimen*. Se trata de un compendio de patología especial, dividido en dos partes, en las que figuran las distintas enfermedades, enumeradas de la cabeza al pie: origen, síntomas y tratamiento. Contiene, además, un breve régimen de salud, que aparece al principio del escrito, y un pequeño tratado de fiebres, situado al final del mismo. Lleva como apéndice un recetario, conocido como el *Kitāb al-Ġāmi`*. Ambos fueron traducidos al latín en dos ocasiones en el siglo XIII: una, por Paravicio, y otra, por el converso Juan de Capua. Con la llegada de la imprenta, constituyó un auténtico libro de cabecera para los médicos renacentistas, pues de él se hicieron en torno a diez ediciones, que conozcamos.

Al contrario que sucediese con Avenzoar, el personaje al que nos referimos a continuación es uno de los sabios más completos de al-Andalus, puesto que destacó en campos como fueron la filosofía, la astronomía y la medicina: Abū l-Walīd 'Aḥmad Ibn Muḥammad ibn Rušd, que nació en Córdoba en 1126 y morirá en Marrākuš en 1198. La posteridad le conocerá como Averroes. Fue acusado de herejía y de desacato al dirigente almohade que se autodenominaba califa. A partir de entonces, fue objeto de vejaciones y destierros. Al final de su vida se le intentó rehabilitar, pero murió al poco tiempo. Sobre todo, se le conoce como el gran comentarador de la obra de Aristóteles, de suerte que en el mundo latino se le denominó «el Comentarador» (Cruz Hernández, 1989). Su fama como filósofo es posible que desborde hoy con mucho la que obtuvo como médico, y quizás no sea justo, por el número y calidad de sus escritos en dicha materia. Su obra más conocida es el *Kitāb al-kullīyyāt fī l-ṭibb: Libro de las generalidades de la medicina*. Está dividido en siete capítulos, en los que se intenta recoger y sintetizar todos los conocimientos del momento. Estos son sus apartados (Abū-l-Walīd Ibn Rušd, 2003: 7):

Capítulo I: «Libro sobre la anatomía de los miembros»

Capítulo II: «Libro sobre la salud»

Capítulo III: «Libro sobre la enfermedad»

Capítulo IV: «Libro sobre los signos»

Capítulo V: «Libro sobre los medicamentos y los alimentos»

Capítulo VI: «Libro sobre la conservación de la salud»

Capítulo VII: «Libro sobre la curación de las enfermedades»

La obra conoció una enorme difusión y, tras su traducción al latín, hecha por el judío Bonacosa en 1255 (Vernet, 1978: 257), fue publicada en múltiples ocasiones, solo o junto con el *Kitāb al-Taysīr* de Avenzoar (Averroes, 1542). Afortunadamente, ha aparecido la primera versión castellana del mismo hace unos años, gracias a Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez de Morales. Conocemos que Averroes recibió una gran influencia de la obra de Avenzoar —del que él mismo se confiesa un especial admirador—, cosa que podemos ver a lo largo de sus escritos. Sin embargo, la distribución del libro no es similar a la del *Taysīr*, sino que más bien recuerda a la del *Kitāb al-Qānūn* de Avicena —sin duda con una extensión mucho más breve—, pues está elaborada en grandes bloques temáticos.

En cuanto a las novedades que debemos a la medicina árabe, debemos decir que, aunque casi todos los escritos son síntesis o comentarios sobre los textos que les han ido llegando, también realizarán algunas aportaciones, producto de ciertas observaciones ocasionales o, más bien, de razonamientos filosóficos. Por supuesto, la crítica de lo ya establecido suele ser muy liviana, igual que sucede en toda la medicina europea medieval hasta la llegada del Renacimiento. Por ello, tenderán a declararse fieles seguidores de sus maestros griegos, romanos o bizantinos, pero indicando, en todo caso, que las diferencias que han encontrado son solo un pequeño resquicio, sin apenas importancia, que desean finalmente aclarar por el bien de la ciencia.

En la mayoría de los casos, estos resquicios son unos pequeños cambios que para nada hacen tambalear el entramado acuñado durante siglos por el galenismo. Por ello, no sería del todo correcto poder hablar de progreso en un sentido estricto, ya que este no era posible, dado que partían de unos supuestos erróneos, como ya hemos comentado. Por otra parte, pensar en que pudieran incorporar los adelantos debidos a la experimentación, por ejemplo, tal y como hoy se entiende, tampoco, dado que fue tecnológicamente inimaginable. Corregir alguna de las explicaciones de los problemas fisiológicos o patológicos, o aumentar el número de medicamentos empleados, sería quizás importante para ellos, pero, a efectos prácticos, a la larga resultaron completamente inoperantes. Tanto es así que habrá que esperar al siglo XVII, en el que la obra de Galeno sea ya firmemente contestada, para que comience una nueva forma de ver la realidad.

Los médicos de la época solían utilizar para su crítica, casi como un medio único, las armas que les proporcionaba el razonamiento analógico, dando certeza a sus afirmaciones generales en la mayoría de las ocasiones y empleando para ello algunos aspectos bien conocidos de la vida diaria, o de la naturaleza, en general, de la que parecen ser buenos conocedores. Así, por ejemplo, veremos que el útero se asemeja a los odres que contienen los productos alimenticios, etc. y, si los odres funciona-

ban de una determinada manera, el órgano semejante «debía hacerlo» de una forma igual.

El constante recurso al silogismo para explicar determinados aspectos dotará a muchos textos de una cierta oscuridad conceptual, mayor cuanto más conocimiento tuviese su autor en la disciplina filosófica. Fue este el caso de Averroes, el gran comentador medieval de Aristóteles. En sus libros encontramos en ocasiones pasajes que son crípticos, mientras que, en otros médicos, como sucediese con Avenzoar —al que definitivamente suponemos mucho menos avezado en dicha materia—, serán mucho más claros a la hora de exponer determinados conceptos.

Por último, aunque conocemos que no era posible el progreso, en el sentido real de la palabra, podríamos en cambio recoger algunas contribuciones al desarrollo de las teorías médicas vigentes en su época. Los médicos árabes acrecentaron sin duda una gran parte de los conceptos que habían recibido, ampliando y completando muchos de ellos, y para ello utilizarán —como no podría ser de otra manera— los propios recursos contenidos en las obras de los antiguos. Tenemos, a modo de ejemplo, el empleo sistemático de las cualidades de los medicamentos, que se basará específicamente en sus grados de calor, sequedad, humedad o frialdad, frente a enfermedades o problemas que aquellos consideraron originados por unas complejidades con características opuestas. Estos grados ofrecen una facilidad de la que sus antecesores no dispusieron en su día, lo que les permitió cimentar una doctrina que, aunque sabemos era errónea, pues estaba basada en la especulación más absoluta, bien podía pasar por científica. Y es que quizás una de las cosas más destacables de la medicina medieval europea, en general, fue la capacidad para especular sin medida, sin pensar en ningún momento que esto les podría restar la necesaria credibilidad. En efecto, nos llama la atención la facilidad para «inventar» y «fabular» en torno a los más complejos aspectos que ahora sabemos no tenían el menor fundamento real, refiriéndose con toda autoridad a conceptos y situaciones que serían difíciles de dilucidar hasta muchos siglos más tarde.

Hemos afirmado que, en el tiempo que calificamos de esplendor de la medicina árabe, será cuando se eleve a sus más altas cotas a la medicina grecohelenística. De hecho, con la aparición de las universidades y para comprender los textos que les han ido llegando, será preciso fundamentar una antigua-nueva medicina, conocida como *escolástica*, y que es, en su mayor parte, una consecuencia de los escritos de los sabios árabes. Las adiciones que se produjeron en el seno de la escolástica darían lugar al desarrollo final del galenismo y el prólogo del inicio de su destrucción, en parte, por obra de la medicina posterior.

Es acostumbrado señalar, como una de las aportaciones más señeras de la ciencia árabe, la modificación que ofreció Ibn al-Nafīs (‘Alā’ al-Dīn ‘Alī Ibn Abī l-Ḥazm al-Qarṣī) sobre el movimiento de la sangre en el corazón y los pulmones propugnado por Galeno. Dicho autor, que vive en El Cairo y Damasco en el siglo XIII, comenta en su escrito titulado *Kitāb al-muǧīz al-Qānūn* un pasaje del *Canon* de Avicena, en el que se refiere a ello, discrepa de lo establecido, aunque solo de modo teórico,

sin apoyarse en experimento alguno, y ofrece como solución al problema la existencia de lo que se ha venido en llamar *circulación menor*<sup>7</sup>. Es decir, que la sangre procedente del corazón iba a los pulmones gracias a la acción del ventrículo derecho, donde se mezclaba con el aire inspirado, y volvía al corazón para ser impulsada al resto del organismo por el ventrículo izquierdo. Lo que se venía sosteniendo tradicionalmente era que se producía el intercambio gaseoso en el ventrículo izquierdo, merced a unos imaginarios microporos invisibles que comunicaban ambos ventrículos.

Otro ejemplo: en el campo de la terapéutica farmacológica y tomando como base la obra de Dioscórides, *La materia médica*, es cierto que los árabes ampliarán el número y las acciones de los medicamentos con el producto de descubrimientos obtenidos en los lugares que les son próximos. Se trataría, fundamentalmente y en la mayoría de los casos, de recoger una flora más o menos autóctona y, por tanto, ignorada por los antiguos autores griegos o helenísticos. También, las inclusiones realizadas a partir de drogas procedentes de Oriente, obra de los andalusíes, como sucede con el naranjo o el arroz, traídos de la India o de China. Si tuviésemos que citar a algún escritor señero en ese campo, sería, por antonomasia, el malagueño Ibn al-Bayṭār, en el siglo XIII, quien compuso una magna obra titulada *Kitāb al-ǧāmi ‘lī-mufradāt al-adwiya wa-l-agḍiya* (*Libro de la colección de los alimentos y medicamentos simples*). En el escrito, se van describiendo en un orden alifático más de mil recursos farmacológicos. La mitad de ellos no figuraban en la obra de Dioscórides.

Por supuesto, hay más pequeños detalles que llamaron la atención de los sabios árabes, quienes emitieron sus observaciones, pero no alcanzaron mayor importancia. En cambio, sí la tuvo la aportación de Abulcasis al mundo de la cirugía. Lejos de los retóricos y, en general, inútiles planteamientos al uso, las descripciones de las intervenciones quirúrgicas que incluye en el *Kitāb al-Taṣrif* tienen un auténtico y probado valor. Es cierto que no en todos los casos fue original, ya que copia a muchos maestros anteriores, sobre todo a Galeno e Hipócrates, pero es importante la sistemática con la que aborda los problemas, el uso de los instrumentos que, en muchos casos, están diseñados por él, y la amplia descripción de las intervenciones. Tanto es así que su obra tiene un valor casi imperecedero: gran parte de la cirugía medieval y renacentista y aún la posterior, tras la traducción de su texto, ofrecida por Gerardo de Cremona, le tuvieron como modelo.

Tradicionalmente, se viene admitiendo que los médicos árabes fueron los primeros en ocuparse de una serie de entidades morbosas. Lo tomamos de L. Morton, quien recoge las distintas descripciones médicas prínceps a lo largo de la historia. Según indica, Rhazes describió por primera vez la viruela. A Abulcasis se le tiene por uno de los primeros en escribir sobre la enfermedad de la hemofilia. ‘Alī Ibn ‘Īsā (Jesu Haly) se ocupó en sus escritos de 130 enfermedades oculares. Avicena describió la etiología de la epilepsia y la de la diabetes. A Avenzoar se le atribuye el conocimiento del papel del arador de la sarna, la pericarditis, el absceso de mediastino, la parálisis faríngea y la otitis media.

## 5. La formación y el ejercicio: médicos, cirujanos y curanderos

Como ya señalara en su día nuestro maestro (Laín Entralgo, 1983), este periodo histórico está claramente dominado por el binomio *medicina para ricos* y *medicina para pobres*. En efecto, los médicos de un cierto prestigio, los *hūkama*, es decir, los sabios por antonomasia, que están sólidamente instalados en el campo de la *scientia*, solo se ocuparán de la atención de los reyes, de los nobles y, todo lo más, de aquellos comerciantes pudientes y labradores enriquecidos. Estos pacientes, es seguro, constituían una minoría, pero generalmente era la única que tenía la suficiente formación como para ser capaz de entender lo que pretendían hacer con ellos los médicos en busca de la prevención o de la curación. De hecho, colaboraban en ello. Estos sabios, además de atender a sus mecenas y a unos pocos privilegiados más, realizaban una labor de formación de discípulos, para lo que comentaban con ellos los libros de los sabios anteriores e, incluso, las obras propias que habían compuesto con fines didácticos.

De la generalidad del pueblo llano, pero que podía pagar una más o menos reducida minuta, se ocupaba el *ṭabbib* o ‘médico práctico’, al que reconocían una categoría muy inferior. No escribirían libros ni podrían ser calificados de sabios en modo alguno. En cuanto a los muy pobres, deberían acudir a los curanderos, muy abundantes, o bien implorar la caridad de cualquier médico formado, quienes, a menudo, se solían conformar con un pago en especie. Los pobres también contaban con los hospitales, que seguían la tradición copiada de los cristianos, en los que se podía ejercer la caridad con el hermano enfermo (García, Salvatierra y Girón, 1989: 100). A los curanderos se referirá al-Rāzī en su *Kitāb al-Mansurī*, tratando de abrir los ojos a aquellas personas que se decidían a consultarlos, señalando que todo lo que hacían era tan solo una vulgar superchería (Iskandar, 1980: 54):

Entre ellos los hay que pretenden ser capaces de acumular la enfermedad en un lugar del cuerpo y de sacarla de allí a continuación. Frotan el lugar con ranúnculo, moviéndolo de manera enérgica, piden sus honorarios para desterrar la enfermedad del lugar y, cuando se los dan, hacen una fricción con aceite, con lo que desaparece la irritación y dicen que el enfermo ya está curado.

Una de las tareas más importantes de cualquier médico, en toda época, es la conservación de la salud de sus pacientes a fin de evitar la aparición de la enfermedad, sin duda de más difícil solución. Para algunos personajes de importancia, los médicos solían escribir lo que se conoce como un *Régimen de salud*. En ellos se reglamentaba el uso de las llamadas *seis cosas necesarias*, que ya conocemos, a saber: aire y ambiente, comida y bebida, sueño y vigilia, trabajo y reposo, retenciones y excreciones y movimientos del ánimo. De forma breve, diremos que se trataba de escoger para el paciente los lugares más adecuados para vivir en cada estación del año, qué cantidad de comida debía consumirse y la calidad de esta. En este sentido,

vemos que la alimentación diaria de los ricos estaba compuesta por pan y carne, de modo fundamental, algo de pescado y poco de verduras y legumbres. Los pobres eran los que usaban de forma general estos dos últimos recursos. También se establecía cuándo y cuánto se debía dormir, los ejercicios que había que hacer diariamente, la frecuencia del baño preventivo y cómo procurar alejarse de las preocupaciones y de las situaciones conflictivas.

En cuanto al ejercicio de la cirugía, de la que no se ocupaban los médicos, recaía sobre los artesanos, *artifex* de los latinos, formados de una manera muy escasa, que solo podían recurrir a unos conocimientos empíricos, armados de una osadía para enfrentarse a un problema que seguramente les desbordaba en la mayoría de las ocasiones. Contra esta situación se rebelaría el médico Abulcasis, ya en el siglo x. Conforme transcurriese el periodo medieval, la formación de estos cirujanos iría mejorando, y vemos cómo aparece en el reino nazarí de Granada un personaje único, como es Muḥammad al-Šaḫra, en principio, un simple cirujano que escribió un tratado de cirugía. Y es que la anatomía, la fisiología, la patología y la terapéutica medicamentosa configuraban desde antiguo un conjunto de saberes bajo la custodia del *physico*, el médico, formado en los libros, junto con unos maestros, mientras que la terapéutica, por medio del cauterio o del bisturí o de cualquier otro procedimiento manual, caía bajo el dominio del cirujano. Este, salvo muy contadas excepciones, caso del andalusí Abulcasis, era solo un mero trabajador, y los resultados no solían ser los esperados, salvo excepciones concretas, como podían ser las intervenciones de cataratas, en las que muchos de ellos adquirieron una cierta habilidad.

En un principio, los futuros médicos aprenden junto a los más doctos, los verdaderamente sabios, que en muchas ocasiones escriben sus tratados para el aprendizaje de sus alumnos. Además del estudio de los libros, estos solían asistir a sesiones prácticas, en las que el maestro atendía a sus pacientes, y los estudiantes anotaban en sus cuadernos las explicaciones que aquel tenía a bien darles sobre el caso clínico. Es posible que estos cuadernos circularan como literatura médica menor entre los estudiantes, siendo muy criticado su empleo por los sabios. Mediante el estipendio convenido, lo normal era que durmiesen y comiesen en su casa e incluso vistiesen a costa del maestro. En el mundo cristiano, a partir del siglo XIII, los alumnos tuvieron la posibilidad de asistir a los «estudios generales», las universidades, en las que se formaban los médicos, aunque solo en determinadas ciudades, bajo la protección de soberanos y papas. No estamos seguros que las *madāris* o madrazas islámicas hiciesen una labor paralela en cuanto a la enseñanza de la medicina.

En cambio, los cirujanos, para conseguir aprender los rudimentos de su arte, simplemente ayudaban a otros con más experiencia, y de este modo se hacían con el oficio. De vigilar que la práctica de la cirugía no traspasara los límites de lo razonable y de que no generasen las correspondientes quejas en caso contrario, se encargaba el *Sāhib al-sūq* (‘señor del mercado’), que era el lugar donde ejercían de forma habitual, al igual que tendrían especial cuidado de que las pesas y medidas con





las que se compraba y vendían los distintos géneros fuesen las adecuadas (Chalmeta, 2010).

Por último, queremos resaltar aquí la importante labor realizada por los médicos judíos que ejercían en el mundo árabe. Dejando aparte su actuación como traductores de textos a otros idiomas en España, en Francia o en Italia, debemos consignar aquí la enorme cantidad de médicos judíos que ejercieron su arte a lo largo de toda la Edad Media (García Ballester y Girón, 1974). Resulta muy meritoria la labor que realizaron pese a las dificultades que surgieron con las actuaciones de aquellos dirigentes intransigentes en materia de religión, como, en al-Andalus, los almorávides o almohades, que persiguieron con saña a todos los que no creyeran firmemente en el islam, fuesen musulmanes, mozárabes o miembros de la religión hebrea.

Una puntualización al respecto: hay que procurar reflexionar sobre el papel jugado por las personas ligadas a la religión. En los tres ámbitos —judío, musulmán y cristiano—, había determinados referentes, a saber, los rabinos, alfaquíes o sacerdotes que, si bien no tenían por qué conocer los rudimentos de la medicina, su posibilidad de leer los textos —en muchas ocasiones eran los únicos que sabrían leer y escribir— unida a un afán de ayudar a sus semejantes, les haría adoptar, muy posiblemente tan solo cuando la ocasión lo hiciera imprescindible, los papeles reservados a los sanadores. Y esto sucederá en épocas de penuria científica, como ocurrió con la comunidad morisca en la Hispania cristiana (García Ballester, 1975).

## 6. La influencia de la medicina y cirugía árabes en el mundo medieval y renacentista

Como ya indicamos, fue muy grande la influencia de la medicina árabe en el mundo medieval y renacentista. Y es sin duda cierto que, sin ella, el legado grecohelenístico hubiese quedado enormemente reducido y desvirtuado o, quizás, desaparecido, y, por el contrario, lo llevó a sus más altas cotas. En el mundo islámico medieval tuvo las naturales repercusiones —no es preciso que entremos en ello—, pero sí en lo que sucedió en unos ámbitos distintos. Tres son, a nuestro juicio, los factores externos que configuraron la difusión de la medicina árabe en Occidente y que sirvieron para el desarrollo de la medicina escolástica y renacentista:

- 6.1. Las traducciones de obras médicas del árabe al latín
- 6.2. La aparición de las universidades
- 6.3. El nacimiento de la imprenta

### 6.1. Las traducciones de obras médicas del árabe al latín

Algo muy parecido a lo que vimos sucediera un par de siglos antes ocurrirá a partir del siglo XI. Una nueva sed de conocimientos recorre todo Occidente al percatarse del enorme valor del contenido de los escritos científicos árabes. Se iniciará así una serie de traducciones en cadena, del árabe al latín, que pon-

drán a disposición de los médicos escolásticos y renacentistas una gran cantidad de escritos que poder estudiar y comentar. Nuevamente, se pone en evidencia la importancia de dichas traducciones en la marcha científica de la humanidad. De este modo, se cierra el círculo por el cual una ciencia que había nacido en Occidente volverá a Occidente. Estas nuevas traducciones fueron llevadas a cabo entre los siglos XI al XIII en diversos lugares, pero en especial el sur de Europa: Italia: Salerno y Montecasino; España: Toledo, Barcelona; Francia: Lunel, Montpellier, Marsella y otros.

Un ejemplo: de las seis obras que hemos calificado como esenciales en la medicina árabe, tres se traducirán en Hispania, y las otras tres, en la península italiana. La primera de ellas fue llevada a cabo por el monje Constantino el Africano en el siglo XI; otras por Gerardo de Cremona, de modo especial, en el XII, y algunas fueron llevadas a cabo en el XIII por obra de las comunidades judías sobre todo. También encontraremos traducciones realizadas por Arnau de Villanova y Armengaud de Blasi. Como muestra atípica, tenemos la traducción al latín, pero ya en el siglo XVII, del *Kitāb al-ġāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḏiya* de Ibn al-Bayṭār, por obra del francés Antoine Galland (Ullmann, 1970: 282), aunque deberemos indicar que, en este caso, su influencia fue necesariamente muy escasa, ya que en ese tiempo lo que primaba eran los nuevos medicamentos traídos de América y Asia.

Es cierto que en el mundo médico occidental se tenían algunas noticias del contenido de las obras de Hipócrates y de Galeno, pero esto no pasaba de ser algo residual. Sin embargo, lo que les brindaron a los estudiosos las traducciones científicas del árabe al latín superaba con mucho todas sus expectativas. Y es que aparecerían explicitadas las obras completas de estos dos autores a la vez que un sinnúmero de comentarios a las mismas y, además, tanto o más importante, las aportaciones propias de los más conspicuos sabios árabes. Nos gustaría poder ofrecer el perfil de los nuevos traductores. Razonablemente, deberían ser la imagen en espejo de aquellos que, siglos antes, habían acometido la tarea de verter los textos del griego al árabe: unos médicos que deseaban acceder a los nuevos conocimientos para el mejor ejercicio de su profesión. Por supuesto que sucederá así en muchos casos, como son los de Constantino el Africano o de Arnau de Villanova, pero no podemos estar seguros si muchos no abordaron la tarea exclusivamente de forma mercenaria, sabiendo que su labor sería recompensada. Es lo que nos planteamos, por ejemplo, con Gerardo de Cremona, inserto en la mal llamada Escuela de Traductores de Toledo, en el siglo XII, del que no nos consta obra médica alguna, como había sucedido, por ejemplo, con otro gran traductor: Hunayn Ibn Ishāq. Lo que es innegable es que una buena parte de las traducciones fueron efectuadas por eruditos judíos en un intento de potenciar las obras de sus correligionarios, en principio, pero también lo hicieron con las de otros. Ese fue el caso de los granadinos Ibn Tibon, de Jacobo Hebreo o de Bonacosa; e incluso de conversos, como Juan de Capua.

Comenzaremos por valorar lo que aportó Constantino el Africano con su valiosa labor traductora. Nacido en Cartago, c. 1020, morirá en Monte Cassino, en 1087. Su ciudad de origen

estaba bajo el dominio árabe y, tras su conversión al cristianismo, optó por hacerse monje. Dominaba varias lenguas, entre ellas el árabe y el latín, además de otras. Se dice que había adquirido tales conocimientos durante sus viajes por Siria, India, Etiopía, Egipto y Persia. Estudió en la escuela médica salernitana, al sur de Italia, donde convergían saberes de distintas procedencias, y después entró como monje en Monte Cassino, el monasterio fundado por Benito de Nursia en el año 529. Tener como lengua propia el árabe le proporcionó una herramienta de trabajo fundamental para poder dar a conocer en el mundo latino unos textos que eran de uso corriente entre los médicos árabes y que mostraban un contenido muy superior al de los libros entonces al uso en Occidente. Quizás, su más importante aportación fue el *Liber Pantegni*, que originariamente se llamó *Kitāb al-Malakī*, de Alī Ibn al-Abbas al-Maḡūsī, pero debemos decir que la relación de obras que tradujo es ingente.

Gerardo de Cremona, en el Toledo del siglo XII, es su imágen en paralelo. Al parecer, habría nacido en Cremona, Italia, sobre el año 1114, y muerto en Toledo o bien en Cremona en 1187. Tradujo varias importantes obras del árabe al latín en el seno de la Escuela de Toledo que fundara su arzobispo, Raimundo de Sauvetat. Entre ellas, figuran tres fundamentales: el *Kitāb al-Mansūrī* de Rhazes, traducido como *Liber ad Almansorem*, cuyo libro noveno marcó las pautas de la terapéutica medicamentosa posterior y la parte quirúrgica del *Tasrif* de Abulcasis y el *Canon* de Avicena. Además, tradujo obras de Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī y de Ishāq al-Isrā'īlī. No poseemos ningún dato de que ejerciera la medicina, aunque bien pudo hacerlo usando el contenido de las obras que fue traduciendo.

Con todo este bagaje de traducciones, se iniciaría lo que se conoce como medicina escolástica, que no es otra cosa que el desarrollo de la medicina grecohelenística-árabe en el Occidente latino. Dicha medicina tuvo como campo de actuación sobre todo Italia, Francia e Inglaterra, y también España, países donde, no es ninguna casualidad, comenzaron a desarrollarse las universidades.

## 6.2. La fundación de la universidad

El medio habitual de la enseñanza médica altomedieval parece ser que se limitó durante mucho tiempo a la relación entre un maestro y uno o varios discípulos que pagaban un estipendio por aprender junto a él. Al menos, eso es lo que sucedió en el mundo árabe. La enseñanza teórica se basaba en conocer de memoria un texto, lo más completo posible, y entonces el maestro emitía una *iyaza*, 'certificado', que mostraba a las claras que el alumno se sabía dicha obra. La práctica se llevaba a cabo bien en el domicilio del maestro, en las horas que este se ocupaba de sus pacientes, o bien en los hospitales, donde se solía atender a los enfermos pobres.

Al siglo XIII se le conoce como «el siglo de las universidades». En la Europa latina vinieron a sustituir a las llamadas escuelas catedralicias, y fueron unas instituciones de aprendizaje conocidas en principio como *studium generale*. Había algunas características que eran comunes entre todas ellas, a saber: otorgaban un título acreditativo del estudio realizado, albergaban estudiantes de todas partes, no solo aquellos de su entorno o

región; debían tener, al menos, una de las facultades superiores (teología, derecho o medicina); una parte significativa de la enseñanza era impartida por un magister o maestro, disfrutaban del *jus ubique docendi*, es decir, que los maestros de esa escuela tenían derecho a enseñar en cualquier otra sin un examen preliminar; los profesores y estudiantes podían disfrutar de cualquier sinecura en otro lugar sin cumplir los requisitos de residencia obligatorios, y gozaban de un cierto grado de autonomía. Independientemente de ello, eran necesarias las cartas fundacionales emitidas por el papa o por el emperador del Sacro Imperio Romano<sup>8</sup>. Las escuelas más antiguas y prestigiosas fueron las de Bolonia, Padua, Montpellier, París, Salamanca y Oxford.

En las facultades de medicina, el maestro leía desde su atril un texto importante. Los alumnos escuchaban atentamente hasta que alguno interrumpía con una pregunta referida a algo de lo que se acababa de leer. A continuación, maestro y discípulos se enzarzaban en una discusión que podía durar días y que solo sería zanjada acudiendo al pasaje correspondiente de un texto clásico que, de ordinario, solventaba el problema con el peso de su autoridad. Y ¿qué textos eran estos? Sin duda alguna, procedían del ingente conjunto de obras árabes que habían sido recientemente traducidas al latín. Esto, por una parte, proporcionó a aquellas un prestigio desusado y, por otra, propició que fueran traducidas cada vez más y más obras médicas. El generalizado uso del latín en todas las facultades hizo que pudiesen estudiar personajes de cualquier país sin problema alguno para la comunicación. Quizás, el texto de medicina árabe más utilizado fue el *Canon* de Avicena por varias razones, entre las que estaban que abordaba cualquier tema médico de una manera exhaustiva y que, dada su gran extensión, podrían estar seguros de que contendría soluciones a todo tipo de problemas.

### 6.3. El nacimiento de la imprenta

Los libros sobre los que cimentar los estudios durante muchos siglos eran muy caros y, por tanto, escasos. Téngase en cuenta que exigían la paciente copia, a partir de otro texto, realizada en un principio sobre pieles curtidas de animales y, más tarde, sobre papel. Esto precisaba de una paciente labor llevada a cabo por los copistas, muchas veces monjes. En algunas ocasiones eran defectuosas porque el copista se saltaba por error reglones enteros o porque, ante pasajes enrevesados, de los que se entendían mal los conceptos, los vertían de una manera algo confusa. Habitualmente, las copias solían ser más fieles cuanto más tempranas fuesen, ya que de este modo contendrían menos errores. Está claro que, para la amplia difusión de su contenido, se precisaría primero fijar el texto y luego poseer un sistema de reproducción más perfeccionado.

En Europa, en ocasiones se utilizaba la xilografía para la publicación de unas pocas hojas. Para ello, se colocaban el texto hueco y las ilustraciones sobre una tablilla de madera que se acoplaba sobre una mesa de trabajo. Luego, se impregnaba de tinta y se aplicaba el papel. Hacia 1448, John Gutenberg, en la ciudad de Maguncia, tuvo la idea de confeccionar en plomo cada una de las letras del alfabeto, con lo que consiguió los primeros tipos móviles. Uniendo las letras, entintándolas y prensando el papel sobre la plancha, consiguió el objetivo final de un modo

mucho más rápido y duradero que el grabado en madera. La guerra civil en Alemania hizo que los impresores de Maguncia huyeran para evitar el conflicto, difundiendo los secretos de la imprenta por toda Europa. Tras las obras impresas en las ciudades alemanas, las poblaciones más beneficiadas con el invento de Gutenberg fueron las italianas, francesas y españolas. En la península ibérica, la primera imprenta parece ser que fue instalada en 1470, en Sevilla, por Diego Sánchez de Cantalapiedra y Alonso de Porras, y en Valencia, en 1472 por Juan Párix.

Sin duda, uno de los libros árabes impreso de forma más temprana, según lo que conocemos, fue el *Canon* de Avicena, que apareció datado en Padua en 1479, aunque es posible que pudiese ser antes, aunque sin que conozcamos la fecha, y se hicieron numerosísimas ediciones más. Lo propio sucedió con el *Taysir* de Avenzoar y con el *Colliget* de Averroes, repetidamente impresos, solos o juntos, desde finales del siglo xv. La edición del escrito quirúrgico de Abulcasis creemos que debió de esperar hasta 1500. Todos estos datos están tomados del trabajo de Ludwig Choulant, excepto lo que indicamos referente a Abulcasis.

Un género médico impreso muy abundante, que ya había aparecido antes en forma manuscrita, fue la *articella*, que sin duda tuvo mucho predicamento, pues fueron muchas y muy tempranas sus ediciones, incluso recopiladas por autores anónimos. Consistía en un conglomerado de escritos de distinto contenido, incluso separados por siglos, que se hermanaban en un mismo volumen. Un ejemplo de ello: uno de esos libros contiene obras de Johannitius, Galeno, Hipócrates, pseudo-Hipócrates y Gentile de Foligno, varios de ellos traducidos al latín (*Articella*). También aparecieron estudios que contenían las enseñanzas de diversos autores sobre un mismo tema, como podría ser la fiebre; este es el título de uno de los escritos: *Medici antiqui Graeci, Latini, atque Arabes qui de febribus scripserunt*, que fueron coleccionados por Jean Fernell. En él tenemos las opiniones, entre otros, de Hipócrates, Galeno, Paulo de Egina, Alejandro de Talles, Aecio, Oribasio, Avicena, Rhaces, Avenzoar, Averroes, Isaac al-Israyli, Serapio, Haly Abbas, Actuario, Cornelio Celso, Quinto Sereno Samónico, Plinio Segundo, Constantino el Africano, Bernardo de Gordon y Arnau de Villanova. Como vemos, hay varios médicos árabes, y es que en el Renacimiento fueron muy utilizados los comentarios de obras de árabes que habían sido realizados por los médicos escolásticos. Como ejemplo, tenemos un grueso misceláneo con varias obras de Avicena traducidas o comentadas por Arnau de Villanova o de Averroes. Junto a ellas, aparecen varios escritos de Gentile da Foligno, un autor muy influenciado por los escritores árabes, como veremos a continuación (Avicena, 1553).

El desarrollo de la escolástica se extendería desigualmente por Europa, entre los siglos xiii al xv, y se expresaría de forma general, pero no siempre, en la lengua latina, puesto que también encontramos algunos textos en árabe, hebreo e, incluso, castellano o catalán. Se beneficiarían de estos conocimientos los médicos escolásticos y renacentistas, tanto las grandes figuras como aquellos médicos anónimos que de este modo pudieron beber de unas fuentes hasta el momento desconocidas. Por otra

parte, con la medicina renacentista casi concluirá el desarrollo del galenismo, como ya se ha afirmado en múltiples ocasiones, y, a la vez, comenzará de inmediato su imparable decadencia, una época que ha sido bien estudiada por Nancy Siraisi. Razonablemente, solo nos ocuparemos ahora de unos pocos médicos escolásticos en los que sabemos que influyó de modo especial la medicina árabe.

Arnau de Villanova (Villanueva de Jiloca ca. 1238-Génova, 1311) fue sin duda uno de los médicos con más trascendencia en el mundo médico medieval, aunque también estuvo implicado en múltiples cuestiones político-religiosas. Al parecer, emigró con su familia al reino de Valencia, poco tiempo antes de ser conquistado por el rey Jaime I de Aragón. En 1260, estudiaba medicina en Montpellier y, diez años más tarde, lo hallamos de nuevo en la misma facultad, pero esta vez como maestro, a la vez que atendía la salud de la familia de Jaime II de Aragón. Polemista religioso, la elección de Clemente V, antiguo amigo, le trajo unos años de calma. Ante las protestas por sus afirmaciones teológicas y la indignación del rey de Aragón, tuvo que refugiarse junto al rey de Sicilia. Murió en un naufragio junto a las costas de Génova.

Ante todo, fue un *magister medicinae*; por una parte, fue un clínico práctico de amplia experiencia y fama bien acreditada; por otra, un profesor destacado en, posiblemente, la mejor facultad de medicina del medievo. Se formó en los textos de Hipócrates y Galeno, recibidos a través de su versión al árabe y completados con las mejores producciones propias de los distintos autores árabes. Sabemos que conocía la lengua árabe a la perfección y, en sus años de médico en Barcelona, tradujo obras de Avicena (Avicena, 1479 a y b) y de Abū Ṣalt Umayya (Abū Ṣalt Umayya, 2004). Su obra original es fruto del tiempo que estuvo en Montpellier (1290-1299); en total son veintisiete títulos auténticos más otros cincuenta y uno que le son atribuidos. A modo de ejemplo, unos tratan sobre medicina teórica con fines docentes (*Speculum medicinae*), sobre la terapéutica medicamentosa (*Aphorismi de gradibus*) y sobre la conservación de la salud (*Regimen sanitatis ad regem Aragonum*).

También queremos destacar como heredero directo de los escritores árabes a Gentile da Foligno (muerto en la epidemia de peste negra de 1348), que fue un doctor en medicina formado en Padua y Bolonia. Escribió varios comentarios a libros árabes ampliamente difundidos, en particular las cinco partes del *Canon medicinae* de Avicena (Avicena, 1490-5), de modo que sería recordado por la posteridad como *subtilissimus rimator verborum Avicenne*, 'el investigador más sutil de las enseñanzas de Avicena'. También compuso varias obras originales, con gran aceptación, sin duda, pues muchas aparecieron impresas a partir de la década de 1470. Por último, tenemos a Bernardo de Gordon (Gourdon, c. 1270-Perpiñán, 1330), que fue profesor de medicina en la Universidad de Montpellier a partir de 1285. Su obra más importante fue la *Practica seu Lilium medicinae*, que más tarde sería impresa en Nápoles en 1480, en Lyon en 1491 y en Venecia en 1494. En ella son una constante las referencias a los sabios árabes.

Un tema que igualará a médicos escolásticos y árabes son los escritos sobre la peste negra de 1348 que por entonces aso-

laba a Europa. Al menos tres autores árabes escribieron sobre la misma y fueron Ibn al-Ḥaṭīb, Ibn al-Ṣaqūrī e Ibn Ḥātima, todos ellos del reino nazarí de Granada. Ninguna de sus obras fue traducida al latín, que sepamos, con lo que sus aportaciones permanecerían ignoradas en Occidente, pero sabemos que fueron conocidas en al-Andalus y el norte de África.

En el mundo médico renacentista, resulta mucho más difícil seguir las huellas de la medicina árabe dado el creciente número de profesionales y textos a ello dedicados. Pero debemos tener claro que su influencia pervivió de forma importante en ese tiempo, tanto como para ser confirmada —son muchos los médicos que la defendieron a ultranza—, como también hay otros que se encargaron de rebatir los postulados allí sostenidos. Como ejemplo de los primeros, tenemos al francés Jean Fernell y, de los segundos, al español Miguel Jerónimo Ledesma. En todo caso, encontramos ediciones de obras médicas árabes no solo en el siglo XVI, sino bien entrado el XVII, lo que es una buena prueba de su vigencia.

Jean Fernell (Clermont-en-Beauvoisis, 1497-París, 1558), denominado «el Galeno moderno» debido a sus numerosos escritos, fue médico, matemático y astrónomo. De su extensa obra médica, potenciando los escritos de los sabios árabes, destacamos tan solo un título, a guisa de ejemplo: *Medici antiqui Graeci, Latini, atque Arabes qui de febribus scripserunt...*, que ya ha sido citado. Contiene obras de los clásicos griegos y latinos y, entre los árabes, están Avicena, Rhazes, Avenzoar, Averroes, Ibn Isaac y Haly Abbas. Por su parte, Miguel Jerónimo Ledesma (Valencia, ca. 1510-íd. 1547) nació en el seno de una familia de la oligarquía ciudadana de dicha población y obtuvo en su universidad los títulos de bachiller y doctor en medicina en 1536. Seguidamente, fue titular de la cátedra de griego desde el curso académico 1531-1532, hasta su muerte. Fuertemente influenciado por el denominado humanismo médico, propugnó retornar a los textos originales griegos y no fiarse de los libros árabes. Por ejemplo, la versión del *Canon medicinae* de Avicena que había hecho Gerardo de Cremona la calificó como «traducción bárbara», y mantiene que es el origen de todas las malas interpretaciones basadas en ella. O, también, en su escrito sobre la pleuritis (Michaële Hieronymo Ledesma, 1546) apoyó la postura contraria a la de los autores árabes, que sostenían que la sangría debía hacerse en el lado opuesto al lugar de la lesión, y no en el mismo lado, como preconizaron otros.

Consecuentemente, se va a producir de inmediato en Europa otro grupo de traducciones, impulsadas por el deseo de volver a los textos iniciales en griego. A ello contribuyó de forma notable el hecho de que cientos de sabios bizantinos huyesen de Constantinopla en 1453, cuando las tropas turcas asediaron y tomaron la ciudad. Aquellos que pudieron llevaron consigo los manuscritos en griego contenidos en sus bibliotecas, y que eran los que les servían para su práctica diaria. Nuevamente, tendremos que admitir que las traducciones científicas jugaron un muy importante papel. Si quisiésemos ejemplificar lo que se ha indicado en un personaje concreto, habríamos de referirnos a Andrés Laguna, que tradujo del griego al castellano, con comentarios, la varias veces citada obra de Dioscórides. El texto se reeditó veintidós veces, incluso hasta finales del siglo XVIII.

Andrés Fernández Velázquez Laguna, más conocido como el doctor Laguna (Segovia, c. 1510-Guadalajara, 1559), fue un médico judeoconverso que estudió en Salamanca; en 1530 se trasladó a París, donde se formó en medicina y también en lenguas clásicas. Fue médico de Carlos I y de Felipe II.

En el campo de la cirugía, el *Tasrif* de Abulcasis vertido al latín por Gerardo de Cremona, como ya sabemos, servirá de base a los tratados escritos por toda una serie de cirujanos posteriores, como son Teodorico Borgoñoni, Guillermo de Saliceto, Henri de Mondeville, Mondino de Luzzi y tantos otros (Ullmann, 1970: 151). De tal forma fue así que la cirugía, aun constituyendo uno de los saberes minoritarios, distintos a los de la medicina que podríamos llamar interna, iría adquiriendo en el mundo escolástico un desarrollo importante, mucho más ya en el Renacimiento.

Pero sobre todos ellos debemos hacer constar su influencia en el más grande de todos ellos, Guy de Chauliac (1290-1368), que es considerado un precursor de la cirugía moderna y también de la formación humanística del médico. Formado en la Escuela de Montpellier sobre la base del *Tasrif* de Abulcasis, escribió su obra cumbre, la *Chirurgia magna* (1363), un tratado de referencia para todos los cirujanos hasta el siglo XVIII. En Bolonia, destacó como anatomista y, luego de estar trabajando en París, fue nombrado médico personal del papa Clemente VI, en Aviñón, ciudad donde en aquella época estaba instalado el papado. Fue médico de los papas Inocencio VI y Urbano V. La *Chirurgia magna* conoció catorce ediciones en el siglo XV, y treinta y ocho, en el XVI, y se la cataloga como la mejor colección de literatura médica desde los tiempos de Galeno. Fue traducida a varios idiomas, como el holandés, el inglés y el hebreo. En este escrito encontramos más de doscientas citas de la obra de Abulcasis, e incluso se editaron en ocasiones conjuntamente (Guy de Chauliac, 1500). Por ello, sabemos que, aún durante el Renacimiento, la obra quirúrgica de al-Zahrāwī mantuvo todo su prestigio, permitiendo un general e importante desarrollo de la cirugía.

Para finalizar, como ya se ha mencionado, Abulcasis tuvo un único pero importante seguidor en el mundo islámico: Muḥammad al-Šaḫra, quien, ya en el siglo XIV, aprenderá sobre su escrito, esta vez en forma de versión latina, y lo hará junto al maestro Bernard en la Valencia recién conquistada, para seguidamente ejercer en el reino nazarí de Granada y en el norte de África. Su texto, que traducimos como *Libro de la ratificación del tratamiento de heridas y tumores*, recoge en una de sus tres partes una larga experiencia como cirujano y creemos que fue una de las escasas aportaciones de la cirugía árabe con posterioridad al escrito realizado por Abulcasis. Murió en la ciudad de Granada en 1360.

## 7. Conclusiones

1. En primer lugar, debemos señalar que en pocas ocasiones se asiste a un fenómeno de aculturación como el llevado a cabo por el mundo árabe medieval y, más aún, partiendo de la base de que sus componentes no tenían en común con el mun-

do clásico ni la lengua ni la religión mayoritaria ni tampoco las costumbres.

2. En esta medicina, el fenómeno de las traducciones científicas cumplió una acción definitiva. Primero, se pasó del griego al siríaco o al árabe, y del latín, al árabe; más tarde, del árabe al latín o a alguna de las lenguas vernáculas y, por último, como efecto comprobante de lo recibido, del griego al latín directamente.

3. La medicina árabe medieval constituye sin duda un brillante apartado de la historiografía médica mundial, tanto por la altura alcanzada en gran parte del mundo islámico, siglos X al XII, como por sus decisivas aportaciones a la medicina escolástica, siglos XIII al XV, y renacentista, siglo XVI.

4. Un aspecto muy llamativo en dicha medicina lo constituye el hecho de que, partiendo de unos supuestos eminentemente creenciales contenidos en la denominada «medicina del profeta», los sabios islámicos supieron adoptar como suyas unas doctrinas de contenido racional ajenas a su ámbito, pese a que los primeros estaban sustentados por el profeta Muḥammad y su entorno.

5. La medicina árabe medieval procede de la grecohelenística, sin duda es su base principal, aunque no única, y sus médicos consiguieron ampliar, en general, todo aquello que habían recibido, de forma que la llevarían a su máxima expresión, configurando lo que hoy conocemos como medicina grecohelenística-árabe.

6. Las obras de Rhazes, Avicena, Avenzoar o Averroes y varios de los comentarios realizados posteriormente sobre ellas servirían como libros de texto para los médicos en las nacientes universidades medievales e incluso renacentistas tras la aparición de la imprenta.

7. El *Canon medicinae*, el escrito más completo de Avicena, que fue varias veces traducido e impreso en muchas ocasiones entre los siglos XV y XVI, está considerado uno de los textos con mayor proyección a lo largo de toda la historia de la medicina.

8. Abulcasis preconizó en el siglo X la unión de la medicina y la cirugía a nivel formativo, adelantándose con ello numerosos siglos a lo que sucedería en la medicina universal. Por otra parte, su texto quirúrgico no tendría apenas repercusiones en el mundo árabe contemporáneo, pero sería considerado como la obra de referencia para todos los cirujanos medievales y renacentistas.

## Notas

1. En realidad, debería ser *bilis amarilla*.
2. Al acabar el texto del *Kitāb al-Ġāmi'* de Avenzoar, ms. Or. n.º 2960 de la Bibliothèque Nationale de Paris, en el espacio que queda libre hasta el final de la página y por obra de una mano distinta a la del texto, encontramos una muestra de lo que decimos: «Nació Ibrāhym b. Ibrāhym al-Ṭaiyib el jueves día séptimo del mes de Chumada II del año 757 a las 3 horas del día con ascendente en el signo de Virgo. Sea feliz».
3. En un pasaje del *Kitāb al-Taysīr*, compuesto para el califa almohade 'Abd al-Mū' min, Avenzoar hace unas adverten-

- cias al lector que encabeza diciendo «... hijo mío». Difícilmente podría dirigirse a su señor con este apelativo, pero sí lo haría con su propio hijo, con los médicos o con los estudiantes que pudiesen utilizar el libro posteriormente.
- Con frecuencia se viene afirmando que Avenzoar había nacido en Peñaflor (Sevilla) sin que conozcamos las fuentes utilizadas para asegurarlo.
  - Podemos entender que la prisión del rey al-Mu'tamid, en la que murió, fuese una razón de Estado, puesto que los dirigentes almorávides deseaban unificar las diferentes taifas andalusíes, pero difícilmente comprendemos que pudiese existir una razón válida para mantener en prisión a los Banū Zuhr, salvo una venganza que abarcó a toda una familia.
  - Se cuenta que, durante la construcción del alminar de la mezquita mayor de Sevilla —que posteriormente sería conocido como La Giralda—, las obras se interrumpieron, pues, al parecer, hubo una malversación de los fondos a ella destinados. Abū Bakr ibn Zuhr, un hijo de Avenzoar, se hizo cargo de la dirección de las obras, y la obra pudo ser terminada sin muchos más contratamientos.
  - La circulación menor sería definitivamente acuñada ya en el siglo XVI por los médicos renacentistas, entre ellos, el español Miguel Serveto.
  - Google, universidades.

#### Referencias bibliográficas

- ʿAbd al-Malik Ibn Ḥabīb (1992): *Muḥtaṣār fī l-ṭibb: Compendio de medicina*. Introducción, edición crítica y traducción de Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste. Madrid: CSIC. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- Abū al-Qāsim Ḥalaf ibn ʿAbbās al-Zahrāwī (1973): *On surgery and instruments*. A definitive edition... by M. S. Spink, and G. L. Lewis. London: The Wellcome Institute of the History of Medicine.
- Abū-l-Walid Ibn Ruṣd (2003): *El Libro de las generalidades de la medicina [Kitāb al-kullīyyāt fī l-ṭibb]*. Traducción de María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales. Madrid: Ed. Trota.
- Abulcasis (1544): *Chirurgia. De cauterio cum igne, & Medicis acutis, per singulis corporis humani membra. De Sectione, Perforatione, phlebotomia, & Ventosis. De Vulneribus, & extractione saggitarum. De restauratione & curatione dislocatione membrorum. Cum instrumentorum deliniationibus [translata de arabico in latinum per Magistrum Gerardum Cremonensem]*. Argent[orati]: apud Io[annem] Schottum. (xxvi febr. 1532).
- Abū l-Ṣalt Umayya (2004): *Translatio libri albuze de medicinis simplicibus*, en Arnaldi de Villanova *Opera medica omnia*. Ana Labarta, trad. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat.
- Abū Marwān ʿAbd al-Malik Ibn Zuhr (1983): *Kitāb al-taysīr fī l-mudāwāt wa-l-tadbīr*. Ed. M. al-Ḥurī. Damasco: Dār al-Fikr.

- Alāl al-Dīn al-Suyūtī (2015): *Tratado sobre medicina tradicional islámica*. Edición, traducción y notas de Andrés Guijarro. Madrid: Tritemio.
- Arnaldi de Villanova (1985-2014): *Opera medica omnia*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat.
- Articella, seu Thesaurus operum medicorum antiquorum. Johannitius: Isagoge in libros Tegni seu Artem medicam Galeni, etc. Omnia notata supra ... etiamque Hipocrates: Liber epidemiorum (latine), cum commento Johannis Alexandrini. Seudo-Hipocrates: De natura fetus (latine), Bartholomaeo Messanensi interprete. Medicinae lex (latine), ab Arnaldo de Villa Nova. Iusurandum (latine), a Petro Paulo Vergerio translatum. Gentilis Fulginas: De divisione librorum Geleni*. Venetiis: Hermannus Liechtenstein, 1483.
- Avenzoar (1490): *Abumeron Abenzohar, Liber theycrisi dahalmodana vahaltadabir*. Venetiis: J. de Forlivio et Gregorium fratres.
- Averroes (1482): *Colliget...* Venetiis: Laurentiun de Valentia.
- Averroes (1542): *Colliget: totam medicinam ingentibus voluminibus ab aliis traditam... complectens... Theizir Abyznoar*. [Venetiis]: apud Octavianum Scotum.
- Avicena (1479a): *Canon medicinae (latine), a Gerardo Cremonensi translatus. De viribus cordis (latine), ab Arnaldo de Villa Nova translatus*. Patavii: [Johannes Herbort].
- Avicena (1479b): *De viribus cordis ... ab Arnaldo de Villa Nova translatus*. Patavii: [Johannes Herbort].
- Avicena (1483): *Canon medicinae ab Armengauda de Montepessulano translata, cum commento Averrois*. Venetiis: Petrus Mauffer et Nicolaus de Contugo.
- Avicena (1490-5): *Canon medicinae (latine), a Gerardo Cremonensi translatus, cum commento Gentilis de Fulgineo. De viribus cordis (latine), ab Arnaldo de Villa Nova. (I-v). Cantica de medicina (latine), cum commento Averrois. (VI). Gentilis Fulginas: Quaestiones de febre, de actuatione medicinarum, de ptysi et de maiortate morbi. Tractatus de proportionibus medicinarum. Consilia. Tractatus de hernia. (VII)*. Venetiis: Baptista de Tortis.
- Avicena (1501-3): *Hic merito inscribi pote[n]s vite liber corp[or]alis Abohali Abynseni Canonis libros q[ui]nq[ue] ... Doctores circa textu[m] positi... Gentilis de Fulgineo, Jacobus de Partibus, Vgo Senensis, Dinus Florentinus, Mattheus de Gradi, Thadeusq[ue] Florentinus*. Venetiis: Bernardinu[m] Bernaliu[m].
- Avicena (1556): *Liber Canonis, De medicinis cordialibus et cantica iam olim quidem à Gerardo Carmonensi ex arabico sermone in latinum conuersa, postea uerò ab Andrea Alpagò... infinitis penè correctionibus ad ueterum exemplarium arabicorum fidem in margine factis...; his accesserunt Aui-cennae libellus de remouendis nocumentis, quae accidunt in regimine sanitatis; eiusdem tractatus de syrupo acetoso, ab eodem alpagò ex arabico in latinum sermonem translatus ...* Basileae: Ioannes Heruagios.
- Avicena (1658): *Abuali Ibn-Tsina qui hactenus perperam dictus est Avicenna Canon medicinae [s. l., s. i.]*.
- Chalmeta Gendró, Pedro (2010): *El zoco medieval, contribu-*

- ción al estudio de la historia del mercado.* [Almería]: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, D. L.
- Choulant, Ludwig (1841): *Handbuch der Bücherkunde für dir ältere Medicin.* Leipzig: Verlag von Leopold Voss.
- Cruz Hernández, Miguel (1957): *Abú-l-Walid Muhammad ibn Rushd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia.* 2.ª ed. Córdoba: CajaSur Publicaciones.
- García, Juan Antonio, Vicente Salvatierra y Fernando Girón (1989): *El maristán de Granada, un hospital islámico.* Granada: Imprenta Alhambra.
- García Ballester, Luis (1972): *Galeno (c. 130-c. 200 d. de C.): en la sociedad y en la ciencia de su tiempo.* Madrid: Guadarrama.
- García Ballester, Luis y Fernando Girón (1974): «La edición y traducción castellana del Taysir de Avenzoar y el papel de las comunidades judías en su transmisión. Nota previa», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval.* Madrid: Editora Nacional, vol. II, pp. 757-64.
- García Ballester, Luis (1975): «El ejercicio médico morisco y la sociedad cristiana». Discurso leído el día 25 de enero de 1975 en el acto de su recepción pública en la Real Academia de Medicina de Granada. Granada: Real Academia de Medicina.
- García Ballester, Luis (2002): «Nuevos valores y nuevas estrategias en medicina», en *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla*, 2 vols. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- García Carrero, Pedro (1611). *Disputationes medicae super Fen primam Libri primi Auicenaenae, etiam philosophis valde vtilis... cum indice locupletissimo rerum memorabilium.* Compluti: Ex Officina Ioannis Gratiam, apud Viduam.
- Girón, Fernando (1994a): «Oriente islámico medieval», en *Historia de la ciencia y de la técnica.* Torrejón de Ardoz, Madrid: Ediciones AKAL.
- Girón, Fernando (1994b): «Occidente islámico medieval», en *Historia de la ciencia y de la técnica.* Torrejón de Ardoz, Madrid: Ediciones AKAL.
- Girón, Fernando y Carmen Peña (2008): «La fiebre héctica y su tratamiento en tres autores medievales: al-Isrā'īlī, Avenzoar y Bernardo de Gordon», en *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*, VIII. Madrid: CSIC, pp. 201-234.
- Guy de Chauliac (1500): *Cyrurgia parva. Cyrurgia Albucasis cum cauteriis et aliis instrumentis. Tractatus de oculis Iesu Hali. Tractatus de oculis Canamusali.* Venetiis: Bonetum Locatellum.
- Guy de Chauliac (1585): *Chirurgia magna... nunc demum suae primae integritati restituta à Laurentio Iouberto.* Lugduni: apud Simphorianum Beraud et Stephanum Michaëlem.
- Ioanne Fernelio (1594): *Medici antiqui Graeci, Latini, atque Arabes qui de febribus scripserunt, summo studio atque labore sione, in lucem editi.* Venetiis: apud Robertum Meietum.
- Iskandar, A. Z. (1980): «Al-Rāzī wa mihnat al-ṭabbib», *al-Masriq*, 54.
- Laín Entralgo, Pedro (1982): *La medicina hipocrática.* Madrid: Alianza Editorial.
- Laín Entralgo, Pedro (1983): *La relación médico-enfermo.* Madrid: Alianza Editorial.
- Michael Servetus (1553): *Christianismi restitutio.* Vienne: Balthasar Arnollet.
- Michaële Hieronymo Ledesma (1545): *Graecarum institutorum compendium à... conscriptum.* Valentiae: excudebat Ioannem Mey.
- Michaële Hieronymo Ledesma (1546): *Valentini medici, De pleuritide commentariolus.* Valentiae: Ioannem Mey Flandrum.
- Michaële Hieronymo Ledesma (1547): *Prima primi canonis Auicenne sectio.* Valentino medico & interprete & enarratore. Valentiae: Ioan[nem] Mey Flandrum.
- Morton, Leslie T. (1976): *Medical Bibliography* (Garrison and Morton). 3.ª ed. London: The Trinity Press.
- Pedacio Dioscorides Anazarbeo (1555): *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortiferos traduzido de lengua griega en la vulgar castellana & ilustrado con claras y substantiales annotationes, y con las figuras de innumerables plantas exquisitas y raras por Andrés de Laguna.* Amberes: Juan Latio.
- Peña, Carmen y Fernando Girón (2006): *La prevención de la enfermedad en la España bajomedieval.* Granada: Universidad de Granada.
- Rhaces (1511): *Opera parua Abubetri filii Zacharie... continentur sunt Liber ad Almansorem... translatus ex arabico in latinum apud... Gerardo Cremonensis... cum ipsius... additionibus; Tractatus de egritudinibus iuncturarum; De morbis puerorum; Aphorismorum eiusdem libri sex; Paruum antidotarium ipsius... [et al.]. Quibus operibus addit est Constantini Monachi Viaticus. Venundantur.* Lugduni: Johannis de Ferrariis al's de Jolitis ac Vincentii de Prothornariis.
- Regimen sanitatis Magnini mediolanensis medici famosissimi attrebatensi episcopo directum: in super opusculū de flebothomia editum a perspicacis ingenij viro Magistro Reginaldo de villa nova. Additur quoque Astronomia Hippocratis facile omnium medicorum principis de variis egritudinibus et morbis. Item Secreta Hippocratis. Item Auerrois De venenis. Item quid pro quo apothecariorum nuperrime castigatum accuratissimeque per peritissimum artis medice cultorem magistrum Nicolaum rabby recognitum. Cum nonnullis insuper Auicenne: ac plerumque aliorum auctorum in margine cartharum insertis.* [Lugduni]: Jacobum Myt, 1517.
- Siraisi, Nancy C. (1990): *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice.* Chicago: University Press.
- Ullmann, Manfred (1970): *Die Medizin im Islam.* Leiden: E. J. Brill.
- Vernet, Juan (1978): *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente.* Barcelona: Ariel.

# Historia social y científica de la adormidera y el opio en el islam clásico: fuentes primarias y propuesta de investigación

Indalecio Lozano Cámara\*

**Resumen:** La historia de las drogas psicoactivas en el contexto de la civilización islámica clásica (ss. VII-XVII) sigue siendo a día de hoy un tema mal conocido. Este es el caso de la adormidera y su látex, el opio. La importancia del opio en la historia de la humanidad tiene reflejo en la extensísima bibliografía que trata sobre esta droga. Sin embargo, en el campo de los estudios árabes e islámicos existen muy pocas publicaciones sobre el tema. El presente trabajo ofrece una bibliografía de fuentes primarias para la investigación de la historia social y científica del opio y la adormidera en la civilización islámica clásica, y propone unas líneas generales para desarrollar dicha investigación.

**Palabras clave:** adormidera, historia de las drogas, islam clásico, opio.

**Social and scientific history of the opium poppy and opium in classical Islamic civilization: Primary sources and a research proposal**

**Abstract:** Nowadays, our knowledge of the history of psychoactive drugs in the context of classical Islam is rather limited. This is the case of the opium poppy and its latex, opium. The importance of opium for humankind is reflected in the very extensive literature on this topic. Nevertheless, very few works have been published in the field of Arabic and Islamic studies. This article includes a bibliography of primary textual sources to carry out investigations on the social and scientific history of the opium poppy and opium in classical Islamic civilization. Furthermore, it proposes some general lines to develop such research.

**Keywords:** classical Islam, history of drugs, opium, opium poppy.

*Panacea*@ 2019; XX (50): 77-87

Recibido: 12.IX.2019. Aceptado: 23.IX.2019

## 1. Introducción

El origen del opio se sitúa en algún lugar de la región este de la cuenca del Mediterráneo, probablemente en Asia Menor, y tenemos noticias de que ya en torno al año 3400 a. C. la adormidera era cultivada en la Baja Mesopotamia. A finales del segundo milenio antes de Cristo, esta planta y su látex son ya ampliamente conocidos en el norte de África, Europa y el Próximo Oriente. Durante miles de años, sus propiedades curativas y psicoactivas fueron conocidas y puestas en práctica por las civilizaciones preislámicas (Matthee, 2005: 97; Escohotado, 1989-1990: I, 68-77; 79-82; 137-144; 172-183).

Más tarde, en los territorios islámicos, el opio continuará siendo usado con fines médicos, recreativos y rituales. Por ejemplo, en Irán fue consumido hasta la época *şafaví* como auténtica panacea para tratar todo tipo de dolencias, pero también era conocido su uso recreacional. Así, según el historiador persa del siglo XI Abū l-Fazl Bayhaqī (995-1077), el gran Avicena se entregó al consumo de opiáceos, hasta el punto de que su adicción parece haberlo conducido a la muerte a causa de una sobredosis de opio mezclado con vino (Matthee, 2005: 98). En términos generales, el opio sirvió en la civilización araboislámica para tratar un amplio elenco de enfermedades y dolencias, y cabe mencionar entre otros su uso como analgésico y anestésico y como euforizante general, recomendable para el tránsito de la segunda a la tercera edad y para sobrellevar los sinsabores de esta última, tal y como menciona Averroes (s. XII) en su *Libro de la triaca* (Ibn Rušd, 1987).

Sin embargo, a pesar de la larga e importante historia del opio en la civilización islámica clásica, las publicaciones aparecidas sobre el tema son muy pocas, y nuestro conocimiento actual sobre el mismo sigue siendo muy superficial y limitado. Las publicaciones sobre la historia general del opio suelen recoger alguna información —habitualmente no muy extensa— sobre su historia en la civilización islámica. No obstante, esta información suele ser básicamente generalista, repetitiva y no está basada en la consulta directa de las fuentes primarias. Por otra parte, en el campo del orientalismo se han realizado algunas investigaciones que tratan de manera monográfica o tangencial la historia del opio en la medicina y en las sociedades islámicas, pero sus resultados son muy parciales. A continuación, se ofrece una breve reseña de las principales publicaciones aparecidas hasta el momento.

Por su temprana fecha de redacción, debemos mencionar en primer lugar el trabajo de Kohi Kermani, *History of opium and*

\* Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. Dirección para correspondencia: [ilozano@ugr.es](mailto:ilozano@ugr.es).



*opium addicts in Iran*, publicado en 1945. Desgraciadamente, no he podido consultar hasta el momento esta obra que, hasta donde llega mi conocimiento, solo ha sido editada en farsi.

Por mi parte, en el año 1989 presenté una comunicación en «XIII Annual Conference on the History of Arabic Science», celebrado en la ciudad siria de Tartús. En esta comunicación, titulada «Dirāsa tamhīdiyya fī ta'rīḥ al-barš 'inda al-‘arab», abordé el estudio de la historia del *barš*, compuesto opiáceo cuyo uso terapéutico y recreativo estuvo muy extendido en el Oriente islámico desde el siglo XI al XIX. Este trabajo fue publicado en su versión española un año más tarde como parte de mi libro *Tres tratados árabes sobre el Cannabis indica*, siendo hasta el momento la única publicación monográfica sobre la historia del *barš*. Este estudio está precedido en la misma publicación por la traducción castellana anotada y comentada de la epístola titulada *Qam' al-wāšim fī ḍamm al-barrāšim*, obra del alfaquí šafi'ī egipcio del siglo XVI Nūr al-dīn Ibn al-Ġazzār, y que se trata de la única epístola de carácter jurídico sobre el tema del *barš* que parece haber llegado hasta nosotros (Ayyūb, 1977).

Una mención especial merece la obra de Rudi Matthee, *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, publicada en 2005. Se trata de un trabajo de enorme valía para el tema que nos ocupa, en el cual Matthee lleva a cabo un estudio exhaustivo del uso social recreativo del vino, el opio, el tabaco, el café y el té en el Irán *ṣafavī* y *qajar*, ofreciendo al mismo tiempo algunos datos sobre el consumo de opio en épocas anteriores.

Igualmente importante y reseñable es el libro de Selma Tibi, *The medicinal use of opium in ninth-century Baghdad*, publicado en 2006. Tibi ofrece un estudio pionero en el campo de la historia de la medicina islámica sobre el uso terapéutico del opio por parte de varios médicos del siglo IX, tales como Sābūr Ibn Sahl, Ḥunayn Ibn Iṣḥāq, 'Alī Ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī y al-Rāzī, entre otros.

Un año más tarde, en 2007, Hatice Aynur y Jan Schmidt publican *A debate between opium, bers, hashish, boza, wine and coffee; the use and perception of pleasurable substances among Ottomans*, obra de carácter literario escrita en turco otomano cuya fecha de redacción podría corresponder a mediados del siglo XVII o quizás algo más tarde.

Por lo que se refiere a la historia del opio en la Persia *ṣafavī*, debemos mencionar la edición de la *Resaleh Afionieh* de 'Emād-al-Dīn Maḥmūd b. Serāj-al-Dīn Mas'ūd Šīrāzī (1515-1592), considerado como uno de los médicos más conspicuos del Irán de su momento. Publicada en 2009 por R. Choupani, O. Sadeghpour y V. Panahi en Teherán, es a día de hoy la fuente monográfica más importante para el estudio de la historia social y científica del opio en la civilización islámica clásica en general y en Irán en particular.

También referido al ámbito iraní de los siglos XIV y XV y más tarde del Irán *ṣafavī*, resulta de gran interés el artículo de Nina Ergin «Rock faces, Opium and Wine: Speculations on the Original Viewing Context of Persianate Manuscripts», publicado en 2013. En él, su autora plantea una estimulante teoría que conecta el consumo de opio, *barš* y vino, frecuente en el contexto de las reuniones cortesanas, con la forma en que pueden ser

interpretadas las rocas o raíces de árboles que forman el trasfondo de las miniaturas contenidas en los manuscritos persas iluminados de ese período.

Asimismo, son interesantes los trabajos de Stephanie Honchell, *Pursuing pleasure, attaining oblivion: The roles and use of intoxicants at the Mughal court*, publicado en 2010, y Meena Bhargava, *Narcotics and Drugs: Pleasure, Intoxication or Simply Therapeutic-North India, Sixteenth-Seventeenth Centuries*, publicado en 2012. En ambos se aborda el estudio del uso del opio y otros opiáceos, entre ellos el *barš*, en el contexto de la India de los mogoles entre los siglos XVI y XIX.

Por último, hay que mencionar los trabajos de Mojtaba Heydari *et al.*, «Medicinal aspects of opium as described in Avicenna's Canon of Medicine», publicado en 2013, y donde se estudian las propiedades y usos medicinales del opio en el *Canon* de Avicena y se los pone en relación con sus usos medicinales en la actualidad.

Por mi parte, he presentado algunas contribuciones en varias reuniones de carácter científico en las que ofrezco los resultados parciales de mis investigaciones sobre el tema. La primera de ellas lleva por título «*Papaver somniferum* (L.) and Opium in Arabic Science (7th to 17th Centuries)», y fue presentada en el International Congress of Ethnobotany (ICEB), celebrado en el Jardín Botánico de Córdoba (España) entre el 17 y el 21 de noviembre de 2014. En este trabajo, que actualmente se encuentra en prensa, estudio algunos de los aspectos relativos al uso terapéutico del opio en los textos científicos en lengua árabe. Más tarde, en el marco del seminario «La cultura persa en el panorama internacional», celebrado en la Universidad de Granada los días 14 y 15 de abril de 2015, presenté «Usos medicinales del Barsh en la Resaleh Afionieh de Imad al-Din Shirazi», donde ofrezco un estudio pormenorizado sobre los usos terapéuticos del *barš* descritos en esta obra. Por último, en noviembre de 2017 presenté una ponencia en el marco del XXIV Simposio de la Sociedad Española de Estudios Árabes, celebrado en Málaga los días 10 y 11 del mencionado mes. En esta ponencia, titulada «Datos para la historia del *barš* en la civilización islámica (siglos XII-XIX)», realizo nuevas aportaciones a lo ya dicho anteriormente sobre la historia del que, sin duda, fue el opiáceo más importante en la historia de la civilización islámica durante siete siglos por la extensión de su uso medicinal y recreativo.

## 2. Fuentes primarias

Para realizar la investigación propuesta, se ofrece un extenso corpus de textos árabes escritos entre los siglos VIII y XVII, si bien también se añaden a ellos algunos de época posterior que pueden ser de interés. Este corpus incluye fundamentalmente obras médicas, farmacológicas, botánicas, agronómicas y lexicográficas, y por ello resulta imprescindible completarlo con fuentes literarias, legales, históricas y geográficas susceptibles de contener datos relevantes. Algunas de las fuentes están disponibles en traducciones a diferentes idiomas europeos, aunque la mayor parte de ellas no han sido traducidas y solo pueden consultarse en su versión original en árabe. Por otra parte, es

necesario señalar que gran parte de la información que contienen estas fuentes árabes es difícilmente recuperable, pues carecen de índices de materias detallados. Es decir, en muchos casos podemos acceder a la entrada principal sobre el opio, pero no podemos acceder a las diferentes menciones sobre el mismo contenidas en tal o cual obra sin llevar a cabo un gran esfuerzo. Esto implica, por ejemplo, que a día de hoy sea muy difícil realizar un catálogo completo de los medicamentos opiáceos compuestos, punto este en el que posiblemente la aportación de los científicos árabes haya sido muy importante y significativa. Urge, pues, la indización de estas obras mediante el desarrollo de proyectos *ad hoc*.

Asimismo, hay que decir que una investigación basada solamente en las fuentes árabes no puede ofrecer un panorama completo de la historia de los usos medicinales y sociales de la adormidera y del opio en la civilización islámica clásica, pues resulta imprescindible revisar las fuentes escritas en turco, farsi, urdu, panyabí, bengalí, sindi y kurdo, lenguas difundidas en extensas zonas de Asia donde tradicionalmente la planta y su látex han formado parte de la vida de sus habitantes durante siglos. Afortunadamente, un número significativo de obras escritas originalmente en farsi han sido traducidas a otros idiomas, habitualmente al inglés, como es el caso de algunas de las crónicas de los gobernantes de la India de los mogoles.

Por otra parte, las obras de los viajeros europeos que visitaron diferentes regiones de Oriente entre los siglos XIV y XVIII

merecen una mención especial, pues constituyen una fuente de información fundamental. Se trata en general de relatos de viajeros ingleses, franceses, portugueses, italianos y de otras partes de Europa en los que dan cuenta de sus embajadas diplomáticas y comerciales, ofreciendo gran cantidad de detalles sobre los, para ellos, exóticos modos de vida de las poblaciones de esos lugares.

Como ya se ha dicho más arriba, este corpus de fuentes primarias no puede considerarse cerrado en modo alguno, sino que debería ser completado con nuevas referencias en todos sus apartados.

### 2.1. Fuentes árabes

Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (1406/1986): *Al-Ṭibb min al-Kitāb wa-l-sunna*. Bayrūt: Dār al-Maʿrifa.

Abū l-ʿAlāʾ Zuhri (1994): *Kitāb al-Muġarrabāt (Libro de las experiencias médicas)*. Ed., trad. y estudio por Cristina Álvarez Millán. Madrid: CSIC – AECI.

Abū l-Barakāt al-Baġdādī (s. d.): *Ṣifāt tiryāq al-baršaʿatā*. Ms. Ayasufya, n.º 3595/2.

Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (1990): *Tuḥfat al-albāb (El regalo de los espíritus)*. Presentación, trad. y notas por Ana Ramos. Madrid: CSIC – ICMA.

Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (1974): *Kitāb al-Nabāt (al-ġuzʾ al-ṭālīt wa-l-niṣf al-awwal min al-ġuzʾ al-ḥāmis)*. Ed. Bernhard Lewin. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.



- Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (1953): *The book of Plants of Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Part of the Alphabetical Section (alif-zay)*. Ed. Bernhard Lewin. Uppsala [etc.]: A.-B. Lunda-qistska Bokhandeln [etc.].
- Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī (2007): *Kitābu ‘Umdatī ṭṭabīb fī ma‘rifati nnabāt likullī labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*. Edición, notas y traducción castellana de J. Bustamante, F. Corriente y M. Tilmatine. Madrid: CSIC., 2 vols.
- Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī (1991): *Kitāb al-Filāḥa. Tratado de agricultura*. Introducción, edición, traducción e índices de Julia María Carabaza. Madrid: M. A. E.
- l’Agriculture Nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Kasdānī connu sous le nom d’IBN WAḤṢĪYYA (IV/Xe siècle)* (1993-1995). Ed. Toufic Fahd. Damas: Institut Français de Damas, 2 tomos.
- Al-Anṭākī (s. d.): *Tadkirat ūlī l-albāb wa-l-ġāmi‘ li-l-‘aḡab al-‘uḡāb*. Bayrūt: Al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya. 3 tomos en 1 vol.
- Al-Arbūlī (véase Díaz García, 1978-1979b).
- Averroes (véase Ibn Rušd).
- Ayyūb, ‘Abd al-Raḥmān y Ṭāhir, Muṣṭafā Anwār (1977): «Traité de la Subjugation des Enjoliveurs sur le Bâme des Drogués. Qam‘ al-wāshīn fī dhamm al-barrāshīn d’abū-l-ḥassan ‘alī ibn al-djazzār», *Cahiers d’Etudes Arabes et Islamiques*, IV: 52-70.
- Al-Bīrūnī (1973): *Kitāb al-Ṣaydana*. Ed. & trad. (Part 1) by Hakim Muhammad Said y Rana Ehsan Elahie: *al-Bīrūnī’s Book on Pharmacy and Materia Medica*. Karachi.
- Burton, Richard F. (1885): *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights’ entertainments, Now Entitled The book of the Thousand Nights and a Night*. Benarés: Kama Shashtra Society, 10 vols.
- Dayl al-Taḍkira*, en al-Anṭākī (s. d.): *Tadkirat ūlī l-albāb wa-l-ġāmi‘ li-l-‘aḡab al-‘uḡāb*. Bayrūt: Al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya. Tomo III.
- Díaz García, Amador (1978-1979a): «El Kitāb jawāṣṣ al-aḡḍiyya de Ibn Māsawayh. Edición, traducción y estudio con glosario», *MEA*, 27-28 (1): 7-63.
- Díaz García, Amador (1978-1979b): «Un tratado nazarí sobre alimentos: *al-Kalām ‘alā l-aḡḍiyya* de al-Arbūlī. Edición, traducción y estudio con glosarios (1)», *Cuadernos de Estudios Medievales*, 6-7: 5-37.
- Dioscurides triumphans. Ein anonym arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. N. Chr.) zur Materia medica* (1988). Edición (tomo 1), traducción y comentarios (tomo II) por Albert Dietrich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dubler, César E. y Elías Terés (1952-1957): *La Materia Médica de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*. Vol. II: [incluye] *al-Maqālāt al-sab‘ min Kitāb Diyāsqūrīdūs wa-huwa Hayūlā fī l-ḥaṣā’iṣ wa-l-sumūm*. Tetuán (1952); Barcelona (1957).
- Al-Filāḥa al-nabaṭiyya* (1984): Edición facsímil del Ms. 1989 Ahmet III Collection, Topkapi Sarayi Library Istanbul, por Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 7 tomos en 5 vols.
- Al-Fīrūzābādī (s. d.): *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Bayrūt: al-Mu‘assa-sa al-‘Arabiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Naṣr [Orig. Pub. al-Qāhira, 1371/1952, 4 vols.].
- Al-Ġāfiqī (1987): *Al-Muršid fī ṭibb al-‘ayn*. Bayrūt: Ma‘had al-Inmā’ al-‘Arabī.
- Al-Ġassānī al-Wazīr (1405/1985): *Ḥadīqat al-azhār fī māhiyyat al-‘uṣb wa-l-‘aqqār*. Ed. Muḥammad al-‘Arabī al-Ḥaṭṭābī. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- Gotha Ms. Orient. A0114, fol. 32b.
- Ibn al-‘Adīm (1406-1408/1986-1988): *Al-Wuṣla ilā l-ḥabīb fī waṣf al-ṭayyibāt wa-l-ṭīb*. Ed. Sulaymā Maḥḡūb y Durriyat al-Ḥaṭīb, Ḥalab: Ma‘had al-Turāṭ al-‘Ilmī al-‘Arabī, 1 tomo en 2 vols.
- Ibn al-‘Awwām (1988): *Kitāb al-Filāḥa*. Edición y traducción al español de Josef Antonio Banqueri, con estudio preliminar y notas de J. E. Hernández Bermejo y Expiración García Sánchez. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación [Orig. pub. 1802, 2 vols.].
- Ibn al-Bayṭār (1990): *Tafsīr Kitāb Diyāsqūrīdūs fī l-adwiya al-mufrada*. Ed. Ibrāhīm Ben Murād. Tūnis [etc.]: Bayt al-Ḥikma [etc.].
- Ibn al-Bayṭār (1291 H.): *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiyya*. Būlāq, 4 tomos en 2 vols.
- Ibn al-Bayṭār (s. d.): *Tafsīr Kitāb Diyāsqūrīdūs*. Ed. Ḥ. ‘Abd al-Wāhid Ḥaḍra. (s. l.): Kulliyat al-Ādāb. Ġāmi‘at al-Manṣūra.
- Ibn al-Bayṭār (s. d.): *Kitāb al-Ġāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiyya*. Traducción al francés por Lucien Leclerc: *Traité des simples par Ibn el-Beithar*. Paris: Institut du Monde Arabe, 3 vols. [Orig. pub. Paris, 1877-1833].
- Ibn Ḥabīb (1992): *Al-Muḥṭaṣar fī l-ṭibb (Compendio de medicina)*. Ed. y trad. al español por Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste. Madrid: CSIC.
- Ibn Ḥamadūš (1874): *Kaṣf al-rumūz fī bayān al-a‘ṣāb. Ka-chef er-roumoūz (Révélation des énigmes) d’Abd er-Rezzaq ed-Djezayri ou Traité de matière médicale arabe d’Abd er-Rezzaq l’Algérien*. Edición y traducción al francés por Lucien Leclerc. Paris: Bailliére [etc.].
- Ibn al-Ḥaššā’ (1941): *Mufīd al-‘ulūm wa-mubīd al-humūm*. Ed. G. S. Colin y H. P. J. Renaud. Al-Ribāṭ: Maṭbū‘āt Ma‘had al-‘Ulūm al-‘Ulyā al-Maḡribiyya.
- Ibn Ḥaḡḡāḡ (1402/1982): *Al-Muqni‘ fī l-filāḥa*. Edición de S. Ġirār y Ġ. Abū Ṣafiyya. ‘Ammān: Maḡma‘ al-Luḡa al-‘Arabiyya.
- Ibn Hubal (1417/1996): *Kitāb al-Muḥṭarāt fī l-ṭibb*. Farānkfurt: Ma‘had Ṭarīḥ al-‘Ulūm ‘inda al-‘Arab, 4 vols. [Orig. pub. Ḥaydarābād: Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1363 H.].
- Ibn al-Ḥaṭīb (1972): *Kitāb ‘Amal man ṭabb li-man ḥabb*. Ed. María concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Universidad.
- Ibn Luyūn (1975): *Tratado de agricultura*. Edición y traducción al español por Joaquina Eguaras Ibáñez. Granada: Patronato de la Alhambra.
- Ibn Manzūr (s. d.): *Lisān al-‘arab*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 15 vols.
- Ibn Māsawayh (véase Díaz García 1978-1979a).
- Ibn Rasūl (1395/1975): *Al-Mu‘tamad fī l-adwiya al-mufrada*.

- Ed. Muṣṭafā al-Saqqā. Bayrūt: Dār al-Maʿrifa.
- Ibn Ruṣd (1987): *Kitāb al-Tiryāq*. En Anawati, Georges Chahata y Zāyid, Saʿīd (eds.), *Rasāʾil Ibn Ruṣd al-ṭibbiyya*. Al-Qāhira: Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, pp. 389-422.
- Ibn Sīda (1377-1392/1958-1972): *Al-Muḥkam wa-l-muḥīṭ al-aʿzam fī l-luġa*. Ed. Muṣṭafā al-Saqqā y Ḥussayn Naṣṣār. Al-Qāhira: Maʿhad al-Maḥṭūṭāt bi-Ġāmiʿat al-Duwal al-ʿArabiyya.
- Ibn Sīda (s. d.): *Kitāb al-Muḥaṣṣaṣ*. Bayrūt: al-Maktab al-Tiġārī, 17 tomos en 5 vols.
- Ibn Sīnā (s. d.): *Al-Qānūn fī l-ṭibb*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 3 vols. [Orig. pub. Būlāq, 1294 H.].
- Ibn Wāfid (1943): *El Libre de les medicines particulars. Versión catalana trescentista del texto árabe de Tratado de los medicamentos simples de Ibn Wāfid, autor médico toledano del siglo XI*. Transcripción, estudio proemial y glosarios por Luis Faraudo de Saint-Germain. Barcelona: Real Academia de Bellas Letras de Barcelona.
- Ibn al-Ġazzār (1985): *Kitāb al-ʿIṭimād fī l-adwiya al-mufrada*. Edición facsímil de Fuat Sezgin. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Ibn al-Ġazzār, Nūr al-dīn (véase Ayyūb, ʿAbd al-Raḥmān y Ṭāhir, Muṣṭafā Anwār, 1977).
- Ibn Zuhr (1992): *Kitāb al-Aġḍiyya (Tratado de los alimentos)*. Edición y traducción al español por Expiración García Sánchez. Madrid: CSIC.
- Ibn Zuhr (1983): *Kitāb al-Taysīr fī l-mudāwāt wa-l-tadbīr*. Ed. Miṣīl al-Ḥūrī. Dimašq: al-Munazzama al-ʿArabiyya li-l-Tarbiya wa-l-Ṭaqāfa wa-l-ʿUlūm.
- Ibrāhīm al-Azraq (1984): *Tashīl al-manāfiʿ fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*. Istanbul: Hakikat Kitabevi.
- Iṣḥāq b. Sulaymān (1986): *Kitāb al-aġḍiyya*. Edición facsímil del Ms. Fatih 3604-3607 por Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 4 tomos en 2 vols.
- Kūhīn al-ʿAṭṭār (s. d.): *Minḥāġ al-dukkān wa-dustūr al-aʿyān*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ġumhūrīyya al-ʿArabiyya.
- Maimónides (1991): *Tratado sobre la curación de las hemorroides*. Traducción e introducción de Lola Ferre. Maimónides. *Obras médicas 1*. Córdoba: Ediciones el Almendro, pp. 107-136.
- Maimónides (1940): *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār. (L'Explication des noms des drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maimonide*. Ed. y trad. Max Meyerhof. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Al-Maqrīzī (1987): *Kitāb al-Mawāʿiẓ wa-l-ʿiṭibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*. Al-Qāhira: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya [Orig. pub. Būlāq, 1270 H.].
- Al-Maġūsī (1294/1877): *Kāmil al-šināʿa al-ṭibbiyya*. Būlāq, 2 vols.
- Miftāḥ al-raḥa li-ahl al-filāḥa* (1404/1984): Ed. Muḥammad Ṣāliḥiyya e Iḥsān Ṣūdqī al-ʿUmd. Al-Kuwayt: al-Maġlis al-Waṭānī li-l-Ṭaqāfa wa-l-Funūn wa-l-Ādāb.
- Mil y una noches* (2016): Traducción, estudio y notas por Salvador Peña Martín. Madrid: Editorial Verbum, 4 tomos.
- Al-Muḥibbī (s. d.): *Ḥulāṣat al-aṭar fī aʿyān al-qarn al-ḥādiya ʿašara*. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 4 vols.
- Al-Nābulṣī (1979): *ʿAlam al-milāḥa fī ʿilm al-filāḥa*. Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Ġadīda.
- Al-Qalānīsī (1403/1983): *Aqrabādīn al-Qalānīsī*. Ed. Muḥammad Zuhayr al-Bābā. Ḥalab: Maʿhad al-Turāṭ al-ʿIlmī al-ʿArabī.
- Al-Qazwīnī (1408/1989): *ʿAġāʾib al-maḥlūqāt wa-ġarāʾib al-mawġūdāt*. Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāṭ al-ʿArabī.
- Al-Qazwīnī (1849): *Kosmographie*. Tomo 1: *Kitāb ʿAġāʾib al-maḥlūqāt*. Ed. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen.
- Al-Qūṣūnī (1399-1400/1979-1980): *Qāmūs al-aṭibbāʾ wa-nā-mūs al-alibbāʾ*. Dimašq: Muṣawwarāt Maġmaʿ al-Luġa al-ʿArabiyya, 2 vols.
- Al-Rāzī (1402/1982): *Manāfiʿ al-aġḍiyya wa-dafʿ maḍārri-hā*. Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm.
- Al-Rāzī (1388/1968): *Kitāb al-Ḥāwī fī l-ṭibb* (tomo XXI: *Fī l-adwiya al-mufrada*). Ḥaydarābād: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṭmāniyya bi-l-Ġāmiʿa al-ʿUṭmāniyya.
- Al-Rāzī (1387/1967): *Kitāb al-Ḥāwī fī l-ṭibb* (tomo XX: *Fī l-adwiya al-mufrada*). Ḥaydarābād: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṭmāniyya bi-l-Ġāmiʿa al-ʿUṭmāniyya.
- Al-Rāzī (1386/1966): *Kitāb al-Ḥāwī fī l-ṭibb* (tomo XIX: *Fī l-bawl wa-mā yataʿallaq bi-hi wa-l-nahš wa-l-sumūm*). Ḥaydarābād: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṭmāniyya bi-l-Ġāmiʿa al-ʿUṭmāniyya.
- Al-Šaʿrānī (s. d.): *Muḥtaṣar Taḍkirat al-Imām al-Suwaydī fī l-ṭibb*. Al-Qāhira: Maktabat al-Qāhira.
- Sābūr Ibn Sahl (1994): *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābād-hīn al-ṣaġhīr)*. Analysed, Edited & Annotated by Oliver Kahl. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.
- Al-Šayzarī (1407/1986): *Al-Īdāḥ fī asrār al-nikāḥ*. Ed. Muḥammad Saʿīd al-Ṭurayḥī. Bayrūt: Dār al-Qārī.
- Al-Suyūṭī (1983): *Al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*. Bayrūt: Dār al-Rāʾid.
- Al-Ṭabarī (1928): *Firdaws al-ḥikma fī l-ṭibb*. Ed. M. Z. Siddiqi. Berlin.
- Ṭābit Ibn Qurra (1928): *Kitāb al-Ḍaḥīra fī ʿilm al-ṭibb*. Ed. G. Sobhy. Al-Qāhira: Al-Maṭbaʿa al-Amīriyya.
- Al-Ṭiġnārī (2006): *Kitāb Zuhrat al-bustān wa-nuzhat al-aḍḥān (Esplendor del jardín y recreo de las mentes)*. Edición e introducción de Expiración García Sánchez. Madrid: CSIC.
- Tuḥfat al-aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* (1934): Edición y traducción al francés por H. P. J. Renaud y G. S. Colin. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Al-Ġawḥarī (1404/1984): *Al-Šiḥāḥ*. Ed. Aḥmad ʿAbd al-Ġafūr ʿAṭṭār. Bayrūt: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, 7 vols.
- Al-Zabīdī (1306 H.): *Tāġ al-ʿarūs*. Al-Qāhira: al-Maṭbaʿa al-Ḥayriyya, 10 vols.

## 2.2. Fuentes persas, indias, turcas

- Abū l-Faḍl ʿAllāmī (1993): *The Ain i Akbari / by Abul Fazl Allami; translated from the original Persian*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science,

- 3 vols. [Orig. pub. H. Blochmann (ed.). Calcutta, 1872].
- Abū l-Faḍl ʿAllāmī (2002): *The Akbar nama of Abu-l-Fazl*. Trans. from the Persian by Henry Beveridge. Delhi (India): Low Price Publications, 3 tomos en 2 vols.
- Aurangzeb (1788): *Letters of the Emperor Aurung-zebe, to his sons, his grandsons, his ministers, and principal nobles; to which is prefixed, his will, translated from the Persian, by Joseph Earles*. Calcutta.
- Aynur, Hatice y Schmidt, Jan (2007): «A debate between opium, berş, hashish, boza, wine and coffee; the use and perception of pleasurable substances among Ottomans», *TUBA*, 31 (1): 51-117.
- Babar, Emperador de India (2006): *Babur-nama: (memoirs of Babur)*. Translated from the original Turki text of Zahiru'd-din Muhammad Babur Padshah Ghazi by Annette Su-sannah Beveridge. Delhi: Low Price Publications.
- Bayazid Bayat (2009): *Tarikh-i Humayun*, en *Three Memoirs of Humayun*. Trad. Wheeler M. Thackston. New York: Thames and Hudson, Inc.
- ʿEmād-al-Dīn Maḥmūd b. Serāj-al-Dīn Masʿūd Širāzī (2009): *Resaleh Afiounieh*. Corrected by R. Choupani; O. Sadeghpour; V. Panahi. Tehran: Al-Maʿa.
- Gahankir, Emperador de la India (véase Jahangir).
- Gulbadan Begum (2006): *The History of Humayun*. Trad. Annette S. Beveridge. Delhi: Low Price Publications.
- Gulbadan Begum (1972): *Humayun-Nama*. Trad. Annette S. Beveridge. New Delhi.
- Jahangir (1999): *Jahangirnama: Memoirs of Jahangir. Emperor of India*. Apéndice de Muhammad-Hadi, trad. Wheeler M. Thackston. New York: Oxford University Press.
- Jahangir (1997): *The Tūzuk-i-Jahāngīrī or Memoirs of Jahāngīr (1014/1605-1033/1624)*. Translated by Alexander Rogers; edited by Henry Beveridge. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2 vols.
- Jawhar Aftabachi (2009): *Tadhkitratu'l-waqi'at*, en *Three Memoirs of Humayun*. Trad. Wheeler Thackston. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Khwandamir (1996): *Qanun-i-Humayuni also known as Humayun Nama*. Trad. Baini Prashad. Calcutta: The Asiatic Society.
- The King of the world: the Padshahnama: an imperial Mughal manuscript from the royal Library, Windsor Castle* (1997): Milo Cleveland Beach & Ebba Koch; with new translation by Wheeler Thackston. London: Thames and Hudson.
- Mirza Haidar (1996): *Tarikh-i Rashidi*. Trad. Wheeler Thackston. Cambridge: Mass.
- Mirza Haidar (1994): *The Tarih-i rasidi of Mirza Muhammad Haidar: a history of the Moghuls of Central Asia*. Translation by E. Denison Ross; edited, with commentary, notes and map by N. Elias. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Mirza Haidar (1973): *The Tarih-i rasidi of Mirza Muhammad Haidar: a history of the Moghuls of Central Asia*. Translation by E. Denison Ross; edited, with commentary, notes and map by N. Elias. Patna (India): Academia Asiatica.
- Sharaf al-Din Ali Yazdi (1989): *Zafarnama, translated by Wheeler Thackston, A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art*. The Aga Khan Program for Islamic Architecture. Cambridge: Mass.

### 2.3. Fuentes europeas

- Abbé Carré (1947): *Travels of the Abbé Carré in India and the Near East, 1672 to 1674. Vol 2 From Bijapur to Madras and St Thom., account of the capture of Trincomalee Bay and St Thomé by De la Haye, and of the siege of St Thomé by the Golconda army and hostilities with the Dutch / translated from the manuscript journal of his travels in the India Office by Lady Fawcett and edited by Charles Fawcett with the assistance of Richard Burn*. London: Hakluyt Society.
- Alpino, Prospero (1980): *La Médecine des Egyptiens*. Trad. du latin, présent. et annotée par R. de Fenoyl; index de Marcelle Desdames. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Alpino, Prospero (1979): *Histoire naturelle d'Egypte*. Trad. du latin par R. de Fenoyl, annotée par R. de Fenoyl et S. Sauteron; index de Marcelle Desdames. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 2 vols.
- Barbosa, Duarte (2010): *A description of the coasts of East Africa and Malabar in the beginning of the sixteenth century by Duarte Barbosa; edited by Henry E. J. Stanley*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Bernier, François (2008): *Un libertin dans l'Inde Moghole: les voyages de François Bernier (1656-1669)*. Introduction de Frédéric Tinguely; édition intégrale préparée par Frédéric Tinguely, Adrien Paschoud et Charles-Antoine Chamay. Paris: Chandeigne, D. L.
- Bernier, François (2000): *Viaje al Gran Mogol, Indostán y Cachemira*. Traducción al español por Justo Fornovi. Madrid: Espasa Calpe. [Orig. pub. Madrid: Espasa Calpe, 1940, 2 tomos].
- Bernier, François (1921): *Viajes de Francisco Bernier: con la descripción de los estados del Gran Mogol, del Indostán, del Reino de Cachemira, etc. En que se trata de las riquezas de las fuerzas, de la [...]*. Traducción al español de Justo Fornovi. Madrid: Calpe, 2 tomos.
- Carré, Barthélemy (véase Abbé Carré).
- Chardin, Sir John (1691): *The travels of Sir John Chardin into Persia and the East-Indies, through the Black Sea, and the country of Colchis: containing the author's voyage from Paris to Ispahan ... : to which is added, The coronation of this present King of Persia, Solyman the III*. London: Printed for Christopher Bateman [etc.].
- Chardin, Sir John (1689): *The travels of Sir John Chardin into Persia, and the East-Indies, through the Black-Sea, and the country of Colchis: describing Mingrelia, Imiretta, Georgia and several other countries unknown to these parts of Europe: with a new map of the Black-Sea: and also divers curious descriptions of many cities and towns on copper plates: to which is added, The coronation of this present King of Persia, Solyman the Third*. London: Printed for

- M.P. and are to be sold by George Monke ... and William Ewrey [etc.].
- Chardin, Sir John (1686): *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse & aux Indes Orientales, par la Mer Noire & par la Colchide: qui contient le voyage de Parie à Ispahan*. Londres: Chez Moses Pitt [etc.]
- Chardin, Sir John (1686): *The travels of Sir John Chardin into Persia and the East-Indies: the first volume, containing the author's voyage from Paris to Ispahan: to which is added, The coronation of this present King of Persia, Solyman the Third*. London: Printed for Moses Pitt [etc.].
- Della Valle, Pietro (1665): *The travels of Sig. Pietro della Valle, a noble Roman, into East-India and Arabia Deserta: in which, the several countries, together with the customs, manners, traffique, and rites both religious and civil, of those oriental princes and nations, are faithfully described, in familiar letters to his friend Signior Mario Schipano: whereunto is added a relation of Sir Thomas Roe's Voyage into the East-Indies*. London: printed by J. Macock, for John Martin, and James Allestry...
- Dey, Kanny Lall (1896): *The Indigenous Drugs of India: Short Descriptive Notices of the Principal Medicinal Products Met with in British India*, 2.<sup>a</sup> ed. Calcutta.
- Farewell, Christopher (1633): *An East-India colation; or a discourse of travels: set forth in sundry obseruations, briefe and delightfull; collected by the autor in a voyage he made unto the East-Indies, of almost foure yeares continuance*. Written by C. F. London: Printed by B. A[lsop] and T. F[awcett].
- Fisher, Michael H. (ed.) (2007): *Visions of Mughal India: an anthology of European travel writing*. London – New York: I. B. Tauris.
- Floris, Pieter (1967): *Pieter Floris, his voyage to the East Indies in the Globe, 1611-1615; the contemporary translation of his journal*. Edited by W. H. Moreland. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint [Orig. pub. 1934].
- Foster, William (ed. literario) (1985): *Early travels in India: 1583-1619*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.
- González de Clavijo, Ruy (2009): *Historia del gran Tamorlán: e itinerario y narracion del viaje, y relacion de la embajada que Ruy Gonzalez de Clavijo le hizo...: y un breve discurso hecho por Gonzalo Argote de Molina*. Madrid: Miraguano.
- González de Clavijo, Ruy (1999): *Embajada a Tamorlán*. Francisco López Estrada (ed.). Madrid: Castalia.
- González de Clavijo, Ruy (1782): *Historia del gran Tamorlán: e itinerario y narracion del viaje, y relacion de la embajada que Ruy Gonzalez de Clavijo le hizo por mandato del... rey don Henrique el tercero de castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha.
- Grose, John Henry (1757): *A voyage to the East-Indies, with observations on various parts there*. By John-Henry Grose. London: printed for S. Hooper and A. Morley.
- Herbert, Thomas Sir (1677): *Some years travels into divers parts of Africa, and Asia the great: describing more particularly the empires of Persia and Industan: interwoven with such remarkable occurrences as hapned] in those parts during these later times: as also, many other rich and famous kingdoms in the oriental India with the isles adjacent: severally relating their religion, language, customs and habit: as also proper observations concerning them*. London: Printed by R. Everingham for R. Scot, T. Basset, J. Wright, and R. Chiswell.
- Jourdain, John (2010): *The journal of John Jourdain, 1608-1617 describing his experiences in Arabia, India, and the Malay archipelago*. Edited by William Foster. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Lancaster, Sir James (2010): *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies, 1591-1603*. Edited by Sir William Foster. Surrey: Ashgate.
- Lancaster, Sir James (2010): *The voyages of Sir James Lancaster, Kt., to the East Indies with abstracts of journals of voyages to the East Indies during the seventeenth century, preserved in the Indian Office, and the voyage of Captain John Knight (1606) to seek the North-West passage*. Edited by Clements R. Markham. Surrey: Ashgate [Orig. pub. London, 1877].
- Lane, Edward William (1989): *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. The Hague and London: East-West Publications; Cairo: Livres de France [Orig. pub. 1895].
- Leguat, François (1708): *A new voyage to the East-Indies by François Leguat and his companions. Containing their adventures in two desert islands,... Adorn'd with maps and figures*. London, printed for R. Bonwicke [et al.].
- Linschoten, Jan Huygen van (2010): *The voyage of John Huygen van Linschoten to the East Indies: from the old English translation of 1598, the first book, containing his description of the East. Volume 1*. Edited by Arthur Coke Burnell. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Linschoten, Jan Huygen van (2005): *The voyage of John Huygen van Linschoten to the East Indies: the first book, containing his description of the East in two volumes*. London: Elibron Classics [facsimil London: Hakluyt Society, 1885].
- Maffei, Giovanni Pietro (1589): *Le historie delle Indie Orientali del R.P. Giovan Pietro Maffei...; tradotte di latino in lingua Toscana de M. Francesco Serdonati...; con una scielta di lettere scritte delle Indie...; con due indici...* Venetiis: apud Damianum Zenarium.
- Manrique, Sebastião (1967): *Travels of Fray Sebastien Manrique, 1629-1643: a translation of the "Itenerario de las misiones orientales"*. Introduction and notes by C. Eckford Luard, assisted by H. Hosten. Nendeln: Kraus Reprint.
- Manucci, Niccolao (1986): *Storia del Mogol di Nicolò Manuzzi veneziano a cura di Piero Falchetta*. Milano: Franco Maria Ricci.
- Middleton, Sir Henry (2010): *The voyage of Sir Henry Middleton to the Moluccas, 1604-1606*. Surrey: Ashgate.
- Mocquet, Jean (1696): *Travels and voyages into Africa, Asia, and America, the East and West-Indies, Syria, Jerusalem, and the Holy-land: performed by Mr. John Mocquet ... : divided into six books, and enriched with sculptures*. London: Printed for William Newton ... Joseph Shelton, and William Chandler [etc.].



Mundy, Peter (1907): *The travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667: travels in Europe, 1608-1628*. Edited by Richard Carnac Temple. Cambridge: Hakluyt Society.

Noble, Charles Frederick (1762): *A Voyage to the East Indies: in 1747 and 1748...* London: printed for T. Becket and P.A. Dehondt [etc.].

Olearius, Adam (1669): *The voyages & travels of the ambassadors from the Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy, and the King of Persia: begun in the year M.DC.XXXIII and finish'd in M.DC.XXXIX: containing a compleat history of Muscovy, Tartary, Persia, and other adjacent countries: with several publick transactions reaching near the present times: in seven books: illustrated with diverse accurate mapps and figures.* London: Printed for John Starkey and Thomas Basset [etc.].

Orta Garcia de (1963): *Colóquios dos simples e drogas e cousas medicinais da India*. Lisboa: Academia das Ciências de Lis-

boa [facsimilar de la edición de Goa: por Ioannes de Endem, 1563].

Pyrard, François (2010): *The voyage of François Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas, and Brazil. Vol. II, part 1*. Albert Gray & Harry Charled Purvis Bell (eds.). Surrey: Ashgate.

R. B. (1700): *The English acquisitions in guinea & East-India*. London: printed for Nath. Crouch...

Roe, Sir Thomas (2010): *The embassy of Sir Thomas Roe to the court of the Great Mogul, 1615-1619: as narrated in his journal and correspondence. Volume 2*. Edited by William Foster. Farnham, Surrey: Ashgate.

Roe, Sir Thomas (1740): *The negotiations of Sir Thomas Roe, in his embassy to the Ottoman porte, from the year 1621 to 1628 inclusive: containing...his correspondences...and many useful and instructive particulars...* Now first published from the originals. London: printed by Samuel Richardson [...]

- Russell, Alex (1794): *The Natural History of Aleppo*. 2d edition revised, enlarged, and illustrated with Notes, by his brother, Patrick Russell, M. D. Lond. 1794, 2 vols., 4 tomos.
- Tavernier, Jean-Baptiste (1930): *Voyages en Perse: et description de ce royaume*. Paris: Editions du Carrefour.
- Tavernier, Jean-Baptiste (1724): *Suite des voyages de monsieur J. B. Tavernier, ecuyer, Baron d'Aubonne en Turquie, en Perse et aux Indes*. Rouen: Chez Jean-Baptiste Machuel la Jeune.
- Tavernier, Jean-Baptiste (1684): *Collections of travels through Turkey into Persia, and the East-Indies: Giving an account of the present state of those countries. As also a full relation of the five years wars, between Aureng-Zebe and his brothers in their father's life-time, about the succession. And a voyage made by the Great Mogul (Aureng-Zebe) with his army from Dehli to Lahor, from Lahor to Bember, and from thence to the kingdom of Kachemire, by the Mogols, call'd The paradise of the Indies. Together with a relation of the kingdom of Japan and Tunkin, and of their particular manners and trade. To which is added a new description of the grand seignior's seraglio, and also of all the kingdoms that encompass the Euxine and Caspian seas. Being the travels of Monsieur Tavernier Bernier, and other great men: adorned with many copper plates. The first volume*. London: printed for Moses Pitt at the Angel in St. Pauls Church-yard.
- Tavernier, Jean-Baptiste (1679): *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, ecuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie en Perse, et aux Indes, pendant l'espace de quarantans*. Paris: [s. n.].
- Terry, Edward (1777): *A Voyage to East India*. London.
- Thäevenot, Jean de (1687): *The travel of Monsieur de Thevenot into the Levant in the parts, viz. into I. Turkey, II. Persia. III. The East-Indies / newly done out of French*. London: Printed by H. Clarck, for H. Faithorne, J. Adamson...
- Watt Sir George (1908): *The commercial products of India: being an abridgement of "The dictionary of economic products of India" by Sir George Watt; published under the authority of His Majesty's Secretary of State for India in Council*. London: J. Murray.

#### 2.4. Fuentes grecolatinas

- Casiano Baso (1998): *Geopónica o extractos de agricultura de Casiano Baso*. Traducción y comentarios de María José Meana; José Ignacio Cubero; Pedro Sáez. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Instituto Nacional de Investigación y Tecnología Agraria.
- Dioscórides (2002): *Plantas y remedios medicinales (De materia medica)*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2 vols.
- Dioscórides (1983): *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*. Traducción del griego al castellano por Andrés de Laguna. Madrid: Ediciones de Arte y Bibliofilia.
- Dioscórides (1958): *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*. Ed. Max Wellman. Berolini apud Weidmannos, 5 tomos en 3 vols.
- Galeno (1964-1965): *Claudii Galeni opera omnia*.

- Ed. C. G. Kühn. Hildesheim [Orig. pub. Leipzig, 1821-1833, 20 vols.].
- Hipócrates (1839-1861): *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Edición del texto griego y traducción francesa por É. Littré. Paris: J. B. Baillièrre et fils, 10 vols.

### 3. Una hipótesis de partida

En el siglo xv, el literato damasceno Taqī al-dīn al-Badrī cuenta en su obra *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* la siguiente historia:

«Dice al-Rāzī, al hablar del tratamiento de la epilepsia, que la hoja del cáñamo es uno de los medicamentos que, por sus propiedades, curan esta enfermedad inmediatamente. Yo —cuenta al-Rāzī— lo he comprobado en varias ocasiones. La última vez fue cuando estuve tratando a Zāhīr al-Dīn Muḥammad b. Ismā'īl b. al-Wakīl. Los humores melancólicos se habían apoderado de Zāhīr al-dīn, hasta que enfermó. Entonces lo encerraron en su casa y lo encadenaron. Solía sufrir un ataque de epilepsia cada semana, y durante seis meses estuvieron tratándolo los médicos, pero no sanó. Entonces fue conducido a su presencia para que lo examinara 'Alī b. Makkī, persona de muy gran habilidad en tañer el laúd y el adufe y en componer versos. Entonces empezó a hablarle a Zāhīr al-dīn para distraerlo y, de pronto, empezó a cantar, y su canto emocionó al enfermo. Cuando Ibn Makkī se dio cuenta de esto, sacó de una de las mangas de su vestido un poco de hachís y lo tomó delante de él, ofreciéndole. Zāhīr al-Dīn rehusó tomarlo, pues no lo había probado jamás. Ibn Makkī lo tranquilizó, hasta que logró que lo comiera; luego pidió el laúd y le cantó delicados poemas. Apenas había transcurrido una hora cuando Zāhīr al-dīn notó los efectos del hachís en su espíritu y sus sentidos. Entonces recobró la razón y lamentó amargamente el calamitoso estado en que se había encontrado mientras estuvo enfermo. Todo ello sucedió el día de la semana en que sufría su ataque de epilepsia» (Lozano, 1998: 84-85).

Hoy en día, las propiedades antiepilépticas del cannabis están ampliamente acreditadas por la farmacología moderna (Russo, 2017; Leo *et al.*, 2016), pero no deja de ser sorprendente que fueran conocidas por los científicos árabes desde hace siglos, al igual que ocurre, por ejemplo, con sus propiedades antieméticas o sus virtudes curativas para el tratamiento del glaucoma (Lozano, 2001). El texto que encabeza este apartado, atribuido de forma espuria al gran médico Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī (m. 925), ilustra muy bien la idea de que, al igual que en el caso del cannabis, la farmacología y la medicina modernas pueden obtener un gran beneficio de los conocimientos de los científicos árabes sobre las plantas y drogas psicoactivas en general, y sobre la adormidera y el opio en particular; por otra parte, que nuestro actual conocimiento sobre esta planta y su látex puede verse muy enriquecido a través



del estudio de su historia en las sociedades araboislámicas, pues los científicos árabes heredaron del Mundo Antiguo grecolatino y del Próximo Oriente una tradición milenaria de conocimientos y usos de esta y de otro gran número de plantas y drogas. Dichos científicos no actuaron simplemente como meros transmisores de esos conocimientos, sino que los enriquecieron muy notablemente con sus valiosas aportaciones originales y se adelantaron en varios siglos a nuestro actual conocimiento sobre el cannabis, en particular, y sobre otras muchas plantas, en general.

#### 4. Metodología

El enfoque metodológico que se propone para la investigación del tema se encuadra en dos disciplinas diferentes pero, sin duda alguna, complementarias: los estudios árabes e islámicos y la etnobiología. Este último concepto engloba a su vez dos disciplinas también complementarias: la etnofarmacología y la etnobotánica históricas. La etnofarmacología trata del uso tradicional y los efectos de las sustancias naturales dotadas de actividad biológica (plantas, animales y minerales). Como estrategia en la investigación de plantas medicinales, el enfoque etnofarmacológico consiste en combinar la información obtenida y transmitida por los especialistas de las comunidades indígenas o por sus fuentes escritas con estudios químicos y farmacológicos propios de la práctica médica y farmacológica vigente actualmente en Occidente. Por su parte, la etnobotánica estudia la interacción de los grupos humanos con las plantas: su empleo para fabricar instrumentos y herramientas, para protegerse (viviendas, vestuarios), alimentarse, curarse de las enfermedades, comunicarse con sus congéneres (papeles, tintas, tatuajes, tejidos), así como su papel en la vida social (rituales, juegos, música, etc.). En la actualidad, la etnobotánica requiere una gran variedad de conocimientos: botánico, para la identificación de especies vegetales; antropológico, para comprender los conceptos culturales en cuanto a la percepción de las plantas; lingüístico, para la comprensión de las fuentes de información. Por ello, esta disciplina científica requiere un enfoque interdisciplinar.

En consecuencia, un estudio sistemático de la adormidera en el contexto de la civilización islámica clásica debería tomar en cuenta y analizar las siguientes cuestiones:

1. Fitonimia: nombres árabes y sinónimos.
2. Identificación taxonómica.
3. Descripción morfológica.
4. Fuentes de las que se extraen los datos:
  - 4.1 Tipología.
  - 4.2 Procedencia de las fuentes: árabes (orientales, andalusíes, magrebíes); no árabes (grecolatinas, indias, persas, etc.).
  - 4.3 Transmisión de los datos en las fuentes.
5. Áreas de distribución geográfica y hábitats ecológicos.
6. Cultivo (técnicas, calendario agrícola de labores, eco-

logía y topónimos, abonos, riegos, poda, injertos y propagación, plagas y enfermedades).

7. Temperamento de la planta según los principios de la medicina galénica.
8. Partes de la planta usadas (según diferentes formas de preparación y usos).
9. Formas de preparación.
10. Medicamentos compuestos.
11. Formas y vías de administración.
12. Propiedades y usos terapéuticos.
13. Daños causados por el consumo de la planta.
14. Consideraciones de carácter legal.
15. Otros usos:
  - 15.1 Gastronómicos.
  - 15.2 Industriales.
  - 15.3 Lúdicos.
  - 15.4 Rituales.
  - 15.5 Otros (abonos, detergentes, insecticidas, repelentes de animales, fitosanitarios en general, etc.).

Por lo que se refiere al opio, deberían tenerse en cuenta las siguientes cuestiones:

1. Fuentes de las que se extraen los datos:
  - 1.1 Tipología.
  - 1.2 Procedencia de las fuentes: árabes (orientales, andalusíes, magrebíes); no árabes (grecolatinas, indias, persas, etc.).
  - 1.3 Transmisión de los datos en las fuentes.
2. Áreas de distribución geográfica
3. Temperamento del opio según los principios de la medicina galénica.
4. Formas de preparación.
5. Adulteración del opio.
6. Formas y vías de administración.
7. Propiedades y usos terapéuticos.
8. Daños causados por el consumo de opio.
9. Intoxicación y su tratamiento.
10. Tratamientos para curar la adicción.
11. Consideraciones de carácter legal.
12. Usos recreativos.
13. Usos rituales.

#### 5. A modo de conclusión

Los principales resultados que se espera obtener de la investigación propuesta son los siguientes:

- a) Establecimiento de un corpus textual de fuentes primarias sobre el opio y la adormidera en lengua árabe, en otras lenguas usadas en el ámbito de la civilización islámica y en lenguas europeas, para que sirva de base a posteriores investigaciones.
- b) Realización de un estudio de carácter integral so-

bre la adormidera que incluya el análisis de las diferentes cuestiones relativas a la planta desde el punto de vista de la agronomía, la botánica, la medicina, la farmacología y la etnobotánica.

c) Establecimiento de un catálogo exhaustivo de las propiedades y usos terapéuticos del opio.

d) Establecimiento de un catálogo exhaustivo de medicamentos opiáceos compuestos.

e) Identificación del proceso de transmisión hacia la civilización islámica de los conocimientos científicos sobre el opio y la adormidera atesorados por las civilizaciones preislámicas de la Antigüedad.

f) Valoración de en qué medida los científicos musulmanes realizaron o no una aportación significativa a los conocimientos sobre la adormidera y el opio que heredaron del Mundo Antiguo.

g) Confirmación o refutación de la hipótesis de que la aportación más significativa de los científicos musulmanes a nuestro conocimiento sobre el opio podría encontrarse en los medicamentos opiáceos inventados y usados por ellos.

h) Valoración de en qué medida la posible aportación de los científicos musulmanes mencionada en los puntos anteriores pudo tener un impacto en el conocimiento sobre el opio en el Renacimiento europeo.

i) Valoración de la posible validez de los datos ofrecidos por los científicos musulmanes acerca del potencial terapéutico del opio, comparándolos con nuestros actuales conocimientos sobre ello en el terreno de la medicina y la farmacología.

j) Establecimiento de un mapa de la geografía del opio que incluya los aspectos relativos a su producción, comercio y usos sociales.

k) Historia social de los usos recreativos y rituales del opio.

l) Completar y mejorar la información que encontramos en las publicaciones sobre la historia general del opio en lo referente a esta droga en la civilización islámica clásica.

m) Diseño de un modelo teórico metodológico válido para la realización de futuras investigaciones de carácter semejante sobre otras plantas y drogas psicoactivas.

### Referencias citadas

Aynur, Hatice y Jan Schmidt (2007): «A debate between opium, berş, hashish, boza, wine and coffee; the use and perception of pleasurable substances among Ottomans», *TUBA*, 31 (1): 51-117.

Ayyūb, ʿAbd al-Raḥmān y Muṣṭafā Anwār Ṭāhir (1977): «Traité de la Subjugation des Enjoliveurs sur le Bâme des Drogues. Qamʿ al-wāshīn fī dhamm al-barrāshīn dʿAbū-l-Ḥassan ʿAlī ibn al-Djazzār», *Cahiers d'Etudes Arabes et Islamiques*, IV: 52-70.

Bhargava, Meena (2012): «Narcotics and Drugs: Pleasure, Intoxication or Simply Therapeutic-North India, Sixteenth-Seventeenth Centuries», *The Medieval History Journal*, 15 (1): 103-135.

Emād-al-Dīn Maḥmūd b. Serāj-al-Dīn Masʿūd Šīrāzī (2009): *Resaleh Afiounieh*. Corrected by R. Choupani, O. Sadeghpour y V. Panahi. Tehran: Al-Maʿa.

Ergin, Nina (2013): «Rock faces, Opium and Wine: Speculations on the Original Viewing Context of Persianate Manuscripts», *Der Islam*, 90 (1): 65-105.

Escotado, Antonio (1989-1990): *Historia de las drogas*. Madrid: Alianza.

Heydari, Mojtaba *et al.* (2013): «Medicinal aspects of opium as described in Avicenna's Canon of Medicine», *Acta Medico-Historica Adriatica*, 11 (1): 101-112.

Honchell, Stephanie (2010): *Pursuing pleasure, attaining oblivion: The roles and uses of intoxicants at the Mughal court*. Ann Arbor: University of Louisville.

Ibn Ruṣd (1987): *Kitāb al-Tiryāq*. En Georges Chehata Anawati y Zāyid, Saʿīd (eds.): *Rasāʾil Ibn Ruṣd al-tibbiyya*. Al-Qāhira: Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, pp. 389-422.

Kermani, Kohi (1945): *History of opium and opium addicts in Iran*. Tehran: Elmi Publication [en farsi].

Leo, A., E. Russo y M. Elia (2016): «Cannabidiol and epilepsy: Rationale and therapeutic potential», *Pharmacol Res.*, 107: 85-92.

Lozano Cámara, Indalecio (2017): *Datos para la historia del barš en la civilización islámica (siglos XI-XIX)*. Ponencia presentada en el XXIV Simposio de la Sociedad Española de Estudios Árabes. Málaga (10-11 de noviembre de 2017).

Lozano Cámara, Indalecio (2015): *Usos medicinales del Barsh en la Resaleh Afionieh de Imad al-Din Shirazi*. Ponencia presentada en el seminario «La cultura persa en el panorama internacional». Universidad de Granada (14-16 de abril de 2015).

Lozano Cámara, Indalecio (2014): «Papaver somniferum (L.) and Opium in Arabic Science (7th to 17th Centuries)». Comunicación presentada en el International Congress of Ethnobotany (ICEB). Jardín Botánico de Córdoba (17-21 de noviembre de 2014).

Lozano Cámara, Indalecio (2001): «The Therapeutic Use of *Cannabis sativa* (L.) in Arabic Medicine», *Journal of Cannabis Therapeutics. Studies in Endogenous, Herbal & Synthetic Cannabinoids*, 1 (1): 63-70.

Lozano Cámara, Indalecio (1998): *Solaz del espíritu en el hachís y el vino*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Lozano Cámara, Indalecio (1990): *Tres tratados árabes sobre el Cannabis indica. Textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas s. XIII - XVI*. Madrid: AECI.

Matthee, Rudi (2005): *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*. Washington, D. C.: Mage Publishers.

Russo, Ethan (2017): «Cannabis and epilepsy: an ancient treatment returns to the fore», *Epilepsy Behav.*, 70 (PtB): 292-297.

Tibi, Selma (2006): *The medicinal use of opium in ninth-century Baghdad*. Leiden - Boston: Brill.

# Traducciones árabes de fitónimos griegos y sus correspondencias arameas y hebreas

Juan Pedro Monferrer-Sala\*

**Resumen:** En este artículo ofrecemos el estudio de los veintiún fitónimos que figuran en una versión árabe oriental del Cantar de cantares. Se trata de una traducción realizada a partir de un original griego, con un importante número de lecturas de acuerdo con la revisión que de los LXX hiciese Símaco, aunque utilizando otras versiones griegas, así como siriacas. Cada entrada ofrece la referencia de los términos que utiliza el texto griego de la LXX, así como el texto hebreo y la versión sirohexaplar, además de referencias a otras variantes arameas, cognadas o no, y, en algunos casos, sus posibles étimos.

**Palabras clave:** árabe, arameo, Cantar de cantares, fitónimos, griego, hebreo.

**Arabic translations of Greek phytonims and their Aramaic and Hebrew equivalences**

**Abstract:** Our aim in this article is to study the twenty-one phytonims that appear in an Eastern Arabic version of the Song of Songs. This is a version rendered from a Greek original, with an important number of readings according to the revision of the LXX made by Symmachus, although the Arabic translator used other Greek and Syriac versions. In each entry we provide the reference of the terms used in the Greek text of the LXX, the Hebrew text and the Syrohexaplar version, as well as references to other Aramaic words, cognates or not, and in some cases their possible etymons.

**Keywords:** Arabic, Aramaean, Greek, Hebrew, phytonims, Song of Songs.

*Panace@* 2019; XX (50): 88-96

Recibido: 3.IX.2019. Aceptado: 13.X.2019.

## 1. Introducción

La Real Biblioteca de El Escorial alberga un códice de 148 folios con signatura *Códice n.º 1625 (olim 1620)* que incluye doce textos *in quarto* de versiones árabes de varios libros bíblicos, entre los cuales se encuentra una traducción árabe de Cantar

de cantares<sup>1</sup>. El contenido está constituido por trece traducciones, concretamente doce textos neotestamentarios (Rom, 1 Cor, Gál, 1-2 Pe, 1-3 Jn, Jds, Sant, Hch, Ap) y uno veterotestamentario, Cantar de cantares (Cant), objeto de este estudio<sup>2</sup>.

El *Códice n.º 1625* se encuentra en buen estado de conservación, aunque se advierten manchas que afectan al cuerpo del texto en los fols. 93<sup>v</sup> y 106<sup>v</sup>, así como al margen en los fols. 117<sup>r</sup>, 133<sup>r</sup>, 145<sup>r</sup> y 148<sup>r</sup>; en este último folio, en el margen superior derecho. El soporte utilizado por el copista es papel, con ausencia de filigrana, y con unas medidas de 14 × 9 cm<sup>3</sup>. El copista utiliza tinta negra para el cuerpo del texto, reservando la roja para títulos de capítulos, divisiones temáticas y versiculares. El texto exhibe el registro conocido como «árabe medio»<sup>4</sup>, concepto sometido a crítica y revisión durante los últimos años<sup>5</sup>.

Pocos son los estudios que poseemos sobre traducciones árabes realizadas a partir de la LXX<sup>6</sup>. Por este motivo, el texto incluido en el *Códice n.º 1625* de la Real Biblioteca de El Escorial es de un valor incuestionable. Graf clasificó esta traducción y el resto de versiones incluidas en el *Codex 1625* como traducciones 'de origen indeterminado' («unbestimmter Herkunft») <sup>7</sup>. Sin embargo, la versión árabe de Cantar de cantares es una traducción llevada a cabo por un melquita que tradujo el libro a partir de varias versiones griegas y siriacas del libro. Así lo creemos, de acuerdo con las lecturas que ofrece el texto árabe. Dichas lecturas apuntan a una *Vorlage* griega, aunque con preferencia por la revisión de la *Septuaginta* que a finales del siglo II d. C. realizara Símaco<sup>8</sup>.

Sin embargo —con independencia del recurso a la actualización de textos por medio de la revisión<sup>9</sup>, las estrategias propias<sup>10</sup> o la técnica de la «reescritura libre»<sup>11</sup>— el traductor también consultó otras versiones, de acuerdo con otras lecturas, que conducen a la utilización de otras versiones/revisiones por parte del traductor árabe: la *Septuaginta* en unos casos, la reensión hexaplar de las LXX que hiciera Orígenes en otros, pero también a la revisión de Aquila, la de Teodoción, e incluso versiones menores y anónimas, a lo que hay que sumar una posible utilización de versiones siriacas, entre ellas, la *Pešittā* y la versión sirohexaplar que realizara Pablo de Tellā en el s. VII d. C.

En el caso concreto de la traducción de fitónimos, que podemos englobar dentro de las estrategias léxicas<sup>12</sup>, es obvio que la elección del término en la lengua de llegada está sometida a varios condicionantes de naturaleza sociocultural y lingüística. En el presente trabajo estudiamos veintiún fitónimos árabes. Dos vocablos en el texto griego de la LXX no tienen correspondiente en la versión árabe: *καρύνας*, 'nueces', que traduce el hebreo *'egôz*, con idéntico significado, y *κνπρισμός*, 'flor de la vid', que traduce el hebreo *sēmādar*, con el mismo significado.

\* Universidad de Córdoba, Córdoba (España). Dirección para correspondencia: [fflmosaj@uco.es](mailto:fflmosaj@uco.es).

En cada entrada, cuando es el caso, ofrecemos los cognados del término árabe y su especie botánica con el objeto de mostrar que las estrategias léxicas adoptadas para traducir un mismo término no siempre son las mismas, al tiempo que, en ocasiones, la especie botánica traducida en árabe no siempre corresponde al original traducido.

Ofrecemos a continuación el listado de los fitónimos estudiados con sus correspondencias griegas de la LXX (y, con respecto a estas, sus correspondientes hebreas) y los versículos en los que figuran:

TABLE 1. Listado de los fitónimos estudiados

árabe	griego	hebreo	versículos
كروم	ἀμπελῶσιν	כַּרְמַ	1,5.14; 2,13.16; 6,10; 7,8.12; 8-11-12
نارديني	νάρδος	נָרְדָּ	1,11; 4,14
مُرّ	στακτῆς	מֶר	1,12; 4,6.14; 5,1.5.13
قبروسي	κύπρου	כַּפְרָ	1,14; 4,14
أرز	κέδροι	אַרְזָ	1,16; 5,15; 8,9
صنوبر	κυπάρισσοι	בְּרוֹתִים	1,16
شقایق النعمان	κρίνον	הַבְּצִלָּת הַשְּׂרוֹן	2,1
سوسن	κρίνον	שׁוֹשְׁנָה	2,2.16; 4,5; 5,13; 6,2; 7,2
اشواك	ἀκανθῶν	חֹתִים	2,2
تفاح	μῆλον	תַּפּוּחַ	2,3.5; 7,8; 8,6
شجرة التين	συκῆ	הַאֲנָה	2,13
بخور	λίβανον	לְבָנוֹן	3,6
الرمان ج أرمان	ῥόων	רְמוֹנִים	4,13; 6,6.10; 7,12; 8,2
زعفران	κρόκος	כַּרְכֶּם	4,14
قصب الدير	κάλαμος	קָנָה	4,14
قرفه	κιννάμωμον	קִנְמָוֹן	4,14
الصندر	ἄλωθ	אַהֲלוֹת	4,14
—	καρύας	אָגוּז	6,10
حنطه	σίτου	חֲטִים	7,2
نخله	φοίνικι	תְּמָר	7,7.8
عنقودين النخله	βότρυσιν	אַשְׁפָּלוֹת	7,7
—	κυπρισμός	סְמִדָּר	7,12
لُفَّاح	μανδραγόραι	דְּוִדָּיִם	7,13

## 2. Estudio de los fitónimos

En cada entrada ofrecemos el vocablo árabe y su traducción española junto con sus respectivas traducciones: la LXX, el TH y las versiones arameo-siriacas (P y Syrohex). Sigue el análisis de los fitónimos que contiene cada entrada, con referencias a formas cognadas y posibles étimos, la identificación de la especie botánica y referencias varias, cuando es el caso. Finalmente, ofrecemos el cuerpo de referencias bibliográficas sobre el término analizado.

TABLE 2. Abreviaciones y símbolos utilizados

LXX	Septuaginta
TH	Texto hebreo
P	Pešittā
Syrohex	Syro-Hexapla, ed. A. Ceriani
Syrohex <sup>ms</sup>	marginalia en la Syro-Hexapla, ed. A. Ceriani
←	procede de
→	deriva en

1. كروم ‘vides’ ← LXX ἀμπελῶσιν (→ Syrohex حَتَم) ← TH כַּרְמַ → P حَتَم

El árabe *karm* (sing.), que en este caso traduce el griego *ἀμπελος*, es la forma cognada del arameo *karmā* y el hebreo *kerem/karēm*, cuyo étimo es el acadio *karmu*, e identifica a la *Vitis vinifera* Weinst.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 88-92 (n.º 65); Löw, *Die Flora*, I, 541; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 1832; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 347a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 655a; Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, col. 922; Lagarde, *Geoponicon*, 104<sup>11</sup>; Manna, *Chaldean-Arabic*, 254b; Jastrow, *Dictionary*, 671a-b; Cook, *Glossary*, 132; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 185b; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 270<sup>a</sup>; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 603a-b; Tal, *Samaritan Aramaic*, I, 410b; *Fauna and Flora*, 188-192; Clines, *Dictionary*, IV, 461a; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 55; Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, I, 449b; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 80b; ‘Īsā, *Muḡam*, 190 (n.º 6); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, *Umdah*, III/1, 524a; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, III, pp. 153-155 (n.ºs 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908); al-Kindī, *Aqrābādihīn*, p. 326 (n.º 261); *Tuhfah*, p. 206 (n.º 236).

2. نارديني ‘nardo’ ← LXX νάρδος (→ Syrohex נַרְדִּי) ← TH נָרְדָּ → P נַרְדִּי

El árabe *nārdīnī* exhibe una morfología *nisbī* formada sobre *nārdīn*. La voz árabe, al igual que las formas cognadas arameas *nārdīn* y hebrea *nirēd*, es calco del griego *νάρδος* a partir del étimo sánscrito *nalada*, que equivale a la especie *Nardostachys jatamansi* DC. (= *Valeriana jatamansi* Jones).

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 368-369 (n.º 316); Löw, *Die Flora*, III, 487; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 2469; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 449b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 951a-b; Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, col. 1276; Lagarde, *Geoponicon*, 99<sup>8</sup>; Manna, *Chaldean-Arabic*, 468a; Jastrow, *Dictionary*, 936b; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 273a; *Fauna and Flora*, 151-152; Clines, *Dictionary*, V, 756b; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 991a; ‘Īsā, *Muḡam*, 123 (n.º 9); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, *Um-*

*dah*, III/2, 603b; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, III, pp. 359-360 (n.º 2207); al-Kindī, *Aqrābādihīn*, p. 338 (n.º 301).

3. مِرَّةٌ ‘mirra’ ← LXX στακτῆς (→ Syrohex ܡܪܘܬܐ) ← TH מִרְרָה → P ܡܪܘܬܐ

El término árabe *murr*, con el que es traducido el griego στακτῆς (cf. *σμήρυνα* > *mūrā*) es el cognado del arameo-siriaco *mūrā* (‘mirra’), del judeoarameo *mūrā* (variantes: *mōr*, *mōr*) y del hebreo *mōr*, todas ellas del acadio *murru*, una resina odorífera identificada con el *Balsamodendron myrrha* Nees. El griego στακτῆς/στακτῆ (araméo-siriaco ‘*esṭāqtō*), junto al ‘gálbano’ (χαλβάνη), identifica a la *Ferula galbaniflua* Boiss. et Buhse, así como al ‘aceite de mirra’, el *myrrhae pinguedo*, *Styrax mollis* (cf. árabe *mīʿat al-labānī*).

Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, 246-247 (n.º 185), Löw, *Die Flora*, I, 307; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 2048; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 400b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 729a; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 1039; Manna, *Chaldean-Arabic*, 290b; Jastrow, *Dictionary*, 748b; Cook, *Glossary*, 147; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 213a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 294; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 649a; Tal, *Samaritan Aramaic*, 455; *Fauna and Flora*, 147-149; Clines, *Dictionary*, v, 473b; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 58; Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, II, 676a-b; CAD, II, 221-222; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1408a; Muraoka, *Greek-Hebrew/Aramaic*, 108a, 263b; ʿĪsā, *Muḡam*, 55 (n.º 6); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, *Umdah*, III/2, 592b; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, III, pp. 300-303 (n.º 2102); al-Kindī, *Aqrābādihīn*, pp. 333-334 (n.º 283); *Tuhfah*, pp. 118-119 (n.º 265).

4. قَبْرُوسِيّ ‘alheña’ ← LXX κύπρου (→ Syrohex ܩܒܪܘܫܝܐ | Syrohex<sup>ms</sup> ܩܒܘܫܐ) ← TH ܩܦܪܘܫܐ → P ܩܒܘܫܐ

Equivalente a *hannāʿ* (‘alheña, henna’), *qubrūsī* es otra forma *nisbī* en árabe, a partir de *qubrus* (cf. variantes: *qubrūs/qu-brus*), cognada de la aramea *kúferā* y la hebrea *kōfer*, todas ellas adaptaciones del acadio *kuṣru*, con que parece estar conectado el griego κύπρος, fitónimo que es identificado con la especie *Lawsonia alba* Lam.

Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, 212-213 (n.º 159); Löw, *Die Flora*, II, 223, III, 195; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 1799; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 340a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 611b; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, cols. 880-881; Manna, *Chaldean-Arabic*, 349b; Jastrow, *Dictionary*, 624<sup>a</sup>; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 565b; *Fauna and Flora*, 127-128; Clines, *Dictionary*, IV, 457b; Ciancaglini, *Iranian Loanwords*, 194; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 60; Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, I,



509a-b; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 861a; ʿĪsā, *Muḡam*, 66 (n.º 8).

5. أَرِز ‘cedro(s)’ ← LXX κέδροι (→ Syrohex ܐܪܝܘܨܐ) ← TH אֲרִיזָה → P ܐܪܝܘܨܐ

El árabe *arz* es cognado del arameo-siriaco ‘*ārzō* y del hebreo ‘*erez*. Aunque el hebreo ‘*erez* ha sido identificado con el *Juniperus oxicedrus* o la *Sabina phoenicia*, todas estas voces cognadas, como el griego κέδρος (LXX pl. κέδροι), significan ‘cedro’ y corresponden a la especie *Pinus cedrus* L. La versión Syrohex lee ‘*ārzē* (pl.).

Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, 56-60 (n.º 32), Löw, *Die Flora*, III, 20ff; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 373; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 47b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 97a; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 286; Jastrow, *Dictionary*, 117b; Cook, *Glossary*, 22; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 165; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 165a-b; HAWTM, I, 178b-179a; Manna, *Chaldean-Arabic*, 39a; *Fauna and Flora*, 108; Lagarde, *Bibliothecae syriacae*, 119; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 791b; ʿĪsā, *Muḡam*, 43 (n.º 14), 131 (n.º 12); Abū

l-Ḥayr al-İšbīlī, ‘Umdah, 111/1, 283b; Maimónides, Šarḥ, n.º 2.

6. صنوبر ‘pino(s)’ ← LXX κυπάρισσοι (→ Syrohex ܨܘܢܒܪ) ← TH ܨܘܢܒܪܐ → P ܨܘܢܒܪܐ

La voz árabe *šanawbar* (‘ciprés’), que traduce al griego *κυπάρισσοι*, equivale al arameo-siriaco *brūtā*, el judeo-araméo *brūtā* y el hebreo *brūš*, cuyo étimo es el acadio *burāšu* (‘junípero’). Corresponde a una de las siguientes especies: *Pinus pinea* L., *Pinus halepensis* Mill. o *Pinus marítima* Lam.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 82-83 (n.º 59); Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 4327; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 98b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 187b; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 427; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 62b; Jastrow, *Dictionary*, 198a; Manna, *Chaldean-Arabic*, 80a; *Fauna and Flora*, 116, 132, 162-164; Clines, *Dictionary*, 11, 261a; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 53; Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1, 139b; CAD, 11, 326-327; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 860b; ‘Īsā, *Muğam*, 140 (n.ºs 15, 17); Abū l-Ḥayr al-İšbīlī, ‘Umdah, 111/2, 761b; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, 11, pp. 380-383 (n.º 1417); Maimónides, Šarḥ, n.º 317; al-Kindī, *Aqrābādhīn*, p. 299 (n.º 184); *Tuḥfah*, p. 133 (n.º 298).

7. شقائق النعمان ‘lirio, azucena’ (lit. ‘las hermanas de(l) rey Nu‘mān’) ← LXX κρίνον (→ Syrohex ܨܘܩܩܝܢܐ) ← TH ܨܘܩܩܝܢܐ → P ܨܘܩܩܝܢܐ

El sintagma árabe *šaqa‘īq al-Nu‘mān*, que en este caso traduce al griego *κρίνον*, es relacionado tanto con la *Anemona coronaria* L. (*γεράνιον*, ‘geranio’) como con una variedad de la especie *Lilium* (‘lirio, azucena’): *Lilium chalconicum* o *Lilium candidum*, en el caso de la flora palestinese. En el caso del hebreo *ḥabašelet ha-šārôn*, interpretado en la LXX como *κρίνον*, este sintagma parece corresponder al arameo-siriaco *šarwaynā* (alótrope *šurbīnā*, ‘junípero’), cognado del árabe *sarw* (*Cupressus sempervirens* L.).

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 201 (n.º 151), 380 (n.º 323); Löw, *Die Flora*, 11, 164ss.; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 4344; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 767a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 1539a; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 1960; Lagarde, *Geoponicon*, 14<sup>3</sup>; Manna, *Chaldean-Arabic*, 780a; Jastrow, *Dictionary*, 1543; Cook, *Glossary*, 278; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 423a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Tal, *Samaritan Aramaic*, 11, 884; *Fauna and Flora*, 134-136; Clines, *Dictionary*, 111, 153a; Ciancaglini, *Iranian Loanwords*, 266; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 53; Ellebogen, *Foreign Words*, 159; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 846a; ‘Īsā, *Muğam*, 17 (n.º 6); Ibn al-Bayṭār, *Traité*, 11, pp. 337-338 (n.º 1329); Maimónides, Šarḥ, n.º 359 (cf. al-Kindī, *Aqrābādhīn*, p. 294 (n.º 169); *Tuḥfah*, pp. 187-188 (n.º 441)).

8. سوسن ‘lirio, azucena’ ← LXX κρίνον (→ Syrohex ܨܘܩܩܝܢܐ) ← TH ܨܘܩܩܝܢܐ → P ܨܘܩܩܝܢܐ / ܨܘܩܩܝܢܐ

El árabe *sawsan*, que traduce al griego *κρίνον*, es un cognado de la forma aramea *šūšanētā* y del hebreo *šōšannā* (cf. acadio *šešanu*), cuyo étimo es el egipcio *sšn* (‘loto, flor grande’), que en el medio palestinese corresponde a una variedad de las especies *Lilium chalconicum* o el *Lilium candidum*.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 379-380 (n.º 323); Löw, *Die Flora*, 11, 164ss.; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 4344; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 767a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 1539a; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 1960; Lagarde, *Geoponicon*, 14<sup>3</sup>; Manna, *Chaldean-Arabic*, 780a; Jastrow, *Dictionary*, 1543; Cook, *Glossary*, 278; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 423a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 543a; Tal, *Samaritan Aramaic*, 11, 884; *Fauna and Flora*, 134-136; Clines, *Dictionary*, 111, 315a; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 58; Ellebogen, *Foreign Words*, 159; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 846a; ‘Īsā, *Muğam*, 109 (n.ºs 1, 2), 133 (n.º 3); Abū l-Ḥayr al-İšbīlī, ‘Umdah, 111/2, 702a, 719b-721b; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, 11, p. 306-308 (n.º 1253); Maimónides, Šarḥ, n.º 272; al-Kindī, *Aqrābādhīn*, p. 289 (n.º 160).

9. أشواك ‘espinos’ ← LXX ἀκανθών (→ Syrohex ܥܫܘܩܝܢܐ) ← TH ܥܫܘܩܝܢܐ → P ܥܫܘܩܝܢܐ

El sing. árabe *šawk*, que vierte el griego *ἀκανθος* (‘espina’), tiene por cognado en arameo a la forma *šūkkā*, y equivale al hebreo *ḥōāḥ* (pl. *ḥōḥīm*), término al que traduce el griego *ἀκανθών* y que corresponde a una variedad, tal vez identificable con el *Poterium spinosum*.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 194 (n.º 148); Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 2551; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 463b-464a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 978b-979a; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 1308; Lagarde, *Geoponicon*, 36<sup>28</sup>, 115<sup>28</sup>; Manna, *Chaldean-Arabic*, 482b; Jastrow, *Dictionary*, 963b; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 282b; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 370<sup>a</sup>; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 793a; *Fauna and Flora*, 184-186; Clines, *Dictionary*, 111, 170a; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 45a; ‘Īsā, *Muğam*, 49 (n.º 10). Cf. Ibn al-Bayṭār, *Traité*, 11, pp. 351-352 (n.ºs 1356-1366); *Tuḥfah*, pp. 60 (n.º 60) [*šawk al-ğimāl*], 87 (n.º 194) [*šawk al-ḥamīr*].

10. تفاح ‘manzana/o(s)’ ← LXX μήλον (→ Syrohex ܡܘܨܐܘܨܐ) ← TH ܡܘܨܐܘܨܐ → P ܡܘܨܐܘܨܐ

El árabe *tuffāḥ*, que traduce al griego *μήλον* y es cognado de la forma aramea y hebrea *tafūaḥ* (cf. arameo *ḥazūrā* < acadio *ḥinzūru*), corresponde a una variedad de la especie *Pirus malus* L.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 155-156 (n.º 109); Löw, *Die Flora*, IV, 558; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 1238; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 226a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 437b; Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, col. 736; Lagarde, *Geoponicon*, 23<sup>18</sup>; Manna, *Chaldean-Arabica*, 232b; Jastrow, *Dictionary*, 1685a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 193b; *Fauna and Flora*, 92-93; Clines, *Dictionary*, VII, 664b; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 54; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 960b; 'Īsā, *Muğam*, 18 (n.º 5), 151 (n.º 17); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, III/2, 782a-783b; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, I, pp. 311-313 (n.º 417).

11. شجرة التين 'higuera' ← LXX συκῆ (→ Syrohex ܣܘܟܝܐ) ← TH תְּנִינָה → P ܣܘܟܝܐ

El sintagma árabe *šağarat al-tīn*, que vierte el término griego *συκῆ* ('higuera'), incluye la voz *tīn*, forma cognada del arameo *tēnētā* y el hebreo *tēnā*, cuyo étimo es el acadio *tittu*, que refieren una variedad de la especie *Ficus carica* L.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 390-393 (n.º 335); Löw, *Die Flora*, I, 224ss.; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 4374; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 813b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 1619b-1620a; Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, col. 2028; Lagarde, *Geoponicon*, 14<sup>25,30</sup> et passim; Manna, *Chaldean-Arabica*, 828b; Jastrow, *Dictionary*, 1642b; Cook, *Glossary*, 300; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 454a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 580b; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 1205b-1206a; Tal, *Samaritan Aramaic*, II, 939; *Fauna and Flora*, 118-119; Clines, *Dictionary*, VIII, 583b; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 55; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1453a; 'Īsā, *Muğam*, 83 (n.º 4); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, III/2, 779a-780b; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, I, pp. 326-327 (n.º 439); Maimónides, *Šarḥ*, n.º 172; al-Kindī, *Aqrābādhīn*, p. 250 (n.º 57).

12. بخور 'olíbano' ← LXX λίβανον (→ Syrohex ܠܝܒܢܘܢ) ← TH לְבוֹנָה → P ܠܝܒܢܘܢ

El árabe *buhūr*, traducción del griego *λίβανον*, que a su vez vierte el hebreo *lēbônā* (cf. arameo-siriaco *lebūntā*) corresponde al arameo-siriaco *arṭanītā* (cf. árabe *arṭanūtā*), una variedad del *Leontice leontopetalum* L.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 305 (n.º 245); Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 1885-1886; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 357a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 667b; Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, col. 937; Lagarde, *Geoponicon*, 14<sup>25,30</sup> et passim; Manna, *Chaldean-Arabica*, 368a; Jastrow, *Dictionary*, 688a; Cook, *Glossary*, 135; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 193a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 276a; *Fauna and Flora*, 121-122; Clines, *Dictionary*, IV, 511b; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 892a;

'Īsā, *Muğam*, 32 (n.º 4), 182 (n.º 1); Ibn al-Bayṭār, *Traité*, I, pp. 202-204 (n.ºs 247-250); Maimónides, *Šarḥ*, en n.º 188.

13. رمان pl. أرمان 'granada/o(s)' ← LXX ῥόων (→ Syrohex ܪܘܡܢܐ) ← TH רומנין → P ܪܘܡܢܐ

La voz árabe *rummān*, cognada de las formas arameas *rūmmanā/rūmānā/rummōn/rīmōn* y del hebreo-araméo *rimmōn*, todas ellas del acadio *armannu*, traduce el griego *ῥόων* y corresponde a una variedad de la especie *Punica granatum* L.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 362-365 (n.º 310); Löw, *Die Flora*, III, 80ss.; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 3866; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 735<sup>a-b</sup>; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 1451b; Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, col. 1888; Lagarde, *Geoponicon*, 10<sup>28</sup> et passim; Manna, *Chaldean-Arabica*, 743b; Jastrow, *Dictionary*, 1481b; Cook, *Glossary*, 267; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 403a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 525b; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 1066a-b; Tal, *Samaritan Aramaic*, II, 837; *Fauna and Flora*, 168-170; Clines, *Dictionary*, VII, 496a-b; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 54; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1366b; 'Īsā, *Muğam*, 151 (n.º 3); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, III/2, 682b-683b; Bayṭār, *Traité*, II, pp. 180-184 (n.º 1058); al-Kindī, *Aqrābādhīn*, p. 253 (n.º 65). Cf. *Tuḥfah*, pp. 43-44 (n.º 93), 94 (n.º 287), 122 (n.º 271).

14. زعفران 'azafrán' ← LXX κρόκος (→ Syrohex ܙܥܦܪܐܢ) ← TH זַעֲפְרָן → P ܙܥܦܪܐܢ

El árabe *zaḥfarān* es traducción del griego *κρόκος*, con el que se corresponden el arameo *kūrēkāmā* y el hebreo-araméo *karēkōm*, cuyo étimo es el persa *karkum*, del sánscrito *kunkuma*, que corresponde a la especie *Crocus sativus* L.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 215-220 (n.º 162); Löw, *Die Flora*, II, 7ss.; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 1830; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 346b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 613b; Bar Bahlül, *Lexicon syriacum*, col. 882; Lagarde, *Geoponicon*, 48<sup>3,5</sup>, 109<sup>11</sup>, 119<sup>16</sup>, 65<sup>29</sup>; Manna, *Chaldean-Arabica*, 354a; Jastrow, *Dictionary*, 669b; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 28a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 74; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 566b; *Fauna and Flora*, 174-175; Clines, *Dictionary*, IV, 460b; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 57; Ellebogen, *Foreign Words*, 93; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 847b; 'Īsā, *Muğam*, 60 (n.ºs 3, 5, 6); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, III/2, 841b; Bayṭār, *Traité*, II, p. 208-210 (n.º 1110); Maimónides, *Šarḥ*, n.º 135; al-Kindī, *Aqrābādhīn*, pp. 275-276 (n.º 127); *Tuḥfah*, pp. 69-70 (n.º 151).

15. القصب الدري 'cálamo', lit. 'caña perfumada' ← LXX κάλαμος (→ Syrohex ܩܒܘܠܐ) ← TH קַבְּבִילָה → P ܩܒܘܠܐ

El árabe *qaṣab al-darīr* traduce el griego κάλαμος ('cálamo', cf. κάβνη/κάβνα), que es utilizado en Mt 27,29.30.48; Mk 15,19.36 y 3 Juan 13, que la *Pešittā* traduce como *qānyā*, tal cual sucede en antiguos Evangelios siriacos, forma cognada del judeoaraméo *qānē/qanyā* y el árabe *qanāt*, todas ellas procedentes del acadio *qanū* (*qanu'u*, 'caña'), que identifica al *Acorus calamus* L.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 341-345 (n.º 291); Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 3653-3654; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 677a-b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 1383b-11384b; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 1809; Lagarde, *Geoponicon*, 12<sup>1</sup>; Jastrow, *Dictionary*, 1392a; Cook, *Glossary*, 251; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 496a-497b; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 1028; Tal, *Samaritan Aramaic*, II, 786; Manna, *Chaldean-Arabic*, 685a-b; Dozy, *Supplément*, II, 414b; *Fauna and Flora*, 171-172; Clines, *Dictionary*, VII, 269a-b; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 56; Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, II, 898a-b; CAD, XIII, 85; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1122b, 733b-734a, 292a (respectivamente); Īsā, *Muḡam*, 5 (n.º 6); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, 111/2, 630b; Bayṭār, *Traité*, III, p. 90 (n.º 1799); Maimónides, *Šarḥ*, n.º 329; al-Kindī, *Aqrābādḥīn*, p. 316 (n.º 233); *Tuhfah*, p. 152 (n.º 349).

16. قرفة 'cinamomo' ← LXX κιννάμωμον (→ Syrohex ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ) ← TH κιννάμωμον → P ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ

El árabe *qirfah* (κάρφρα) es la traducción del griego κιννάμωμον, que se corresponde con el arameo-siriaco *qīnamā*/*qīnūmūn* y el hebreo-araméo *qīnnāmōn*, identificables con una variedad del *Cinnamomum zeylanicum* Blume.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 346 (n.º 292): Löw, *Die Flora*, II, 112; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 3545; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 678a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 1337b; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 1740; Jastrow, *Dictionary*, 1364a; Cook, *Glossary*, 251; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 487b; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 1000a; Tal, *Samaritan Aramaic*, II, 787; *Fauna and Flora*, 108-109; Clines, *Dictionary*, VII, 271a; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 808b; Īsā, *Muḡam*, 176 (n.º 14); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, 111/2, 643<sup>a</sup>; Bayṭār, *Traité*, III, pp. 83-84 (n.º 1782); al-Kindī, *Aqrābādḥīn*, p. 315 (n.º 229). Cf. *Tuhfah*, pp. 51-52 (n.º 112).

17. صندر ← LXX αλωθ (→ Syrohex ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ) ← TH ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ → P ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ

La voz árabe *ṣandar* (*Platanus orientalis* L.) puede ser un error debido al fenómeno de la lateralización (/r/ < /l/) y, en consecuencia, hay que leer *ṣandal* ('incienso', *Pterocarpus santalinus* L.; *Santalum album* L.). Advuértase que Syrohex lee

*qaysē dē-Lēbanon* ('maderas (aromáticas) de Líbano'). Sin embargo, también puede tratarse de una *lectio mendosa* por *ṣabr* (*Aloe succotrina* All.; *Aloe vera* L.), procedente del acadio *ṣi-bāru*, y, en consecuencia, equivalente al griego αλωθ, en arameo 'alwī' *aluwā*, etc. (< griego ἀλόη) y en hebreo 'ahālôt ('aloes'), sánscrito *aḡhal*, una variedad de la especie *Aquilaria agallocha*.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 107 (n.º 73); Löw, *Die Flora*, I, 646; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 2896; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 526b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 48a; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 1435; Manna, *Chaldean-Arabic*, 545a; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 310a; *Fauna and Flora*, 90-91; Clines, *Dictionary*, I, 146a-b; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 58; Ellebogen, *Foreign Words*, 159; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 68a; Īsā, *Muḡam*, 150 (n.º 11), 162 (n.º 13), 135 (n.º 24) [*ṣandal*], 10 (n.ºs 9, 10) [*ṣabr*]; Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, 111/2, 762a [*ṣandal*], 759a [*ṣabr*]; Maimónides, *Šarḥ*, n.º 318 [*ṣabr*]; Ibn al-Bayṭār, *Traité*, II, pp. 383-384 (n.º 1418) [*ṣandal*], II, pp. 361-367 (n.º 1388) [*ṣabr*]; al-Kindī, *Aqrābādḥīn*, pp. 298-299 (n.º 183) [*ṣandal*], 297 (n.º 180) [*ṣabr*]; *Tuhfah*, pp. 132 (n.º 297) [*ṣandal*], 131 (n.º 294) [*ṣabr suqṭrī*].

18. حنطة 'trigo' ← LXX σίτου (→ Syrohex ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ) ← TH σίτου → P ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ

La voz árabe *ḥinṭah*, que traduce el griego σίτου, es una forma cognada del arameo-siriaco *ḥiṭṭā*, el arameo *ḥiṭā* y del hebreo *ḥiṭṭah*, que corresponde a una variedad del *Triticum* en alguna de sus especies (*vulgare, aestivum, compositum, durum, fastuosum*, etc.).

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 157 (n.º 111); Löw, *Die Flora*, I, 776-798; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 1251; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 227a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 444b; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 741; Lagarde, *Geoponicon*, 2<sup>20</sup> et passim; Manna, *Chaldean-Arabic*, 235a; Jastrow, *Dictionary*, 448a; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 124b-125a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 197b; Tal, *Samaritan Aramaic*, I, 263; *Fauna and Flora*, 195-197; Clines, *Dictionary*, III, 201a; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1390b; Īsā, *Muḡam*, 184 (n.º 1); Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī, 'Umdah, 111/1, 479b-480<sup>a</sup>; Bayṭār, *Traité*, I, p. 465 (n.º 715); *Tuhfah*, pp. 78-79 (n.º 172).

19. نخلة 'palmera (datilera)' ← LXX φοίνικι (→ Syrohex ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ) ← TH φοίνικι → P ܩܝܢܳܢܳܡܳܘܳܡܳܘܳܢܳܐ

El término árabe *naḥlah* (< acadio *naḥallu/naḥlu*), que traduce el griego φοίνικι y equivale al arameo-siriaco *fūniqā*, al arameo *tamarētā/tūmarētā* (cf. *diqlā, deqel*) y al hebreo *tāmār*, corresponde a la especie *Phoenix dactylifera* L.

Löw, *Aramaeische Pflanzennamen*, 109 (n.º 78); Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 3065; Brockelman, *Lexicon*



*syriacum*, 164a; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 317b, 1653b; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 589; Manna, *Chaldean-Arabica*, 158b; Jastrow, *Dictionary*, 319a; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 93a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 154b; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 1214b-1215a; Tal, *Samaritan Aramaic*, II, 956; *Fauna and Flora*, 160-162; Clines, *Dictionary*, VIII, 650a; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 58; Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, II, 712a-b; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1685a-b; 'Īsā, *Muḡam*, 138 (n.º 16); Abū l-Ḥayr al-Išbīlī, 'Umdah, III/2, 602b-603a.

20. عنقودين النخلة 'racimos de palmera' ← LXX βότρυσιν (→ Syrohex  $\text{ܩܢܘܕܝܢ}$ ) ← TH  $\text{ܩܢܘܕܝܢ}$  → P  $\text{ܩܢܘܕܝܢ}$

El sintagma *anqudīn al-nahlah* vierte en este caso al griego βότρυσιν, que, a su vez, traduce el arameo-siriaco *sēgūlā* y el hebreo *ʾašēkōlōt*. Tanto en griego como en hebreo, ambas voces refieren racimos, bien de uva, bien de palmera, e incluso de la alheña.

*Fauna and Flora*, 162, 188, 191; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 967a; Sokoloff, *Christian Palestinian Aramaic*, 278a; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 367a; Clines, *Dictionary*, I, 414a; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 289a.

21. لفاح 'mandrágora(s)' ← LXX μανδραγόραι (→ Syrohex  $\text{ܡܢܕܪܐܓܘܪܐܝ}$ ) ← TH  $\text{ܡܢܕܪܐܓܘܪܐܝ}$  → P  $\text{ܡܢܕܪܐܓܘܪܐܝ}$

El vocablo árabe *luffāh* vierte el griego *μανδραγόραι* y equivale al arameo-siriaco *yabrūhā* (cf. árabe *yabrūh*) y al hebreo \**dūdē*, que corresponden a una variedad de la especie *Mandragora autumnalis* Bertol.

Löw, *Aramaäische Pflanzennamen*, 189-190 (n.º 142); Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, cols. 1542-1543; Brockelman, *Lexicon syriacum*, 294b; Sokoloff, *Syriac lexicon*, 561b; Bar Bahlūl, *Lexicon syriacum*, col. 835; Manna, *Chaldean-Arabica*, 302b; Jastrow, *Dictionary*, 562a; Cook, *Glossary*, 112; Sokoloff, *Jewish Palestinian Aramaic*, 234b; Sokoloff, *Jewish Babylonian Aramaic*, 522b-523a; Tal, *Samaritan Aramaic*, I, 329; *Fauna and Flora*, 138-139; Clines, *Dictionary*, II, 424a; Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon*, 919b; 'Īsā, *Muḡam*, 114 (n.º 13); Abū l-Ḥayr al-Išbīlī, 'Umdah, III/2, 557b; Bayṭār, *Traité*, III, pp. 240-241 (n.º 20334); Maimónides, *Šarḥ*, n.º 179; al-Kindī, *Aqrābādīn*, p. 331 (n.º 274); *Tuhfah*, p. 93 (n.º 207).

### 3. Conclusiones

Como podemos observar a partir de los veintiún términos estudiados, el traductor árabe exhibe una excelente pericia en la utilización de la terminología botánica, habilidad que queda patente en las estrategias adoptadas y que puede agruparse en dos tipos: a) diecinueve casos en los que el término árabe se co-

rresponde totalmente con el término griego traducido; b) dos casos en los que la traducción no se corresponde con la especie que designa el término original traducido. Además, como hemos podido comprobar, hay un caso en el que un término (κρίνον) es traducido recurriendo a dos opciones distintas: *ša-qā'iq al-Nu'mān* y *sawsan*.

En los dos cuadros siguientes resumimos de forma sinóptica los resultados obtenidos:

TABLA 3. a) Traducciones con correspondencia entre especies

árabe	griego
كروم Vitis vinifera Weinst.	ἀμπελώσιν Vitis vinifera Weinst.
نارديني Nardostachys jatamansi DC. (= Valeriana jatamansi Jones)	νάρδος Nardostachys jatamansi DC. (= Valeriana jatamansi Jones)
قبروسي Lawsonia alba Lam.	κύπρος Lawsonia alba Lam.
أرز Pinus cedrus L.	κέδρος Pinus cedrus L.
صنوبر Pinus pinea L., Pinus halepensis Mill. o Pinus maritima Lam.	κυπάρισσοι Pinus pinea L., Pinus halepensis Mill. o Pinus maritima Lam.
شقائق النعمان Lilium chalcedonicum o Lilium candidum	κρίνον Lilium chalcedonicum o Lilium candidum
سوسن Lilium chalcedonicum o Lilium candidum	κρίνον Lilium chalcedonicum o Lilium candidum
أشواك Poterium spinosum	ἀκανθών Poterium spinosum
تفاح Pirus malus L.	μήλον Pirus malus L.
شجرة التين Ficus carica L.	συκῆ Ficus carica L.
بخور Leontice leontopetalum L.	λίβανον Leontice leontopetalum L.
رمان ج أرمان Punica granatum L.	ρόων Punica granatum L.
زعفران Crocus sativus L.	κρόκος Crocus sativus L.
قصب الذرير Acorus calamus L.	κάλαμος Acorus calamus L.
قرفة Cinnamomum zeylanicum Blume	κιννάμω- μον Cinnamomum zeylanicum Blume
حنطة Triticum	σίτου Triticum
نخلة Phoenix dactylifera L.	φοίνικι Phoenix dactylifera L.
عنقودين النخلة Botrytis	βότρυσιν Botrytis
لفاح Mandragora autumnalis Bertol.	μανδρα- γόραι Mandragora autumnalis Bertol.

**TABLA 4.** b) Traducciones sin correspondencia entre especies

árabe		griego	
مر Balsamodendron Myrrha Nees.		στακτῆς	myrrhae pinguedo, Styrax mollis
صندل Pterocarpus santalinus L. /			
صندر antalum album L. صبر Aloe succotrina All. / Aloe vera L.	αλωθ		Aquilaria agallocha

**Notas**

- Juan Pedro Monferrer-Sala, Lourdes Bonhome y Faiad Barbash (2009): *Codex Arabicvs Escvrialensis MLCXXV*. Estudio, edición diplomática e índices. Madrid: Sínderesis – Universidad Pontificia; J. P. Monferrer-Sala, *Cantar de cantares. Edición crítica y estudio de la versión árabe contenida en el Códice n.º 1625 (Real Biblioteca de El Escorial)*. Acerca de la Biblia en lengua árabe, vide la monografía de Sidney H. Griffith (2015): *The Bible in Arabic: The Scriptures of the “People of the Book” in the Language of Islam*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Cf., sin embargo, Miguel Casiri (1760-1770): *Bibliothecæ Arabico-Hispanæ Escvrialensis sive Librorum omnium Mss. quos Arabicè ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Cænobii Escvrialensis complectitur*. 2 vols. Madrid: Antonius Perez de Soto imprimebat, I, p. 543a; Hartwig Derenbourg y Évariste Lévi-Provençal (1928): *Les manuscrits arabes de l’Escorial*. Décrites d’après les notes de Hartwig Derenbourg, revues et mises a jour par E. Lévi-Provençal. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, III, pp. 169-170. No hay referencia alguna al códice en Aurora Cano Ledesma (1996-2004): *Indización de los manuscritos árabes de El Escorial*. 3 vols. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escvrialenses.
- Cf. M. Casiri, *Bibliothecæ Arabico-Hispanæ Escvrialensis*, I, p. 543a.
- J. Blau (1966-67): *A Grammar of Christian Arabic. Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*. 3 fascículos. Leuven: Corpus s.c.o. en adelante: G.C.A. Cf. la fundada crítica elaborada por Samir Khalil Samir (1982): «Existe-t-il une grammaire arabe chrétienne?», en *Actes du premier congrès international d’études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, edités par Samir Khalil Samir. OCA 218. Roma: Pontificium Institutum Orientale, pp. 52-59.
- Cf. los diversos trabajos que integran los volúmenes hasta ahora publicados de los congresos celebrados al efecto: Jérôme Lentin y Jaques Grand’Henry (eds.) (2008): *Moyen Arabe et variétés mixtes de l’arabe à travers l’histoire. Actes du Premier Colloque International (Louvain-la-Neuve, 10-*

*14 mai 2004)*. P10L 58. Louvain-la-Neuve: Institute orientaliste de Louvain; Liesbeth Zack y Arie Schippers (eds.) (2012): *Middle Arabic and Mixed Arabic: Diachrony and Synchrony*. SSSL 64. Leiden – Boston: Brill.

- Henry Barclay Swete (1914): *An Inroduction to the Old Testament in Greek*. Revised by Richard Rusden Ottley. With an Appendix containing the Letter of Aristeas. Edited by H. St. J. Thackeray. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 110-111; Sidney Jellicoe (1968): *The Septuagint and Modern Study*. Oxford: Clarendon Press, pp. 266-268. Lo mismo sucede en la bibliografía clasificada por Sebastian Brock, Charles T. Fritsch y Sidney Jellicoe (1973): *A Classified Bibliography of the Septuagint*. ALGHJ VI. Leiden: E.J. Brill, pp. 144-147 y Cécile Dogniez (1995): *Bibliography of the Septuagint: Bibliographie de la Septanta 1970-1993*. Avec un préface de Pierre-Maurice Bogaert. VTS 60. Leiden: E. J.Brill, pp. 281-282.
- Cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, p. 130.
- Sobre la versión de Símaco, vide N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, pp. 123-141.
- S. Brock (1992): «To Revise or Not to Revise: Attitudes to Jewish Biblical Translation», en George J. Brooke y Barnabas Lindars (eds.): *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings*. SBLSCS 33. Atlanta: Scholars Press, p. 312. Cf. para el caso andalusí, J. P. Monferrer-Sala (2019): «The Fragmentary Ninth/Tenth Century Andalusí Arabic Translation of the Epistle to the Galatians Revisited (Vat. lat. 12900, olim Seguntinus 150BC Sigüenza)», *IHIW*, 7: 125-191.
- Cf. J. P. Monferrer-Sala (2019): «Early Christian Arabic Translation Strategies (Matthew 11:20-30 in Codex Vat. Ar. 13)», en D. Bertaina, S. T. Keating, M. N. Swanson y A. Treiger (eds.): *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*. AC 1. Leiden – Boston: Brill, pp. 37-55; J. P. Monferrer-Sala (2013): «An early Fragmentary Christian Palestinian Rendition of the Gospels into Arabic from Mār Sābā (MS Vat. Ar. 13, 9th c.)», *IHIW*, 1: 69-113.
- J. Barr (1968): *Comparative Philology and the Text of the Old Testament. With Additions and Corrections*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (1.ª ed. Oxford), pp. 255-259.
- Cf. Enrique Santos Marina (2012-2014): «Fitónimos en la traducción de los Evangelios del griego al antiguo eslavo: préstamos, calcos y términos patrimoniales eslavos», *Faventia*, 34-36: 139-147.

**Referencias bibliográficas**

Abū l-Ḥayr al-Īsbīlī (2004, 2007, 2010): *Kitābu ‘umdati ṭṭabīb fī mar’ifati nnabāt likulli labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*. Edition, translation, and study by Joaquín Bustamante, Federico Corriente, and Mohand Tilmatine. Madrid: CSIC.

- Bar Bahlūl (1888-1901): *Lexicon syriacum*. Rubens Duval (ed.). 2 vols. Paris: Ernest Leroux.
- Biblia Hebraica Quinta* (2004-). Editione cum apparatu critico novis elaborato. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997, 7.<sup>a</sup> ed.). K. Ellinger et al. (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Brockelman, Carl (1928): *Lexicon syriacum*. Editio secunda aucta et emendata. Halle: Max Niemeyer.
- Ceriani, Antonio Maria (1874): *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus* photolithographice editus curante et adnotante. Milan: Bibliotheca Ambrosiana, Augustae Teurinorum – Florencia: Loesch – London: Williams & Norgate.
- Ciancaglini, Claudia A. (2008): *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Clines, David J. A. (ed.) (1993-2011): *The Dictionary of Classical Hebrew*. 8 vols. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Cook, Edward M. (2008): *A Glossary of Targum Onkelos*. According to Alexander Sperber's Edition. Leiden – Boston: Brill.
- Emerton, J. A. y D. J. Lane (1979): *Song of Songs, en The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version. Part 11, fascicle 5. Proverbs, Wisdom of Solomon, Ecclesiastes, Song of Songs*. Edited on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by The Peshitta Institute. Leiden. Leiden: Brill.
- Fauna and Flora of the Bible* (1980, 2.<sup>a</sup> ed.). Prepared in cooperation with the Committee of the Translations of the United Bible Society. London – New York – Stuttgart: United Bible Societies.
- Ibn al-Bayṭār (1877): *Traité des simples*. Traducción de Lucien Leclercq. 3 vols. Paris: Imprimerie nationale.
- ʿĪsā, Aḥmad (1981): *Muḡam asmā' al-nabāt*. Beirut: Dār al-Rā'id al-ʿArabī.
- Jastrow, Marcus (1903): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London, WC – New York: Luzac and C. – G. P. Putnam's Sons.
- Koehler, Ludwig y Walter Baumgartner (2004): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Neue Bearbeitet von W. Baumgartner et al. 2 vols. Leiden – Boston: Brill.
- Lagarde, Paul de (1840): *Geponicon in sermonem syriacum versorum quae supersunt*. Leipzig – London: B. G. Teubner – Williams and Norgate.
- Liddel, Henry George y Robert Scott (1897, 8.<sup>a</sup> ed. rev.): *A Greek-English Lexicon*. New York – Chicago, CI: American Book Company.
- Löw, Immanuel (1881): *Aramäische Pflanzennamen*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- (1924-1934): *Die Flora der Juden*. 4 vols. Vienna – Leipzig: R. Löwit.
- Maimonides (1940): *Šarḥ asmā' al-ʿUqqār (L'explication des noms de drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*. Texte publié pour la première fois d'après le manuscrite unique avec traduction, commentaires et index par Max Meyerhof. El Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Manna, Joseph E. (1975; reimp. 2007): *Chaldean-Arabic Dictionary*. Reprinted with a new appendix by Dr. Raphael Bidawid. Beirut: Babel Center Publications.
- Monferrer-Sala, Juan Pedro; Lourdes Bonhome y Faiad Barbash (2009): *Codex Arabicvs Escvrialensis MLCXXXV*. Estudio, edición diplomática e índices. Madrid: Sínderesis – Universidad Pontificia.
- (en prensa): *Cantar de Cantares. Edición crítica y estudio de la versión árabe contenida en el Códice n.º 1625 (Real Biblioteca de El Escorial)*.
- Payne Smith, R. (1879, 1901): *Thesaurus syriacus*. Collegerunt Stephanus M. Quatremere et al. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Rahlf's, Adolf (2006, reed.): *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Ed. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. 2 vols. en 1. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Sokoloff, Michael (1990, reimp. 1992): *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press.
- (2002): *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*. Ramat-Gan – Baltimore – London: Bar Ilan University Press – The Johns Hopkins University Press.
- (2009): *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake, IN – Piscataway, NJ: Eisenbrauns – Gorgias Press.
- (2014): *A Dictionary of Christian Palestinian Aramaic*. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters.
- Tal, Abraham (2000): *Dictionary of Samaritan Aramaic*. 2 vols. Leiden – Boston: Brill.
- Swete, Henry Barclay (1930-34 [= 1887-94]): *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*. ed. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Treat, Jay Curry (1996): *Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek "Song of Songs" and Its Earliest Manuscript Witnesses*. University of Pennsylvania. <http://repository.upenn.edu/edissertations/1179>.
- Tuhfat al-albāb. Glossaire de la matière médicale marocaine* (1934): Texte publié pour la première fois avec traduction, notes critiques et index par H. P. J. Renaud et Georges S. Colin. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Von Soden, Wolfram (1965-1981): *Akkadisches Handwörterbuch*. 3 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Zimmern, Heinrich (1914): *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß*. Leipzig: J. C. Hinrichs'schen.

# La terapia alternativa de la medicina árabe medieval<sup>1</sup>

María de la Concepción Vázquez de Benito\*

**Resumen:** El presente trabajo se basa en el estudio de fuentes manuscritas y cotejo de textos sobre *ḥawāṣṣ*, propiedades o *virtutes peculiares* de ciertos medicamentos que, en ocasiones, constituyen auténticos remedios mágico-simpáticos. Tales remedios fueron comúnmente utilizados en la medicina árabe medieval como terapia alternativa para tratar diversas enfermedades, especialmente la epilepsia, así como para determinadas cuestiones ginecológicas. Los escritos vaciados son el *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* y *Kitāb al-Ḥāwī* de Rāzī, el *Kitāb fī 'Ilm al-ḥawāṣṣ* de al-Madā'inī, el *Kitāb al-Taṣrīf (Maqālah 11)* de Abū l-Qāsim Ḥalaf al-Zahrāwī, y el *Kitāb 'Amal man ṭabba li-man ḥabba* de Ibn al-Ḥaṭīb.

**Palabras clave:** epilepsia, *ḥawāṣṣ*, medicina árabe, parto, remedios simpáticos, terapias alternativas.

## Alternative therapies in medieval Arab medicine

**Abstract:** This work is based on the study of manuscript sources and the collation of texts dealing with *khawāṣṣ*; the properties or «*virtutes peculiares*» of certain medications sometimes considered authentic magical-sympathetic remedies. Such remedies were often used in medieval Arab medicine as an alternative therapy to treat different ailments and especially epilepsy, as well as certain gynecological issues. The consulted writings are: *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* and *Kitāb al-Ḥāwī* of Rāzī, *Kitāb fī 'Ilm al-ḥawāṣṣ* of al-Madā'inī, *Kitāb al-Taṣrīf (Maqālah 11)* of Abū l-Qāsim Ḥalaf al-Zahrāwī, and *Kitāb 'Amal man ṭabba li-man ḥabba* of Ibn al-Ḥaṭīb.

**Keywords:** alternative therapies, Arab medicine, childbirth, epilepsy, *khawāṣṣ*, sympathetic remedies.

*Panace@* 2019; XX (50): 97-107

Recibido: 3.IX.2019. Aceptado: 25.IX.2019

## 1. Introducción y objetivos

Varios de los principales exponentes de la medicina árabe medieval dedicaron extensos apartados de sus obras más significativas, y en ocasiones tratados enteros, al capítulo de

los *ḥawāṣṣ*<sup>2</sup>, esto es, a las propiedades curativas de ciertos elementos procedentes del ámbito animal, vegetal y mineral<sup>3</sup>. La mención recurrente de estos elementos en los tratados médicos derivó en la formación de una suerte de materia médica científica, es decir, un corpus de remedios mágico-simpáticos muy utilizados como terapia alternativa en el tratamiento de diversas enfermedades.

Hasta el momento, creemos que el estudio de los llamados *ḥawāṣṣ* no ha recibido suficiente atención por parte de los investigadores<sup>4</sup>. Por este motivo, en las páginas que siguen trataremos de realizar una modesta contribución a este apartado poco conocido de la medicina árabe medieval. Nuestra contribución consistirá en un sucinto análisis de algunas de las fuentes más representativas de este género, así como en la exposición de varios ejemplos extraídos de dichas fuentes, centrándonos en los remedios prescritos para el tratamiento de la epilepsia y también para ciertas cuestiones de índole ginecológica y obstétrica.

A modo de conclusión, el estudio y cotejo de las fuentes estudiadas nos permitirá ofrecer una idea general, si acaso preliminar, sobre las características principales de este tipo de remedios, sus principales autoridades entre los médicos árabes y su posterior transmisión a la medicina del Medievo europeo.

## 2. Los *ḥawāṣṣ* y su lugar en la medicina árabe

La salud es para los médicos árabes el estado en el que el órgano realiza las acciones o reacciones a los estímulos del modo que le corresponde según su naturaleza, mientras que la enfermedad es justamente lo opuesto: «al ser la salud un estado en el que el órgano es capaz de operar naturalmente o ser impresionado, es indiscutible que en la enfermedad se producirá una situación en la que tanto la operación como la impresión se realizarán de manera diferente al curso natural»<sup>5</sup>.

La adopción, por tanto, de un modo de vivir ordenado buscando la total perfección de la persona tiene para la medicina árabe su primer paso en la dietética. Esta, en tanto que preventiva de la enfermedad, se configura como higiene, cuyas reglas se ordenan según la peculiaridad biológica del individuo, su actividad o profesión y la estación del año, con su característica climatológica. La dietética será para los médicos árabes la base del tratamiento o incluso todo el tratamiento si la enfermedad no pide recursos más enérgicos<sup>6</sup>.

El alimento actúa de tres maneras en el cuerpo: en lo relativo a la cualidad, porque enfría, calienta, humecta o deseca el cuerpo; por lo que atañe a la forma, actúa en él en acto, y en relación con el elemento, porque se asimila a los órganos. La medicina

\* Universidad de Salamanca (España). Dirección para correspondencia: [convazben@gmail.com](mailto:convazben@gmail.com).

árabe distingue también entre alimento y medicamento. Se considera alimento todo elemento que una vez que ha llegado al cuerpo es capaz de asimilarse a él, mientras que el medicamento no se transforma en la parte del nutriente que se disuelve, sino en la que ha sufrido un estado de alteración. Por eso, cuando esta situación se convierte en un estado de enfermedad que le es contrario, a este acto se le llama *tratamiento* y *medicación*<sup>7</sup>. La terapia se divide en cirugía, farmacología y dietética.

Los médicos árabes articulan sus tratados de forma sistemática, exponiendo, primeramente, las definiciones; luego, la sintomatología, para terminar con el pronóstico y la terapia, reglamentando ampliamente la vida del hombre sano y enfermo. A continuación, enumeran los medicamentos simples, los compuestos y la dieta; y a veces incluyen, al final, una relación de *ḥawāṣṣ*, *virtutes peculiares* —en traducción latina de Flügel<sup>8</sup>— o propiedades ocultas, es decir, aquellos medicamentos bien de tipo mágico-popular o bien sancionados por la costumbre que, aparentemente, no tienen fundamento científico, como ocurre por ejemplo con el hecho de llevar colgado cardo corredor para curar las inflamaciones de los uréteres y colocar excremento de fieras a quien padece un cólico<sup>9</sup>.

Este tipo de curaciones dio lugar a una literatura mágica específica en la que participaron personajes tan conocidos como Rāzī, Ibn Māsawayh y Abū-l-'Alā' Zuhr, entre otros médicos árabes, quienes los utilizan como recurso terapéutico al ser la magia, en la clasificación de Avicena, una de las ciencias derivadas. A este respecto, afirma Schipperges (1989: 136):

Dentro del ámbito cultural islámico, la visión mágica de la naturaleza ha dominado numerosas disciplinas junto a la medicina, sobre todo a la alquimia, la mineralogía o la zoología; pero todavía no ha sido en absoluto suficientemente estudiada a partir de los testimonios manuscritos. Sus fuentes griegas no consisten en Hipócrates o Galeno, sino en médicos posteriores, como Arquímedes o, de forma sistemática, Alejandro de Tralleis, quien ya recetó remedios milagrosos bajo la categoría de *physica*<sup>10</sup>.

Así, siguiendo la tradición griega (Ullmann, 1970: 251), la medicina árabe utiliza la terapia mágica de manera especial para tratar la epilepsia —Bernardo de Gordonio la emplea también en su *Lilio medicinae*<sup>11</sup>—, y ello acaso por tratarse de una enfermedad que se presta a la curación mágica, debido a que su aparatosa sintomatología concuerda en el diagnóstico, las más de las veces, con enfermedades atribuidas a la posesión demoníaca o al aojamiento. Por otra parte, se trata de una enfermedad muy común en aquel tiempo, que recibía denominaciones diversas que los autores justifican con originales y curiosas descripciones. Por ejemplo, entre los hipocráticos, la epilepsia es llamada *la enfermedad sagrada* (*al-maraḍ al-ilāhī*), al considerarse como «algo divino»<sup>12</sup>; y también, «morbo caduco, comicial sagrado, lunático y hercúleo, pasión sagrada, ira de Dios, alferecía, gota coral, madre de los niños, mal de caer, gran mal y enfermedad siderata»<sup>13</sup>.

También se utilizan profusamente *ḥawāṣṣ* en el capítulo ginecológico (Fernández Medina, 2014: 268-284) para facilitar o

impedir la concepción, para la dificultad del parto y para extraer el feto y la placenta, o como terapia alternativa en el tratamiento para curar diversos males. Así, la jaqueca, el insomnio, la pérdida de la memoria, la parálisis facial, las enfermedades de los humores de los ojos, la catarata, las enfermedades de la boca y de la garganta, los males del corazón y la mama, el vómito y la náusea, la ictericia, los dolores de gota y de articulaciones, las fiebres, las escrófulas o incluso para impedir o mejorar el estado de alcoholemia, entre otras dolencias. Ibn al-Ḥaṭīb (s. xiv) expresa la siguiente opinión a propósito del coito<sup>14</sup>:

que resulta conveniente provocar el máximo placer cuando es necesario fomentar un mayor incremento de la población, o por el contrario impedir la concepción y tomar las medidas necesarias para provocar el aborto, a fin de evitar la muerte en el parto a mujeres que por ser estrechas o poseer alguna deformación congénita no pueden realizarlo normalmente.

### 3. Principales autores y obras

Existe pues, frente a esta literatura médica árabe de marcado carácter científico, otra que, perteneciente a la pluma de autores árabes, versa sobre *ʿIlm al-Ḥawāṣṣ* ('ciencia de las propiedades ocultas')<sup>15</sup>. Este hecho ocurre de manera generalizada y puede comprobarse a través de la lectura de diversos tratados de autores distantes tanto en el tiempo como en localización geográfica.

Así, por ejemplo, al-Madā'inī (Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Šu'ayb) es autor de un *Kitāb fī 'Ilm al-ḥawāṣṣ* (*Libro sobre la ciencia de las propiedades ocultas*)<sup>16</sup>. Ibn Māsawayh redactó un *Kitāb ḥawāṣṣ al-aḡḍiyah wa-l-buqūl wa-l-fawākih wa-l-albān wa-a'ḍā' al-ḥayawān wa-l-abāzīr wa-l-afāwih* (*Libro de las propiedades de los alimentos, las hortalizas, las frutas, las leches, los órganos de los animales, las semillas y las especias*)<sup>17</sup>. Rāzī escribió un *Kitāb al-ḥawāṣṣ wa-l-ašyā' al-muqāwimah li-l-amrāḍ wa-dīkr al-ūḡāb fī-l-buldān* (*Libro de las propiedades ocultas, los elementos contrarios a las enfermedades, y mención de lo extraordinario en los países*)<sup>18</sup>, y Abū l-'Alā' Zuhr compuso un *Kitāb al-ḥawāṣṣ [al-kabīr]* (*Libro mayor de las propiedades ocultas*)<sup>19</sup>. Con todo, entre los autores citados, solo Rāzī y al-Madā'inī elaboran un compendio de *ḥawāṣṣ* prescritos contra (*muqāwimah*) las diferentes enfermedades, mientras que los mencionados tratados de Ibn Māsawayh y de Abū l-'Alā' —como su propio título indica— versan en realidad sobre las propiedades específicas (*ḥāṣṣah*) de los alimentos, vegetales, frutas, leches, órganos de los animales y semillas de las frutas.

#### 3.1. Al-Rāzī (m. 925 d. C.)

Sin duda, uno de los tratados más importantes en el ámbito que nos ocupa es el *K. al-ḥawāṣṣ wa-l-ašyā' al-muqāwimah li-l-amrāḍ* (*Libro de las propiedades ocultas y los elementos contrarios a las enfermedades*) de Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī<sup>20</sup>. El autor ofrece a la consideración del lector la importancia de registrar esta clase de terapia, al estar avalada y probada

según los dictados de los antiguos y de los especialistas —lo cual no implica que no aporte sus propias experiencias— (Iskandar, 2008: 155b). A continuación, señala las experiencias de las siguientes autoridades (p. 5):

Dice Māsārğawayh —también citado como al-Yahūdī, el judío—, del *Kitāb al-Ḥayawān* (*Libro de los animales*): «De las cosas que han experimentado los antiguos es que si la parturienta se viste la ropa del febril, y éste la viste después sin haberla lavado, la fiebre cuartana le desaparece». Dice al-Ṭabī'iyāt (*Física*): «Si se cuelgan huesos humanos de un hombre muerto sobre quien padece dentera, se cura». En el *Kitāb al-Ḥayawān al-kabīr al-qadīm* (*Libro mayor antiguo de los animales*), se dice que la pantera huye del cráneo del hombre. Aṭahūrsafis<sup>21</sup> dice: «Cuando se cuelgan los huesos humanos de un cadáver varón sobre el enfermo de fiebre cuartana, le reportan gran beneficio». Y dice: «Quien recoja los primeros dientes del niño pequeño antes de caerse al suelo, los pone en una superficie de plata y los cuelga sobre la parturienta, ni concebirá ni engendrará. Si una mujer menstruante se tiende sobre su espalda, no se le aproximarán las fieras». Dice Alejandro de Afrodisia: «Si se coge una porción del ombligo del recién nacido en el momento de cortarlo y se pone en un sello de oro o de plata, quien se lo ponga no padecerá cólico».

Seguidamente, se mencionan los medicamentos según el orden de las letras del alfabeto árabe. Así dice (pp. 5-6):

Letra alif:

**Asad** ('león'): Se dice en al-Ṭabī'iyāt (*Física*) que, si se unta el individuo con la grasa de los riñones del león, no será dañado por las fieras; y quien se siente sobre la piel del león, las hemorroides le desaparecen.

**Arnab** ('liebre'): Dice Arquígenes en su *Kitāb al-adwā' al-muzminah* (*Sobre las enfermedades crónicas*): «Afirmar algunos que, si quienes padeciendo cólicos se cuelgan el tendón de Aquiles del pie izquierdo de la liebre, les beneficia». Y, en el *Kitāb al-Filāḥah al-fārisiyyah* (*Libro de agricultura persa*) [se dice] que la liebre cuyos machos se hacen hembras y estas machos, así se reproducen.

**al-Af'ā al-ballūṭiyyah** ('la víbora de bellota'): Dice al-Ṭabarī: «Si se cuelga la cabeza de una víbora en el cuello de quien tiene escrófulas, se cura».

Viene a continuación (p. 33) un breve apartado cuyo título es «Capítulo sobre las cosas maravillosas que existen en los países y los prodigios que se cuentan de Galeno y otros» (*Bāb al-āğā'ib al-mawğūdah fī l-buldān wa-l-ašyā' al-ağbah wa-mā yuḥkā 'an Ġalīnūs wa-ğayrihi*); después (p. 40), otro cuyo epígrafe es «Palabras sobre los elementos contra las enfermedades de los animales» (*al-Kalām 'alā al-ašyā' al-muqāwimah li-l-amrād fī l-ḥayawān*), al que le sigue una breve relación de talismanes (*ṭilasmāt*) de Hermes (p. 43). Termina la obra con la mención de diversas anécdotas (*ḥabar/qiṣṣah*) sobre demostraciones obser-

vadas por el propio autor respecto a hechos naturales referentes a todo tipo de materiales (pp. 46-52), pues así afirma: «acontecimientos semejantes ocurren en la naturaleza de las cosas, los animales y los minerales, que nosotros hemos visto y de las que hemos sido testigo, y que ni lo observamos ni lo conocíamos».

Las autoridades más citadas son al-Ṭabarī y Aṭahūrsafis<sup>22</sup>. Después, Alejandro de Afrodisia (*al-Iskandar*); le siguen los *Kitāb al-filāḥah* (*Tratado de agricultura*) de Bolos, Apuleyo, Casto y Yunius; *al-Filāḥah al-Rūmiyyah* (*La Agricultura Rumí*) y *Kitāb al-filāḥah al-fārisiyyah* (*Libro de agricultura persa*); el *Kitāb al-Ḥayawān al-kabīr al-qadīm* (*Libro mayor antiguo de los animales*); los *Kitāb al-aḡḡār* (*Lapidario*) de Aristóteles, Balinas, Teofrasto, Malūfarsaṭis y Linābūs al-Anṭākī; el *Kitāb al-Ṭilasmāt* (*Libro de los Talismanes*)<sup>23</sup>; el *Kitāb Hirmis* (*Libro de Hermes*); al-Ṭabī'iyāt (*Física o Ciencia de la naturaleza*); Aetios de Amida; Arquígenes y su *Kitāb al-adwā' al-muzminah* (*Sobre las enfermedades crónicas*); los Ġawāmi' *al-iskandariyyah* (*Summaria Alexandrinorum*); los tratados galénicos *Kitāb fī ṭiryāq ilā Qayṣar* (*La triaca de César*), *Kitāb fī l-adwiyah al-muqābilah li-l-adwā'* (*Sobre los medicamentos contra las enfermedades*), *al-Maqālah al-tālīḥah min al-aḡlāṭ* (*La Maqālah tercera sobre los humores*) y el *Kitāb al-ḥummayyāt* (*Sobre las fiebres*); al-Iḥtiyārāt (*Elecciones*) de Ḥunayn y de al-Kindī; el *Kitāb al-ḥummayyāt* y el *Kitāb al-adwiyah al-mufradah* de Ibn Māsawayh; y finalmente, se cita a Ašlīmūn (syr. *Šlēmōn*), Ibn Māssah ('Isā b. Māssah al-Baṣrī), y 'Alī b. Zayn<sup>24</sup>.

### 3.2. Al-Madā'inī (siglo IV h. = siglo X d. C.)

En cuanto al *Kitāb fī 'Ilm al-ḥawāṣṣ* de al-Madā'inī, citado varias veces por Ibn al-Ḥaṭīb en su *Tratado de patología* (*Kitāb 'Amal man ṭabba li-man ḥabba*)<sup>25</sup>, se distribuye en dos partes: el autor nos dice al comienzo (pp. 289-293) que el propósito de su redacción es verificar un compendio (*iḥtiṣār*) de los libros de los sabios antiguos con mención de las fuentes por ser evidente su utilidad. El primer capítulo (pp. 300-302) trata exclusivamente de *ḥawāṣṣ* del ser humano (*Bāb al-insān*); después, viene una «mención de los elementos provechosos y perniciosos en el hombre y en la mujer» (*dīkr manāfi' mā fī l-insān wa-l-nisā' wa-maḍārrihimā*); y, por orden del alfabeto árabe, sigue el capítulo de *ḥawāṣṣ* de los animales (pp. 311-315), donde finaliza la primera parte. Se inicia la segunda parte con la mención de las piedras, sin seguir orden alfabético alguno; de las propiedades de las plantas, que se insertan en todos los capítulos, y la obra finaliza con una relación de *ḥawāṣṣ* sin título (pp. 318-325)<sup>26</sup>.

Las autoridades citadas son:

Aristóteles: *Libro mayor de los animales* (*al-Ḥayawān al-kabīr*); *Utilidades de los órganos de los animales* (*Manāfi' a'ḍā' al-ḥayawān*); *Física o Ciencia de la naturaleza* (*al-Ṭabī'iyāt*) y el *Lapidario* (*Kitāb al-Ḥiğārah*).

Galeno: *Los medicamentos* (*al-Aqāqīr*); *Tratamiento de las enfermedades* (*Mudāwāt al-Asqām*); *Los medicamentos simples* (*al-Adwiyah al-mufradah*) y *Tratamiento de las enfermedades crónicas* (*al-Awdiyah al-muzminah*).

Rāzī: *El coito* (*al-Bāh*); y *al-Ḥawāṣṣ*.

Aristóteles, considerado el superior, es el más citado. Le siguen Ṭabarī y Galeno; después, Hipócrates, Alejandro de



Afrodisia (*al-Iskandar*), Demócrito, Atrominos o Atamorosis el filósofo<sup>27</sup>, al-Rūmī o Mahrārīs al-Rūmī<sup>28</sup>, Temistio, al-Ġāhiz, Cleopatra, Māsarġawayh; Kasaniyūs b. Bāsiliq<sup>29</sup>, autor de un *Kitāb al-Filāḥah (Tratado de agricultura)*, Arquígenes, el Africano, Aretaios, los árabes, los sabios, Yuḥannā b. Māsawayh *al-mutaṭabbib* ('el practicante en medicina'), Salmawayh *al-mutaṭabbib*; y, el anónimo *Kitāb al-Filāḥah al-fārisiyyah (Libro de agricultura persa)*.

Como se apreciará en el siguiente pasaje, al-Madā'inī toma multitud de remedios de los ya recogidos por al-Rāzī en su *K. al-Ḥawāṣṣ*, si bien los atribuye ocasionalmente a diferentes autoridades clásicas (p. 290):

Dice Hipócrates: «Cuando quieras retener la menstruación de la mujer, aplica debajo de cada mama la ventosa mayor que encuentres; para el zumbido de oídos, coge leche de mujer, mézclala con jugo de puerro y óleo de rosa, y destílaselo». Dice el filósofo Atamursis<sup>30</sup>: «Resulta muy eficaz colgar huesos humanos sobre el que padece fiebre cuartana». Rāzī: «Si se cogen los primeros dientes del niño antes de que se caigan al suelo, la mujer ni concebirá ni parirá». Dice Alejandro de Afrodisia: «Si coges [una porción] del ombligo de un recién nacido en el momento de cortarlo y lo pones debajo de la piedra engastada de un anillo de oro o de plata, quien padeciendo cólico se lo pone, le desaparecerá». Dice al-Rūmī<sup>31</sup>: «Si se cuelgan huesos humanos sobre quien padece dentera, se cura». Dice Rāzī en el *Kitāb al-Ḥawāṣṣ*: «Cuando el hombre se unta con la grasa de los riñones del león, los animales salvajes no se le aproximan; y, si se sienta sobre su piel quien padece hemorroides, le desaparecen». Dice Arquígenes: «Afirman algunos que cuando se cuelga el tendón de Aquiles del pie izquierdo de la liebre es útil

para el cólico». Del *Kitāb al-Filāḥah al-fārisiyyah (Libro de agricultura persa)*: «Las liebres que se hacen machos siendo hembras, y las hembras, machos, engendrarán del mismo modo».

Por lo demás, cabe subrayar que al-Madā'inī aparece citado como una de las principales autoridades en *ḥawāṣṣ* por los médicos árabes de siglos posteriores. Por ejemplo, Ibn al-Ḥaṭīb (m. 1374 d. C.), quien dedica un apartado independiente a la mención de varios *ḥawāṣṣ* en su *Kitāb 'Amal man ṭabba li-man ḥabba*. Así, dice el polígrafo granadino en el prólogo de su libro: «Seguidamente, mencionamos el apartado de *ḥawāṣṣ*, después de los medicamentos simples y los compuestos, en los que recojo la experiencias de los especialistas en este Arte (*ṣinā'ah*)»<sup>32</sup>.

Y, citando a Ibn al-Madā'inī, dice<sup>33</sup>: «Si cualquier individuo coge el corazón de un búho estando aún caliente en el momento de degollarse y lo aplica sobre el rostro o el cuello del que padece parálisis facial, se cura».

Ibn al-Madā'inī: «Coge el seso de la perdiz, caliéntalo con vino puro y, si seguidamente lo das a beber a quien padece ictericia, se cura»<sup>34</sup>.

#### 4. Usos terapéuticos de los *ḥawāṣṣ*

##### 4.1. Epilepsia

Como ya apuntamos anteriormente, el empleo de los *ḥawāṣṣ* encuentra entre los médicos árabes un lugar privilegiado en el tratamiento de la epilepsia, por las características sintomatológicas de dicha enfermedad y sus connotaciones religiosas y supersticiosas. De esta manera, en obras de incuestionable prestigio como el *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* de al-Rāzī o el *Kitāb al-Taṣrīf (Maqāla 11)* de Abū l-Qāsim Ḥalaf al-Zahrāwī encontraremos

numerosos ejemplos de remedios mágico-simpáticos para tratar a los epilépticos.

Así dice al-Rāzī<sup>35</sup>:

Los dedos citrinos (orquídeas olorosas) tienen una propiedad específica para la epilepsia. Paulo dice: «Las uñas olorosas, cuando se utilizan en vaporización, benefician al epiléptico». Dice Galeno: «Conozco a un individuo que dio a tomar a los epilépticos huesos humanos calcinados, y se curaron». También es útil para la epilepsia la sangre de comadreja [...]. Dice Galeno que recuerda que en los libros se dice que «los cuajos de la liebre, cuando se ingieren con vinagre, son útiles para la epilepsia» [...]. Paulo toma de Galeno que «si se ingiere con vinagre el seso del camello, la epilepsia se cura». La sangre de la tortuga silvestre es útil para la epilepsia [...], e igualmente la hiel del adive. Dice Rufo que «si se frota el cuerpo del niño con peonía bien triturada y amasada con óleo de rosa reporta gran beneficio para la epilepsia» [...]. Y también dice en su *Libro sobre el medicamento de peonía* «que la peonía es beneficiosa cuando se tamiza por la seda y se amasa con estoraque líquido» [...]. Es beneficioso colgar coral en el cuello del epiléptico.

Dice Abū l-Qāsim en la *Maqāla* segunda del *Kitāb al-Taṣrīf*<sup>36</sup>:

Si se cuelga sobre el niño la piedra llamada *serpentina*, le favorece. Si se ingieren cuajos de liebre disueltos con vinagre, resulta igualmente útil para la epilepsia, y también vaporizar con uñas olorosas, o favorece ingerir la cantidad de un metical diario de pezuñas de asno quemadas, y, si se coge el primer polluelo que el vencejo haya tenido durante el plenilunio, se parte en dos su vientre y se encuentran dos piedras, una de un solo color y otra de varios, se adhieren ambas a un trozo de piel de camello o de becerro y se cuelgan en el cuello del enfermo, la epilepsia desaparece. También favorece a la epilepsia colgar en los niños peonía hembra, y está experimentado; iguales efectos tiene el coral; si se cuelga al niño corindón antes de acaecerle el ataque epiléptico, no le sobreviene.

Dice Ḥunayn: «Entre los procedimientos utilizados que son contrarios y específicos para impedir que sobrevenga epilepsia, es vestir al enfermo con piel de la frente de asno durante todo un año, aunque es imprescindible renovarla al año siguiente». También se curan quienes se cuelgan pelo de perro. Con todo, el mejor medicamento para la epilepsia y el tétanos es la aristoloquia redonda ingerida con agua. Si se cuelgan el rabo y la piel de adive, benefician. Quienes ingieren diariamente píldoras del tamaño del garbanzo, en ayunas por la mañana, elaboradas con sangre de tortuga salvaje mezclada con harina de cebada y amasada con miel, se benefician grandemente. Si se inyecta al epiléptico por la nariz, al inicio de la luna nueva, la cantidad de un óbolo de hiel de adive y píldoras, se cura; igualmente se cura si se le inyecta la piedra hallada en la vesícula del vacuno en la cantidad de una lenteja

con agua de acelga o, también, si se cuelga la cabeza de un ratón silvestre.

Dice al-Ṭabarī: «Cuando se halla una piedra de color blancuzco en el vientre del gallo que se asemeja a *al-firā* (*sic.*), y se cuelga, es útil para rechazar al diablo y todo viento, y el sobresalto de los niños al despertarse».

Dice Rāzī: «Si se cuelga escinco a los niños, no se sobresaltan al despertarse».

Y en la anónima traducción castellana de esta misma obra, leemos<sup>37</sup>:

E sil colgaren al njno la piedra que llaman de la culebra, guareçera; e si beujere el quajo de la fiebre a bueltas con vinagre, guareçera la eplisia; e syl sofumaren con vuajas de la espeçeria guaresçera; e quemaren la vnna del asno e dieren desde al que oujer la eplisia, cada dia vn aureo, presta; e si tomaren el primer pollo que oujer la golondrina, en pujamento de la luna, e fendieren su vientre, fallaran y dos guijas, la vna de vna color e la otra de otra color diuersa, e si les ataran en vna pieça de cuero de çieruo o cuero de beçerro e lo ataren a su cuello, guareçera; e la femra de la peonia, si lo colgaren al njnos prestarle ha, prouado; e el coral faze tal virtud; e el ruby, quando lo colgaren al njno del cuello antes que tome el mal, nol verna.

E dixo Johnyçio e de lo que es con ella, al que la plisia, con toda su mesmjdad, con maraujlosa propiedat, que tome del cuero de la fuente del asno obrador e si lo vestieren el que ha la eplisia anno conplido, prestarle ha; e ha mester que lo remueuen en el anno que viene; e si colgaren sobre los cabellos de petra bestial prestarle a; e la aristologia, quando biujere della con agua, presta la eplisia e del espasmo, e non presto en ello tanto otra cosa; e sil colgaren el rabo del raposo e su cuero sobre ellos, prestarle ha; e si tomaren la sangre del galapago del monte e lo volujeren con farina de çeuada e lo amasaren con mjel e fezieren ende granos commo de garuanços e beujer ende el que lo ha la eplisia, cada mañana en ayunas e cada tarde, prestarle ha grant cosa; e si posieren por sus narizes, en la luna primera, peso de seys granos de fiel de raposo con vn grano de musgo, guareçerlo ha; e sy colgaren sobrellos cabeçz de muyr, guareçerlos ha.

E dixo el Tanry que «en el vientre del galgo ay piedra que tira a branco e ay que semeja engrut, e si la colgaren tira todos los demonjios, desque la colgaren, e toda ventosidat e presta a los moços que son medrosos en el suenno».

E dixo el Razy que «sil colgaren el pez *sayt*<sup>38</sup> sobre los moços que son medrosos en sueno, guareçera».

E Ibn al-Ḥaṭīb dice en su Tratado de Patología o *Kitāb Amal man ṭabba li-man ḥabba*<sup>39</sup>:

La peonía es la base de este tratamiento si se ingiere en la cantidad de 15 gramos bien triturados. Está experimentado llevar durante un año en la frente una tira de la piel



de la frente del asno. Las raíces de manzanilla blanca en ingestión resultan extraordinarias, lo mismo que inhalar o colgar de forma permanente peonía.

Galeno tiene un relato extraordinario. Dijo uno: «Yo sé que quienes daban a beber a los epilépticos huesos humanos calcinados, muchos se curaron». Los cuajos de liebre con vinagre están experimentados; el cálamo aromático se recomienda de manera particular, e igualmente es útil la ingestión del hígado de asno asado, las pezuñas del asno calcinadas e ingeridas en la cantidad de dos meticales y medio; el pelo del perro negro si se cuelga sobre el enfermo, succionar hiel de chacal, los huevos de la tortuga silvestre y el excremento del camello, inhalar la hiel y la sangre de la tortuga salvaje; si se ponen los senos del pecho del vencejo sobre una piel que no haya sido tocada por el fuego y se cuelgan sobre el enfermo, se cura. La hiel del pescado y de la tortuga son útiles en inhalación.

#### 4.2. Ginecología y obstetricia

Al igual que en el caso de la epilepsia, ya anticipamos que la medicina árabe encontró en los *ḥawāṣṣ* un poderoso recurso medicinal en el capítulo ginecológico, bien para favorecer o impedir la concepción, bien para expulsar el feto o para facilitar el parto. Sirvan los siguientes ejemplos para ilustrar esta afirmación:

En su *Kitāb al-ḥawāṣṣ*, Rāzī dice:

Del *Kitāb al-Ḥayawān al-qadīm* (*Libro antiguo de los animales*): «Si se cuelga excremento de liebre sobre la mujer, no concebirá mientras lo mantenga». [...] Dice Aṭahūrsafis: «Si se cuelga el seso de las víboras duro como la piedra sobre la mujer, no engendra; y, si se arranca su colmillo izquierdo y se pone sobre el muslo de la mujer, no concibe» (p. 6).

Dice al-Ṭabarī: «Si se cuelga excremento de cerdo en una lana sobre la mujer que tras el parto se desangra, deja de sangrar» (p. 28).

Dice en *al-Ṭabīʿiyyāt* (*Física*): «Si la mujer orina sobre orines de adive, no concibe» (p. 29).

Al-Rāzī también incluye una extensa relación de *ḥawāṣṣ* en su *Kitāb al-Ḥawāṣṣ*, en el apartado que concierne a la curación de las enfermedades de la mujer, así como para facilitar el parto, extraer la placenta, engendrar varón o hembra o impedir la concepción<sup>40</sup>.

Igualmente procede Abū l-Qāsim al-Zahrāwī en el apartado que versa sobre los males de la mujer, en la *Maqāla* segunda de su *Kitāb al-Taṣrīf*. En la anónima traducción castellana de esta obra (*Tratado de patología*), leemos<sup>41</sup>:

E la cura de la muger que se le engrauze en la preñez, dixieron los antiguos muchas melezinas para ello e non las prouamos. E dellas ay melezinas que obran por propiedad, que beua la muger de la limadura del hueso del marfil con mjel; llegue el varon e trague de los cojones de gallo blanco a la ora quel degolaren; e vnte la muger su

boca de la madre con ollio de balsamo e el varon otrosy la verga e lleguese lluego. Otra para eso, que lieue la muger, en pos que salle de su tiempo, fiel de palom puesta en copa de lana o deseý llegue al varon.

Reçebta de mellezina: toma verga de raposo e de lobo, ensugalo e muelela bien e beua dende la muger, cada dia drama, con vino [...].

E si mas se graueçe el parto en pos esto, cuelga en su cuello el diamante; o toma çeniza de estiercol quel fallan en el njdo de las golondrinas e bueluelo con azeyte e vnta con ello las ancas e fara parir de ligero; o toma menta e muelelo muy bien dal dello con arrop de mosto.

Otra para eso: coma la muger quajo de liebre e bue-luala con manteca u ollio violado e pongala y después que el lixo de tu tiempo; e asy fara la del asno e la del sabot (japuta) quando tomaren dende e la molieren, con ollio nardino e lo laue la muger en pos que sea linpio.

Por su parte, Ibn al-Ḥaṭīb señala los siguientes procedimientos para favorecer la concepción<sup>42</sup>:

La mujer concibe si antes de realizar el coito aplica la vejiga de liebre en una lana; si la mujer bebe mirto sin saberlo y a continuación tiene relaciones sexuales, puede preñarse; si se secan y trituran testículos de ratón y la mujer los ingiere y a continuación copula con su marido, concibe rápidamente. Si la mujer ingiere excremento de azor de las zuritas con vino, le facilitará la concepción, e igualmente si se aplica en una lana cuajos de liebre triturados con óleo de violeta después de la menstruación. También le beneficia cualquier hiel procedente del lobo, el león, la liebre o la paloma con medio adarme de óleo de violeta si se aplica después de haber tenido la menstruación; la mujer concibe si bebe orines de elefante; o, si se unta el pene con excremento de pato y óleo de rosa, y la mujer realiza el coito colocándose de cúbito prono y junta después los pies asíndose a sí misma durante una hora, concibe; si la mujer ingiere cuajos de liebre macho con vino, concibe niño, mientras que si los ingiere de liebre hembra, concebirá niña; e igual sucederá si ingiere hiel de oso.

Para impedir la concepción, menciona lo siguiente:

La mujer no concebirá si hace uso del pesario confeccionado con excremento de elefante o si se cuelga la raíz del pamporcino o el diente canino izquierdo de la víbora o el corazón de la liebre o un tubo de plata en cuyo interior se hayan insertado los dientes primerizos de un niño; tampoco se preñará si ingiere el varón el corazón seco del asno o si ella pone en el brazo izquierdo el excremento de la liebre y el corazón de un chacal con semillas de acedera o si orina sobre orines de oso o si se coloca debajo de la cabeza un murciélago que haya sido vaciado de sus entrañas o si ingiere la espuma de la boca del camello.

Dice Ibn al-Madā'inī: «Si das de beber la espuma de la boca del camello, la mujer no concebirá nunca».

Para abortar, dice Ibn al-Ḥaṭīb<sup>43</sup>:

La artanita en inhalación o al tacto. El pamporcino colgándolo del cuello o su jugo derramándolo sobre el vientre, ombligo y caderas. La inhalación por parte de la mujer de raíces de lufa grande y sus flores, y golpearse tres veces con vara de granado. El estiércol del buitre egipcio en fumigación. Sahumerios con pezuñas de yegua reproductora o excremento de caballo.

Y para extraer el feto y la placenta: «Si la mujer inhala pene quemado de asno muerto, el feto sale muerto o vivo; y los mismos efectos produce fumigar con excremento de gato o instilar en el útero sangre de ganso».

## 5. Conclusiones

Hemos aportado nuevos testimonios de *ḥawāṣṣ* (virtudes peculiares o 'propiedades ocultas' de ciertos elementos de origen animal, vegetal y mineral) obtenidos de fuentes tanto manuscritas como editadas que, no obstante, han sido poco estudiadas hasta la fecha, y ello con el fin de destacar la presencia de esta terapia mágica utilizada por la medicina árabe medieval cuya tradición tuvo un largo recorrido tanto en el espacio como en el tiempo, al trascender más allá del ámbito islámico.

Estos testimonios son los escritos que sobre *ʿIlm al-ḥawāṣṣ* compusieron Rāzī y al-Madā'inī contra la enfermedad (*al-ašyāʾ al-muqāwimah li-l-amrād*), sobre los que se impone realizar un estudio más completo y verificar su traducción a un idioma moderno. Otra fuente de conocimiento sobre este «arte» (*Ṣināʾah*) —como lo denomina Ibn al-Ḥaṭīb— la constituyen algunos tratados generales de medicina árabes que hemos consultado: el *Kitāb al-Ḥāwī fī l-ṭibb* de Rāzī, la *Maqāla* segunda del *Kitāb al-Taṣrif* de Abū l-Qāsim y el *Kitāb ʿAmal man ṭabba li-man ḥabba* de Ibn al-Ḥaṭīb.

Constatamos que estas terapias mágicas se utilizaron de manera especial y, sobre todo, en el tratamiento de la epilepsia y en ginecología, además de formar parte de la curación de cualquier enfermedad suscitada ya en el ser humano, ya en el animal.

A nuestro entender, al-Rāzī se nos revela como la principal fuente de la literatura médica-mágica redactada en árabe que aquí estamos comentando. Recordemos que, en palabras de Vernet (1978: 21):

Los mejores médicos de la época salieron de Persia, lugar en que se fundió la tradición autóctona con la india en buena parte recogida por el médico de origen cristiano ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī (m. 861) en la obra *Firdaws al-Ḥikmah* (*Paraíso de la sabiduría*) [...]. La fusión armónica de ambas corrientes, clásica e india, representadas por Ḥunayn y Ṭabarī, la realiza un médico iranio, Rāzī.

Partiendo pues de la lectura y cotejo de los textos aducidos, resulta evidente la transmisión de esta terapia mágica arábica:

a la fuente, que es al-Rāzī (m. 925) —*Kitāb al-Ḥawāṣṣ* y *Kitāb al-Ḥāwī*—, siguen al-Madā'inī (s. x), Abū l-Qāsim Ḥalaf al-Zahrāwī (s. x) y el médico granadino Ibn al-Ḥaṭīb (s. xiv), quien, entre otras autoridades, utiliza en mayor medida la obra de al-Madā'inī, autor citado también en textos agronómicos y agrícolas andalusíes, como ya mencionamos.

Por último, las posteriores traducciones latinas y romances de los textos médicos árabes propiciaron la penetración de estas terapias alternativas en el conjunto de saberes heredados por los médicos del Occidente cristiano.

## Notas

1. Agradezco vivamente al profesor Jaime Coullaut Cordero haberme facilitado copia de varias de las fuentes, editadas y manuscritas, consultadas en este trabajo.
2. Una definición precisa de lo que los médicos árabes entendían por el término *ḥawāṣṣ* (así como los matices que lo diferencian de otros tecnicismos como *manāfiʿ* o *muḥarrabāt*) es una cuestión no carente de cierta dificultad. La tendencia predominante es considerar los *ḥawāṣṣ* como las propiedades ocultas de ciertos elementos, propiedades que son irracionales, acientíficas o mágico-simpáticas en cuanto que no encuentran su explicación en el entramado de las teorías médicas hipocrático-galénicas. Por su parte, desde la perspectiva de los lexicógrafos árabes, los *ḥawāṣṣ* han de ser definidos como las virtudes de ciertos elementos cuyos efectos son conocidos, pero no las causas subyacentes (cf. Fernández Medina, 2014: 45 [nota 57]; Ragetti, 2016: 163-165; Ragetti, 2018: xiv-xvi).
3. En lo que se refiere concretamente a las propiedades curativas de los órganos de origen animal, nótese que fueron también objeto de discusión en los tratados de zoología árabes (Somogyi, 1957: 63-66; Ullmann 1974a: 248; Ragetti, 2018: xiv). Por otra parte, debemos subrayar que el término *ḥawāṣṣ*, aunque obviamente relacionado con su uso en la literatura científica, tiene una entidad propia en el ámbito de la literatura mágico-esotérica, donde suele aplicarse a las virtudes mágico-simpáticas de las letras, los números, los 99 nombres de Dios y determinadas partes emblemáticas y aleyas del Corán (v. *infra*, n. 8).
4. Sobre la escasez de bibliografía específica dedicada a este tema, llamó la atención Álvarez Millán (1994: 155), y, algunos años antes, Ullmann (1970: 252) y Schipperges (1989: 136) habían señalado la falta de estudios basados en testimonios manuscritos. Con todo, la Prof.<sup>a</sup> Arvide Cambra ha publicado un buen número de artículos en los que se editan y traducen fragmentos del *K. al-Ḥawāṣṣ* del médico andalusí Abū-l-ʿAlāʾ Zuhri (a los citados por Álvarez Millán, 1994: 165 [nota 3], pueden añadirse otros de posterior publicación que incluimos en el apartado de bibliografía); y una breve lista de *ḥawāṣṣ* atribuida a Abū ʿĪfār al-Gāfiqī (m. 1166 d. C.) fue editada por Garijo Galán (1997). Más recientemente, la *Risālah fī l-Ḥawāṣṣ* de Ibn al-ʿĪzzār (m. 980 d. C.) ha sido objeto de estudio, edición crítica y traducción alemana por Fabian Käs (2012). En nuestra

- opinión, el estudio más completo sobre la ciencia de los *Ḥawāṣṣ* en la literatura árabe sigue siendo el de Ullmann (1972: 393-426; cuyo su artículo «*Khāṣṣa*» en la *EI*<sup>2</sup> es un breve extracto); si bien, en los últimos años se han hecho contribuciones significativas en este ámbito, como son los trabajos de Raggetti (2016 y 2018), Saif (2017) o la tesis doctoral de Esther Fernández Medina, quien aporta una muy lúcida definición de este tipo de «propiedades irracionales» de los elementos, matizada de manera brillante a lo largo de su estudio sobre las prácticas mágicas de los moriscos (Fernández Medina, 2014: 48, 184-191).
5. Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyā al-Rāzī (1979): *Libro de la introducción al arte de la medicina o Isagoge*. Edición de María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca/Instituto Hispanoárabe de Cultura; Muḥammad b. ‘Abdallāh b. al-Jaṭīb (1984): *Kitāb al-Wuṣūl li-ḥifẓ al-ṣiḥḥa fī-l-fuṣūl (Libro de higiene)*. Edición de María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; Abū l-Walīd Ibn Ruṣd (Averroes) (2003): *Libro de las generalidades de la medicina (Kitāb al-Kulliyāt fī l-ṭibb)*. Traducción al español de María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez de Morales. Madrid: Editorial Trotta.
  6. Cf. nota anterior.
  7. Averroes, *Libro de las generalidades de la medicina*, pp. 248-ss.; y Forcada y Loínaz (2014).
  8. Cf. Haji Khalfā (1842): *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum – Tomus tertius*. Edición y traducción al latín de Gustavus Fluegel. London: Oriental Translation Fund, p. 178 (n.º 4811): «*Ilm el-khawāss. Doctrina virtutum nominibus divinis, precibus, numeris aliisque rebus propriarum. Haec est ea doctrina, quae de proprietatibus arcanis quaerit lectioni nominum divinorum librorumque revelatorum et recitationi precum adscripta; singulis enim nominibus et precibus virtutes peculiare adscribuntur illis homologas, ut Molla noster Tāshkōprizādeh in Miftāh el-seādet testatur, qui dicit: Scias, animam, cum nominibus divinis et precibus in libris Dei revelatis cum homine divinitus communicatis occupata sit, se ad sanctam divinam majestatem convertere et immunem esse a rebus, quae eam ita occupatam teneant, ut majestatis illius rationem non habeat. Ope hujus conversionis et immunitatis impetus et lumina divina super eam se effundunt, quae capacitati conveniunt, quam sibi ex occupatione paravit. Hujus generis auxilium eat, quod a propriis precum virtutibus petunt, ut, qui effectum generis auxilium est, quod a propriis precum virtutibus petunt, ut, qui effectus videt, talia magiae ope effici credat. Haec ille — Ad quae adjicium. Proprietates rerum peculiare exploratae et indubitatae sunt, earum caussae vero occultae».* También, cf. Averroes, *Libro de las generalidades de la medicina*, p. 18.
  9. V. *supra*, nota 2.
  10. El propio Schipperges (1989: 136-7) añade: «Los métodos racionales y mágicos se encuentran abigarradamente entrelazados en el *Paraíso de la sabiduría* de ‘Alī b. Sahl Rabban al-Ṭabarī (m. c. 855), que, además del patrimonio cultural helenístico, recurrió también a doctrinas maravillosas y tesoros secretos de la India»; y citando a Ullmann (1970: 252), afirma que «todavía no ha sido en absoluto suficientemente estudiada a partir de los testimonios manuscritos la visión mágica de la naturaleza del ámbito cultural islámico».
  11. Cf. Herrera y González (1997: *passim*): «Cura cuando alguno esta con el peroxismo. Sy alguno pusiere su boca sobre su oreja del enfermo. E diga a la oreja tres vevez estos versos: sin dubda luego se leuantara [...]. Prouado es muchas vezes que luego se leuanta, -e duzese esso nmismo que sy lo escriuen y los traen colgados al cuello: que la cura [...]. E syn dubda muchas cosas ay que curan la epilensia. El uno es el visco quercino: sy lo truxieren al cuello: o en cualquier manera que lo tomaren. La peonia romana esso mesmo faze. La ruda muchas vezes y de continuo que la huela mucho aprovecha. La goma de la ruda montesina sy la pusieren con farina de ceuada y vinagre y la olieren muchas vegadas y de continuo mucho aprovecha. Una correa fecha de la piel del lobo sy la truxiere cerca la carne; o fizieren della una corona: y la truxiere en la cabeça: mucho aprovecha. El pelitre templado con miel y comido: o traydo al pescueço [...]. Sy la sangre de la mustela la boluieren con la orina y la beuiere: mucho aprovecha [...]. El cuajo de la liebre mucho aprovecha».
  12. Cf. Hermosín Bono (1996: 48), Aristóteles (1996): *El hombre de genio y la melancolía*. Traducción al español de Cristina Serna. Barcelona: Quaderns Crema, nota 4; y Al-Rāzī (2000): *K. al-Ḥawī fī l-ṭibb*. Edición de Muḥammad Muḥammad Ismā‘īl. 8 vols. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, i, p. 83: «Del Libro de Hipócrates sobre la enfermedad sagrada (*al-maraḍ al-ilāhī*)».
  13. Cf. Vázquez de Benito y Herrera (1991: 394) y Dubler 1954: 462).
  14. Ibn al-Jaṭīb (1972): *El libro del ‘Amal ṭabba li-man ḥabba*. Edición de M. C. Vázquez de Benito. Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 183; cf. Vázquez de Benito (2006: 239).
  15. Los apartados sobre *ḥawāṣṣ* aparecen ya insertos en los exponentes de la medicina árabe más primitiva, como los que constituyen el género de la llamada «medicina profética» (cf. Schipperges, 1989: 137-38, «Las ideas mágicas tuvieron una repercusión más amplia y profunda en la llamada medicina profética y que posteriormente habría de mezclarse con la religiosidad popular islámica»; e Ibn Ḥabīb (1992): *Muḥtaṣar fī l-ṭibb – Compendio de medicina*. Edición y traducción al español de Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste. Madrid: CSIC, p. 19); o bien, en la que se considera la primera enciclopedia médica escrita en lengua árabe, el *Firdaws al-ḥikmah* de ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī (Ullmann, 1974a: 249; 1974b: 73; Saif, 2017: 332). Ya durante la época clásica de la medicina greco-árabe, la prescripción de este tipo de remedios no solo es común en tratados médicos con un notable componente mágico-creencial, como la *Tadkirah* de al-Suwaydī (Ullmann, 1977: 42), sino también en aquellos redactados por autores

- de amplia formación académica y marcado carácter racionalista (Ullmann, 1974b: 73; Savage-Smith, 1996: 954), e incluso en dispensarios concebidos para su uso en hospitales (Ullmann, 1974a: 248).
16. Obra editada por Sāmī Makkī al-Ānī (1982): «Kitāb fī ‘Ilm al-ḥawāṣṣ li-l-Madā’inī», *Mağallat ma’had al-maḥṭuṭāt al-‘arabiyyah (Kuwayt)*, 1 (1) [= 26 (1)], pp. 289-337. El manuscrito, conservado en Ankara (Şāi’b, n.º 1682/20), se verificó el día 23 de Şābān del año 598 h., y ocupa 20 páginas escritas en un bello *nashī*, donde la primera parte abarca hasta la página 12, y la segunda, hasta el final. Según Millás Vallicrosa (1954: 140), es mencionado entre las fuentes del *K. Al-Filāḥah* de Ibn al-‘Awwām: «Luego cita el libro de las propiedades de las plantas de al-Madā’inī, empezando por las propiedades de la leche o zumo de la higuera, la cual, amasada con un poco de harina y untando con la mezcla la faz de un enfermo puede curarse la lepra». Es también citado varias veces por Ibn al-Ḥaṭīb en un apartado sobre remedios mágico-simpáticos o *ḥawāṣṣ* (cf. Ibn al-Jaṭīb, *El libro del ‘Amal ṭabba li-man ḥabba*, pp. 41 y 133); y también, como Ibn Şāi’b al-Madā’inī, lo mencionan Carabaza Bravo *et al.* (2004: 165). Las únicas noticias que poseemos sobre este autor son las extraídas por Sezgin (1970: 378), sin indicar la fuente de la que tomó los datos correspondientes: vivió en el siglo IV/X, es autor de un pequeño tratado sobre *‘Ilm al-ḥawāṣṣ*, adquirió conocimientos sobre la ciencia de los animales y sus propiedades (*ḥaṣā’iṣ*) y, por su obra, muestra poseer también gran conocimiento de las fuentes y los libros de los antiguos.
  17. Cf. Brockelmann (1937: 416) y Ullmann (1970: 112-115). La obra fue parcialmente editada y traducida al español por Amador Díaz García (1978-1979): «El *Kitāb Jawāṣṣ al-agdiyya* de Ibn Māsawayh. Edición, traducción y estudio con glosarios (1)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 27-28: 7-63.
  18. Cf. Brockelmann (1937: 420) y Ullmann (1970: 238). El único manuscrito de esta obra, al que hemos tenido acceso, se conserva en El Cairo (*Dār al-kutub, Ṭibb Taymūr* 264).
  19. Cf. Álvarez Millán (1994), Ullmann (1970: 328) y *supra*, nota 4.
  20. *V. supra*, n. 18. En el texto, haremos referencia a la paginación original del manuscrito.
  21. Autor no identificado y lectura incierta. Es una autoridad muy citada por Ṭabarī y, sobre todo, Rāzī (cf. Rhazes, 1848: *A Treatise on the Small-Pox and Measles*. Traducción al inglés de William Alexander Greenhill. London: Sydenham Society, p. 173, donde se señala que es llamado *Achorosochos* en la versión latina de este tratado, y también se enumeran otras muchas opciones: *Ateuristus, Athauristus, Aturistus, Athursekis, Atoroscos, Atorosphos, Atursius, Hateroscos*).
  22. *V. nota anterior*.
  23. Cf. Samsó y Forcada (2011: 261-267) y, especialmente, p. 263, donde afirman: «La base teórica del arte talismánico fue expuesta por al-Kindī, en su *De radiis*, conservado en traducción latina [...]. Otro autor del siglo IX, Ṭābit b. Qurra, escribió una *Maqāla fi-l-ṭilasmāt*, bien conocida en Europa a través de las versiones latinas». Y en cuanto a los lapidarios, Amasuno (1987: 24-25) dice: «Ya a finales del siglo XIX, F. de Mely y H. Courel afirmaban que todos los lapidarios conocidos, manuscritos o editados, poseían uno de los cuatro siguientes orígenes: 1.º, griego: Teofrasto, Dioscórides, los Kyranides, Hermes, Damigerón, el libro de Enoch, el *Perí lizón* de Orfeo, el pseudo-Plutarco y Psellos son los representantes más conocidos. 2.º, latino: Son Plinio, San Isidoro y Marbodius los conservadores de esta tradición. 3.º, árabe: *El libro de las piedras* de Aristóteles, el *Libro de los Talismanes*, Al-Bīrūnī, Ibn al-Bayṭār y Tifāṣī parecen resumir la ciencia de los orientales» (cf. notas 20 y 21 del mismo trabajo, que completan esta clasificación). Por su parte, Rāzī señala en su *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* (p. 19 del manuscrito citado): «Dice Malūfarsaṭus [?] en su *Lapidario (Kitāb fī l-Aḥḡār)*: “si se cuelga el carabe sobre la preñada, el feto se conserva y, si se cuelga sobre quien padece ictericia, le beneficia mucho”. Y también (p. 16): «Dice Līnānūs [?] al-Anṭākī en su *Lapidario (Kitāb al-Ḥiḡārah)*: “Si se cuelga la piedra de oro sobre el individuo, no se genera ni epilepsia ni susto”. Según Navarro García (1996: 234), el primer tratado en árabe sobre piedras preciosas fue obra de ‘Uṭārid b. Muḥammad al-Ḥāsib al-Bābīlī (m. 822).
  24. Ašlimun (*Šlēmōn*) es mencionado por Sezgin (1970: 176) como autor de un *Kunnāṣ* muy citado por Rāzī en su *K. al-Ḥawī*. Sobre ‘Īsā b. Māssah al-Baṣrī, consúltese lo dicho por Sezgin (1970: 257) y Ullmann (1970: 122, 194, 200, 228 y 319). Ambos autores, junto con ‘Alī b. Zayn, son citados por Rāzī en el capítulo sobre ginecología del *K. al-Ḥawī* (ix, pp. 1413, 1490 y 1492). Y, en cuanto a las obras tituladas *al-Iḥtiyārāt (Elecciones)* de Ḥunayn y de al-Kindī, también autoridades recurrentes en el *K. al-Ḥawī*, véase lo dicho por Sezgin (1970: 245 y 255), a lo que podemos añadir que del tratado de Ḥunayn ha sobrevivido un único fragmento, conservado en Teherán (*Kitābḥānah-i Maḡlis-i Šūrā-yi Islāmī*, n.º 14.298).
  25. *V. supra*, nota 14. En el texto, hacemos referencia a las páginas de la citada edición de al-Ānī.
  26. Cf. p. 298: «Dice Aristóteles en el *Libro magno de los animales* que cuando la mujer llega a la pubertad su deseo sexual es más intenso que el del hombre, sucediendo igual en todas las hembras de los animales, excepto que el hombre siente mayor intensidad de coito durante en el invierno mientras que las hembras lo experimenta en el verano». Y en el apartado titulado «Mención de las utilidades y contraindicaciones del hombre y de la mujer» (p. 304), añade: «Dice Galeno en el *Libro de los medicamentos*: “la leche de la mujer resulta útil para el dolor de oídos producido por haber entrado agua cuando se calienta y destila, porque se cura —permítalo Dios, alabado sea— [...]. Y si alcoholas la mancha blanca del ojo del niño pequeño con sangre del menstruoso del género de su madre, se cura —permítalo Dios—».
  27. Autor no identificado; y dice el editor (nota 43) que es mencionado en el *Firdaws al-ḥikmah* de al-Ṭabarī. Por otra

- parte, parece claro que se trata del «Aṭahūrsafis» que Rāzī cita como autoridad de idénticos remedios (v. *supra*, n. 21).
28. Mahrārīs al-Rūmī, citado por Ibn al-Bayṭār al-Mālaqī (2002): *Kitāb al-Ŷāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-agḍiya*. Edición y traducción al español de Ana María Cabo González. Sevilla: Mergablum, p. 208; y por Vindanio Anatolio de Berito (Vázquez de Benito, 1974: 80, «Mahrārīs el sabio ha escrito lo siguiente, aunque nosotros no lo hemos experimentado: Los encargados de nuestros campos de labor poseen unos medicamentos, con los que Dios, poderoso y grande, favorece a sus trabajadores, operarios y ganados»). Cf. también Álvarez Millán (1994: 60) y López López (1990: 28).
  29. Casiano Baso, autor bizantino compilador de geopónicas (cf. Millás Vallicrosa, 1960: 156; Samsó y Forcada, 2011: 288; y López López, 1990: 26-27).
  30. V. *supra*, nota 27.
  31. V. *supra*, nota 28.
  32. Ibn al-Jaṭīb, *El libro del 'Amal man ṭabba li-man ḥabba*, p. 3.
  33. *Ibíd.*, pp. 20, 41, 102, 195, 248 y 254.
  34. Otras fuentes de *ḥawāṣṣ* citadas por Ibn al-Ḥaṭīb son: Ibn al-Hayṭam (pp. 20, 61 y 181), Galeno (p. 35), el *K. al-Ḥāwī* de Rāzī (p. 182) y Alejandro de Afrodisia (p. 195). Incluye apartados sobre *ḥawāṣṣ* a lo largo de toda su obra (pp. 20, 24, 26, 27, 41, 65, 89, 102, 115, 133, 173, 181, 182, 189, 193, 195, 248 y 253), y podría afirmarse que el conjunto de este tipo de remedios citados en su tratado conforman una suerte de *ihṭiṣār* o «compendio» de remedios contrarios (*mu-qāwimah*) a la enfermedad, al estilo de la obra redactada por al-Madā'inī.
  35. Al-Rāzī, *al-Ḥāwī fī l-ṭibb*, i, p. 85.
  36. Cf. Nashef Nashef, 2017: 140-43 (texto árabe).
  37. Cf. M.<sup>a</sup> T. Herrera y M.<sup>a</sup> N. Sánchez (ed.) (1997): *Tratado de patología*. Madrid: Arco Libros, fol. 21v. En un trabajo anterior (Vázquez de Benito y Herrera, 1991), comparamos la similitud de los remedios mágicos empleados en esta traducción castellana con los utilizados por Ibn al-Ḥaṭīb en su *Tratado de patología* (*'Amal man ṭabba li-man ḥabba*), y acariciamos, en un primer momento, la posibilidad de que se tratara de la misma obra o al menos de la traducción literal de un tratado médico árabe. Sin embargo, nuestra investigación no dio el resultado apetecido. El texto castellano sigue muy de cerca, casi podríamos afirmar que perfectamente, la estructura de los tratados médicos redactados en lengua árabe, pero no hemos podido confirmar nuestra hipótesis primera de que fuera el tratado de Ibn al-Ḥaṭīb. Posteriores estudios nos pusieron de manifiesto cómo la traducción castellana conocida como *Medicina en romance* (Ms. 10051 de la Biblioteca Nacional de España) sí es una traducción literal de la *Maqālah 11* del *Kitāb al-Taṣrīf li-man 'aḥyiza 'an al-ta'lif* de Abū l-Qāsim Ḥalaf b. 'Abbās al-Zahrāwī (Abulcasis), traducción castellana editada por M.<sup>a</sup> Teresa Herrera y M.<sup>a</sup> Nieves Sánchez con el título de *Tratado de patología* (citada al comienzo de esta nota). Con respecto a esta versión castellana, no hay certeza sobre la fecha de su traducción. Según Beaujouan, se trataría de una traducción del s. XIV, mientras que Millás Vallicrosa sitúa la versión en el s. XV y la atribuye a un médico judío de Toledo. No se menciona en ningún momento la fuente ni el traductor, sin que se pueda descartar la posibilidad de que hubiera alguna referencia en el inicio hoy perdido, y los primeros análisis que hicimos no nos proporcionaron respuestas seguras, aunque fueron abriendo el camino. Creemos que en este momento podemos dar ya alguna respuesta concreta, si no a todos, sí a varios de los interrogantes planteados: cf. María Nieves Sánchez González de Herrero y María de la Concepción Vázquez de Benito: «De nuevo sobre el testimonio contenido en el manuscrito 10059 de la Biblioteca Nacional de Madrid», en *A Tribute to John J. Nitti II* (en prensa).
  38. Cf. C. Vázquez de Benito: «De nuevo sobre ABALAIZ y algo más», en *Homenaje a Expiración García Sánchez* (en prensa).
  39. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *El libro del 'Amal man ṭabba li-man ḥabba*, pp. 133-135.
  40. Cf. Al-Rāzī, *al-Ḥāwī fī l-ṭibb*, IX, pp. 1399-1493.
  41. Cf. Herrera y Sánchez (1997: 677-78, 695).
  42. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *El libro del 'Amal man ṭabba li-man ḥabba*, p. 35.
  43. *Ibíd.*, p. 248.

#### Referencias bibliográficas

- Álvarez Millán, Cristina (1994): «El *Kitāb al-Jawāṣṣ* de Abū l-'Alā' Zuhr: materiales para su estudio», *Asclepio*, 46 (2): 151-173.
- Amasuno, Marcelino (1987): *La materia médica de Dioscórides en el Lapidario de Alfonso X el sabio*. Madrid: CSIC.
- Arvide Cambra, Luisa M.<sup>a</sup> (1993): «Algunos apuntes farmacológicos contenidos en el *Kitāb muḥarrabāt al-Jawāṣṣ* de Abū l-'Alā' Zuhr», *Ars Pharmaceutica*, 24 (3-4): 233-240.
- Arvide Cambra, Luisa M.<sup>a</sup> (1994): «Un breve tratado farmacológico contenido en el capítulo de la letra *ṣīn* del *Kitāb muḥarrabāt al-Jawāṣṣ* de Abū l-'Alā' Zuhr», *Al-Andalus-Magreb*, 2: 13-24.
- Arvide Cambra, Luisa M.<sup>a</sup> (1995): «El capítulo de la letra *wāw* en el *Kitāb muḥarrabāt al-Jawāṣṣ* de Abū l-'Alā' Zuhr», *Al-Andalus-Magreb*, 3: 171-179.
- Arvide Cambra, Luisa M.<sup>a</sup> (1995): «Los capítulos de la *tā'* y la *zā'* en el *Kitāb muḥarrabāt al-Jawāṣṣ* de Abū l-'Alā' Zuhr, según el ms. 520 de la Biblioteca Bodleian de Oxford», en *Homenaje al profesor José María Forneas Besteiro*, vol. 2. Granada: Universidad de Granada, pp. 1023-1030.
- Arvide Cambra, Luisa M.<sup>a</sup> (1999): «Abū l-'Alā' Zuhr (c. 1060-1131) y el *Kitāb muḥarrabāt al-Jawāṣṣ*», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 31: 9-32.
- Brockelmann, Carl (1937): *Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband*. Leiden: E. J. Brill.
- Carabaza Bravo, Julia M.<sup>a</sup>, Expiración García Sánchez, J. Esteban Hernández Bermejo y Alfonso Jiménez Ramírez (2004): «Árboles y Arbustos en los textos agrícolas andalusíes (III)», en Expiración García Sánchez y Camilo Álva-

- rez de Morales (eds.): *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*. VII. Granada: CSIC, pp. 109-177.
- Dubler, César E. (1954): *La Materia Médica de Dioscórides: Transmisión medieval y renacentista. Vol. 5, Glosario médico castellano del s. XVI*. Barcelona: Tip. Emporium.
- Fernández Medina, Esther (2014): *La magia morisca entre el cristianismo y el islam*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada.
- Forcada, Mikel y Theo Loínaz (2014): «Farmacología y método: las notas de Ibn Bāyḥa a de *Simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus (Ta'ālīq fī l-adwiyat al-mufrada)*», en Expiración García Sánchez (ed.): *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*. IX. Granada: CSIC, pp. 31-111.
- Garijo Galán, Ildefonso (1997): «En torno a una breve colección de *Jawāṣṣ*», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 33: 49-55.
- Hermosín Bono, María del Águila (trad.) (1996): *Tratados hipocráticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Herrera, M.<sup>a</sup> Teresa y M.<sup>a</sup> Estela González de Fauve (dir.) (1997): *Textos y Concordancias del Corpus médico español [CD-ROM]*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Herrera, M.<sup>a</sup> Teresa y M.<sup>a</sup> Nieves Sánchez (ed.) (1997): *Tratado de patología*. Madrid: Arco Libros.
- Iskandar, Albert Z. (2008): «Al-Rāzī», en Helaine Selin (ed.): *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Berlin: Springer, pp. 155-156.
- Käs, Fabian (2012): *Die Risāla fī l-Ḥawāṣṣ des Ibn al-Ġazzār: Die arabische Vorlage des Albertus Magnus zugeschriebenen traktats De mirabilibus mundi*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- López Lopez, Ángel C. (ed. y trad.) (1990): *Kitāb fī tartīb aw-qāt al-girāsa wa-l-magrūsāt – Un tratado agrícola andalusí anónimo*. Madrid: CSIC.
- Millás Vallicrosa, José María (1954): «Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe», *al-Andalus*, 19: 129-142.
- Millás Vallicrosa, José María (1960): «Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Hayyay y de Abul-Jayr», en *Nuevos Estudios sobre Historia de la Ciencia Española*. Barcelona: Instituto Luis Vives de Filosofía, pp. 153-171.
- Nashef Nashef, Abir (2017): *Edición, estudio y traducción de la Maqāla II de Kitāb al-Taṣrif li-man 'ayiza 'an al-ta'lif de Abū l-Qāsim Jalaf al-Zahrāwī (Abulcasis)*. Tesis doctoral inédita. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Navarro García, M.<sup>a</sup> Ángeles (1996): «Clasificación temática de las fuentes del *Kitāb al-Ījami'*», en Camilo Álvarez de Morales (ed.): *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*. IV. Granada: CSIC, pp. 214-234.
- Raggetti, Lucia (2016): «The “Science of Properties” and its Transmission», en J. Cale Johnson (ed.): *In the Wake of Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter, pp. 159-176.
- Raggetti, Lucia (2018): *Īsā ibn 'Alī's Book on the Useful Properties of Animal Parts: Edition, translation and study of a fluid tradition*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- Saif, Liana (2017): «Between Medicine and Magic: Spiritual Aetiology and Therapeutics in Medieval Islam», en Siam Bhayro & Catherine Rider (eds.): *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*. Leiden – Boston: Brill, pp. 313-338.
- Samsó, Julio y Miquel Forcada (2011): *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus* (2.<sup>a</sup> ed.). Almería: Fundación Ibn Tufayl.
- Savage-Smith, Emilie (1996): «Medicine», en Roshdi Rashed (ed.): *Encyclopedia of the History of Arabic Science - Volume 3*. London – New York: Routledge, pp. 903-962.
- Schipperges, Heinrich (1989): *La medicina árabe en el Medioevo latino*. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas.
- Sezgin, Fuat (1970): *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band 111: Medizin-Pharmazie, Zoologie-Tierheilkunde-Bis ca. 430 H*. Leiden: E. J. Brill.
- Somogyi, Joseph (1957): «Medicine in ad-Damīrī's *Ḥayāt al-ḥayawān*», *Journal of Semitic Studies*, 2 (1): 62-91.
- Ullmann, Manfred (1970): *Die Medizin im Islam*. Leiden – Köln: Brill.
- Ullmann, Manfred (1972): *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Ullmann, Manfred (1974a): «Zum Dispensatorium des Sābūr ibn Sahl», *Die Welt des Orients*, 7: 241-258 (repr. en Ullmann, 2016: 233-253).
- Ullmann, Manfred (1974b): «Edelsteine als Antidota. Ein Kapitel aus dem Giftbuch des ibn al-Mubārak», *Janus*, 61: 73-89 (repr. en Ullmann, 2016: 430-446).
- Ullmann, Manfred (1977): «Die *Taḍkira* des ibn as-Suwaidī, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie», *Der Islam*, 54: 33-65 (repr. en Ullmann, 2016: 258-289).
- Ullmann, Manfred (2016): *Aufsätze zur arabischen Rezeption der griechischen Medizin und Naturwissenschaft*. Herausgegeben von Rüdiger Arnzen. Boston – Berlin: Walter de Gruyter.
- Vázquez de Benito, M.<sup>a</sup> Concepción (1974): *El Manuscrito n.º xxx de la Colección Gayangos (fols. 1-98)*. Madrid: Asociación Española de Orientalistas.
- Vázquez de Benito, M.<sup>a</sup> Concepción (2006): «La mujer en la medicina árabe medieval», en María Isabel Calero Secall (coord.): *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 223-250.
- Vázquez de Benito, M.<sup>a</sup> Concepción y M.<sup>a</sup> Teresa Herrera (1991): «La Magia en dos Tratados de Patología del siglo XIV: árabe y Castellano», *Al-Qanṭara*, 13 (2): 389-400.
- Vernet, Juan (1978): *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel.

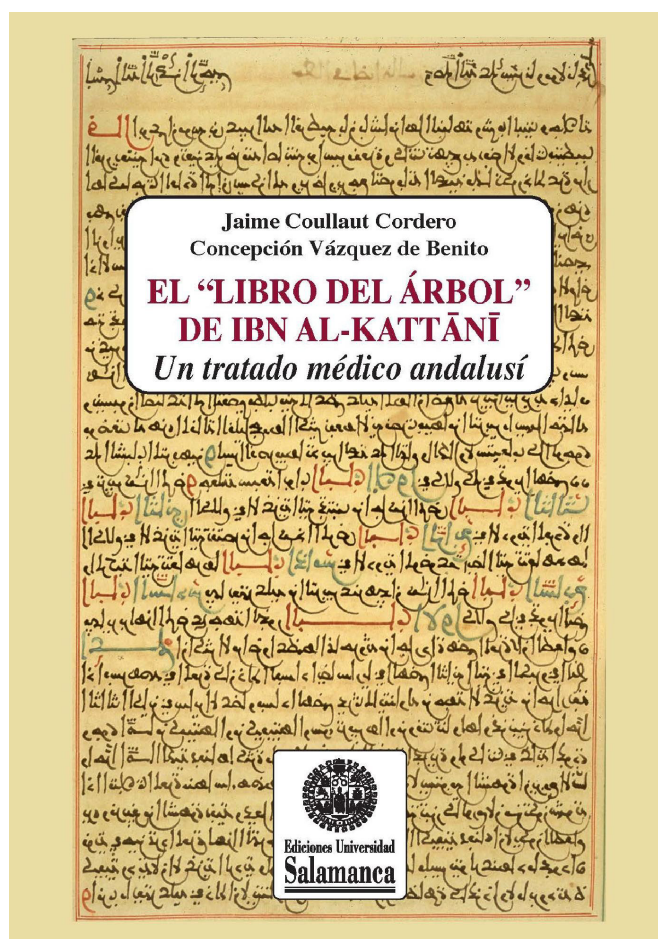
# Ibn al-Kattānī: descubriendo al médico

Sara Solá Portillo\*

Jaime Coullaut Cordero y Concepción Vázquez de Benito (2017): *El «Libro del árbol» de Ibn al-Kattānī. Un tratado médico andalusí*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; 124 pp. ISBN: 978-84-9012-684-4. Precio: 24 € (e-Book: 2 €).

Aunque son muchas las obras médicas compuestas en al-Andalus que han sido objeto de estudios científicos, pocas veces encontramos una edición de las características de *El «Libro del árbol» de Ibn al-Kattānī*. Su interés, además del inherente a una obra de un médico cordobés activo durante la época más esplendorosa de la ciencia árabe, reside en su originalidad, en tanto que se trata de una edición del único tratado médico de Ibn al-Kattānī que ha sobrevivido hasta nuestros días. De hecho, no encontramos otra bibliografía dedicada a la obra, lo que no es de extrañar, teniendo en cuenta que el manuscrito fuente se conoce desde hace menos de cincuenta años. Esta novedad demuestra que se trata de una edición pertinente en su campo y hace que nos resulte curioso que hasta hace pocas décadas la propia coautora de esta edición recogiera en un artículo suyo que el *Kitāb al-šağara* solo se conocía por dos citas de una obra de Ibn al-Ḥatīb (Vázquez de Benito, 1976: 468). Así, queda claro que este estudio es fruto del empeño investigador de Vázquez de Benito, que, junto a Coullaut Cordero, ha podido al fin culminar su interés por la obra de Ibn al-Kattānī en esta edición que actualiza el conocimiento sobre uno de los autores que dieron forma a la medicina y la farmacología andalusíes, herederas indiscutibles de la ciencia helenística conservada y traducida en el Oriente islámico.

La obra se suma a una serie de ediciones de otros tratados médicos andalusíes que vienen haciéndose en España desde hace casi cuatro décadas. Por citar algunas, mencionaremos *El libro de la almohada*, de Ibn Wāfid (Álvarez de Morales, 1980), *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, de Ibn Ḥabīb (Álvarez de Morales y Girón, 1992), el *Kitāb al-adwiya al-mufrada*, de Ibn Wāfid (Aguirre de Cárcer, 1995), el *Tratado de los medicamentos simples*, de Abū Salt (Vernia, 1999), el *Kitāb al-yāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-agḍiyya*, de Ibn al-Bayṭār (Cabo, 2002) y *Un tratado de odontoestomatología en Abulcasis* (Arvide, 2003). De los mismos autores que firman la edición que nos ocupa, junto a Fernández Vallina, podemos citar también otra más reciente: el comentario de Averroes al *Avicennae cantica* (Coullaut et al., 2010). No obstante, en los últimos años se han visto pocos estudios dedicados a la medicina andalusí y, si centramos la búsqueda en Ibn al-Kattānī, solo encontramos dos ediciones —y no precisamente recientes— de su antología poética, *Kitāb*



*al-Tasbīḥat min asār ahl al-Andalus*, pero nada acerca de su producción médica.

El trabajo se divide en dos partes: por un lado, un estudio preliminar de diez páginas; por otro, la edición del manuscrito árabe y su traducción al español, seguidas de varios índices y un glosario español-árabe y árabe-español de 227 sustancias, medicamentos y fármacos.

En el estudio preliminar, además de describir el manuscrito fuente y de fijar los criterios de edición y traducción, Coullaut Cordero y Vázquez de Benito enmarcan el *Libro del árbol* en su contexto histórico y nos presentan la figura de su autor, Ibn al-Kattānī. Este primer bloque está compuesto de siete apartados: 1) introducción, 2) El *Kitāb al-šağara* de Ibn al-Kattānī, 3) descripción del manuscrito, 4) contenidos del *Libro del árbol*, 5) criterios de edición, 6) criterios de traducción y 7) bibliografía.

En la breve introducción se enmarca el texto estudiado dentro de la historia de la medicina árabe. El lector agradecerá la concisión del siguiente apartado, en el que los autores nos pre-

\* Doctoranda en la Universidad de Málaga (España). Dirección para correspondencia: [solaportillo@uma.es](mailto:solaportillo@uma.es).

sentan la vida y obra de Ibn al-Kattānī sin caer en la acumulación de datos biográficos que alargarían el estudio preliminar innecesariamente. No obstante, los interesados en profundizar en la figura de este médico y su obra encontrarán un hilo del que tirar en las 17 notas al pie que acompañan a la exposición y que, además de ofrecer algunos datos que nos facilitan la lectura, remiten a otra bibliografía complementaria y más específica.

En tercer lugar, se describe el manuscrito editado de una forma bastante completa que sirve correctamente a los objetivos del estudio. En palabras de los autores, «se trata de una mala copia en la que, no obstante, la estructura general de la obra parece mantenerse de manera bastante coherente y completa». Resaltan los datos sobre la historia del manuscrito —que se completan al final del apartado anterior, donde se hace referencia al reciente descubrimiento del testimonio— y los apuntes acerca del tipo de letra. Aun así, no habría estado de más añadir los datos sobre el papel, la letra y la tinta que hacen pensar que se trata de una copia del siglo XVIII. Se establece en este punto que a lo largo de todo el estudio se hará referencia a la paginación original del manuscrito en un intento de permitir al lector acercarse más al texto original a través de la edición, lo cual nos parece un acierto.

A continuación, se describen los contenidos de *El libro del árbol* con gran detalle: es un tratado conciso sobre el tratamiento de heridas, inflamaciones y lesiones repentinas basado en la obra de al-Razi y en la medicina de Galeno. Este apartado informa además sobre el motivo de su composición, lo cual sirve para conocer cuál era la dinámica de la producción científica en la época. El objetivo de la obra era llegar al público lego en medicina para que pudiera acudir al tratado en caso de urgencia y preparar él mismo los medicamentos más útiles: según los autores, la obra pretende ser un «tratado de primeros auxilios». Esta es una característica que distingue la obra de otros tratados médicos andalusíes, más extensos y con un público objetivo radicalmente distinto. Normalmente, se trataba de médicos, farmacólogos o estudiantes de medicina que buscaban los conoci-

mientos necesarios para el ejercicio profesional de la medicina. Así pues, al dirigirse a un público lego, al-Kattānī practica un ejercicio de divulgación poco común en la época.

*El libro del árbol* incluye definiciones de la medicina, la salud y la enfermedad, así como sendos capítulos sobre la complejidad corporal y los síntomas de predominio de los humores. Después, se describe la preparación y las propiedades del unguento de palmera y de otros procedimientos previos a la adición de medicamentos en los distintos unguentos. Después, el cuerpo del libro se divide en seis capítulos, cada uno dedicado al tratamiento de una dolencia: las quemaduras, los venenos, la mordedura de víbora, la picadura de escorpión o insecto, la mordedura de perro u otro animal y el golpe. El último capítulo versa sobre las inflamaciones.

Después de este resumen de los contenidos del texto, se fijan los criterios de edición. En este punto, los autores optan por respetar todas las características gráficas del manuscrito en servicio de aquellos lectores interesados en la paleografía o de aquellos que quieran tener la opción de interpretar el texto a su manera.

Seguidamente, se describen los criterios de traducción. Esta pretende ser literal y está orientada más a la reproducción exacta del texto original que a facilitar su lectura. Se indica que se ha seguido el sistema de transliteración del árabe habitual en las publicaciones españolas, aunque no se describe este sistema ni se aportan más referencias. Por último, se citan las obras utilizadas para traducir los términos médicos y se incluye la bibliografía completa, antes de pasar a la segunda parte de la obra. Aparecen aquí varios de los estudios que hemos mencionado al principio de esta reseña, lo cual demuestra el celo de los autores a la hora de ajustar su edición a los estándares establecidos por las investigaciones anteriores. Es destacable la variedad en la antigüedad de las obras consultadas: de las 36 citadas, cinco datan del siglo XIX y nueve del siglo XXI, cuatro de ellas de los diez años anteriores a la fecha de publicación del estudio. Las obras históricas resultan suficientes a la luz de la extensión del estu-





dio preliminar y los glosarios son obras de calidad reconocida entre los expertos en el tema. No hay duda de que otros investigadores pueden encontrar entre estos títulos las herramientas que necesitan para estudiar textos de características similares.

Las siguientes cuarenta y una páginas contienen el texto árabe editado. Se ha elegido una tipografía clara y de buen tamaño. Se incluye la paginación original y se resaltan los fragmentos que en el manuscrito aparecen resaltados. Tras él, la única falta que podemos ponerle: todas las notas a la edición —227 en total— se han agrupado al final, lo cual dificulta su consulta. Aunque entendemos que se ha elegido hacer así para mantener la disposición original del texto, creemos que habría sido más práctico añadirlas a pie de página, y más teniendo en cuenta que la mayoría registran la lectura original de los términos corregidos. Para comparar esta lectura original con la finalmente incluida en la edición, convendría tener las notas más a la vista. El problema de la paginación se podría haber resuelto al igual que en la traducción posterior, en la que figura la paginación en el cuerpo del texto y entre corchetes. Por otra parte, la edición podría haberse beneficiado más de una disposición en paralelo, en la que la página impar contiene la traducción al español con sus notas; y la par, la edición árabe de ese mismo fragmento, con sus notas. De este modo, el lector tiene disponible toda la información de un solo golpe de vista. Esta disposición es especialmente útil para filólogos y traductores, y se ha utilizado en estudios afines como el de Lamoreaux (2016).

Sigue la traducción al español. Aunque el objetivo de esta reseña no es valorar su calidad —tal cometido merece un estudio aparte—, podemos describirla someramente como de estilo literalista, en concordancia con los criterios de traducción establecidos al principio del trabajo. Por ejemplo, se mantienen las referencias religiosas —la *basmala* al inicio o expresiones como «Que Dios te guíe, ¡oh fiel hermano y afectuoso amigo!»— e incluso se llega a entretener el estilo retórico y la sintaxis árabes en la longitud de las oraciones —prácticamente una por párrafo— y en ciertas formas de construirlas —«Y dijo Galeno», calco del orden sintáctico árabe—. Esta vez sí, la traducción cuenta con notas a pie de página que nos aportan información extra sobre algunos elementos o personajes mencionados. Debemos decir que las notas en las que solo reza «Texto incomprensible» o «Traducción incierta» nos parecen redundantes, ya que estos pasajes se marcan en el texto con puntos suspensivos entre corchetes y en letra cursiva respectivamente, tal como se establecía en los criterios de edición y traducción al principio del estudio. No obstante, numerar los capítulos y apartados ha sido todo un acierto, pues permite la creación de un índice que facilita mucho la consulta de la obra.

Para terminar, tras el índice de capítulos y apartados en español, se incluyen un índice de nombres mencionados y otro de obras citadas. En el índice de términos anatómicos y patológicos hemos echado de menos los equivalentes en árabe, pues solo se nos presentan los términos por orden alfabético en español. El índice de sustancias, medicamentos y fármacos español-árabe y árabe-español nos parece el más completo y útil, aunque la grafía árabe podría haberse añadido junto a la transliteración para rematarlo.

En definitiva, salvo algunos detalles que no llegan a deslucir la calidad de esta edición, estamos ante un trabajo minucioso y que demuestra la gran pasión de los autores por dar a conocer la medicina andalusí a través de un autor poco estudiado como al-Kattānī. El estilo conservador de la edición, junto a sus útiles índices y el glosario, facilitan la revisión de la obra por parte de otros especialistas que quizá quieran estudiar alguna de sus características más en profundidad. Así pues, esperamos que *El «Libro del árbol» de Ibn al-Kattānī* sirva como punto de referencia en futuras investigaciones sobre este médico cordobés y otras ediciones de tratados de medicina árabe.

### Referencias bibliográficas

- Aguirre de Cárcer Casarrubios, Luisa Fernanda (ed.) (1995): *Ibn Wāfid (m. 460/1067). Kitāb al-adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples). Edición, traducción, notas y glosarios*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Álvarez de Morales y Ruiz-Matas, Camilo (ed.) (1980): «*El libro de la almohada» de Ibn Wāfid de Toledo (Recetario médico árabe del siglo XI)*. Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos.
- Álvarez de Morales y Ruiz-Matas, Camilo y Fernando Girón Irueste (eds.) (1992): *Ibn Ḥabīb (m. 238/853). Mujaṣṣar fī l-ṭibb (Compendio de medicina) Introducción, edición crítica y traducción*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de cooperación con el mundo árabe.
- Arvide Cambra, Luisa María (ed.) (2003): *Un tratado de odontoestomatología en Abulcasis*. Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería.
- Cabo González, Ana María (ed.) (2002): *Kitāb al-ŷāmi' li-mufradāt al-adwiya wa-l-agḍiya (Colección de medicamentos y alimentos) de Ibn al-Baytar al-Malaqi. Introducción, edición crítica, traducción e índices*. Sevilla: Mergablum.
- Coullaut Cordero, Jaime; Emiliano Fernández Vallina y Concepción Vázquez de Benito (eds.) (2010): *Averroes Avicennae cantica. Texto árabe, versión latina y traducción española*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Lamoreaux, John C. (ed.) (2016): *Hunayn ibn Ishaq on His Galen Translations. A parallel English-Arabic text edited and translated by John C. Lamoreaux with an appendix by Grigory Kessel*. Provo: Brigham Young University Press.
- Vázquez de Benito, Concepción (1976): «Sobre el ms. árabe n.º 4764/1 de la B. N. de París (Un «Kitāb al-Tafhīm», atribuido erróneamente a Ibn al-Kattānī)», *Al-Andalus*, 41 (2): 467-469. <https://search.proquest.com/docview/1304058401/fulltextPDF/1D49D250D1E24F61P-Q/1?accountid=14568> [consulta: 24.X.2019].
- Vernia Martínez, Pedro (ed.) (1999): *Tratado de los medicamentos simples de Abu-S-Salt Umayya (1068-1134)*. Alicante: Colegio Oficial de Farmacéuticos de la Provincia de Alicante.

# Los arabismos de los textos médicos latinos y castellanos

Mohana Sultán\*

Concepción Vázquez de Benito y María Teresa Herrera (1989): *Los arabismos de los textos médicos latinos y castellanos de la Edad Media y de la Modernidad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC); 230 pp. ISBN: 978-84-00-06996-4. Precio: 21,04 €.

Está científicamente comprobada la impronta que ciertas civilizaciones han dejado en otras en lo que a la medicina y ciencias afines se refiere. En algunas ocasiones, dichas huellas no se han visto circunscritas al lenguaje médico de la nación receptora, sino que fueron también permeables a la cultura médica de esta. Así pues, en dicha compartición sucesiva del legado médico entre las distintas civilizaciones, la traducción ha desempeñado un papel trascendental. De este modo, la medicina árabe medieval fue alimentada por los legados griego, persa e indio, entre otros, y nutrió, a su vez, el legado latino, así como el de numerosas lenguas vernáculas (cf. Sultán, 2019: 45-80).

No obstante, si bien son numerosas las lenguas que han dejado sus huellas en el lenguaje médico español, los niveles de esta repercusión son, en nuestra opinión, desproporcionados e incompatibles con la prominencia que ciertas lenguas poseían en el campo que nos ocupa. A esta desproporción hizo referencia Gutiérrez Rodilla al afirmar que «[...] en un diccionario médico actual en español, la procedencia de los términos sería más o menos la siguiente —los porcentajes están redondeados—: 48 % griego; 35 % latín; 10 % híbridos grecolatinos; 3 % epónimos; 1,5 % inglés; 0,5 % árabe; 0,5 % francés; 0,5 % siglas» (2014: 89). Por consiguiente, cobran especial relevancia en ambas direcciones los estudios que abordan estas huellas lingüísticas. El libro aquí reseñado es un buen ejemplo de ello.

Se trata de una importante obra presentada por dos autoras de renombre, cuya aportación a la parcela de la traducción médica árabe-español es más que notoria. En el estudio que aquí se reseña, María Concepción Vázquez de Benito y María Teresa Herrera ponen de manifiesto los arabismos que figuran en algunos textos médicos latinos y castellanos. Si bien se trata de un trabajo que vio la luz hace ya tres décadas, no resulta desfasado, y ostenta, por el contrario, una gran utilidad para aquellos que se dedican al ámbito y al binomio de lenguas que nos interesan.

Para explorar los vestigios lingüísticos del árabe en el lenguaje médico latino y castellano, Vázquez de Benito y Herrera optan por una obra lexicográfica de gran interés; esto es, el diccionario de Ruyzes de Fontecha, ofrecido por el médico Juan Alonso y de los Ruyzes de Fontecha (1560-1620). La importan-

CONCEPCION VAZQUEZ DE BENITO  
M.<sup>a</sup> TERESA HERRERA

## LOS ARABISMOS DE LOS TEXTOS MEDICOS LATINOS Y CASTELLANOS



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

cia de este diccionario responde a que se presentó en un momento de evolución y progreso de la ciencia médica, al tiempo que tenía por objetivo esclarecer términos de uso infrecuente y contenía un abanico de voces pertenecientes a diferentes especialidades científicas.

Cabe ilustrar, asimismo, que la aportación de Ruyzes de Fontecha no se trata fundamentalmente de un diccionario médico, sino que la obra lexicográfica señalada se encuentra incluida en el libro titulado *Diez privilegios para mugeres preñadas* (Ruyzes de Fontecha, 1606). Este trabajo, de contenido médico-sanitario, contiene nombres de piedras, plantas, frutos, hierbas, flores, enfermedades, causas y accidentes. Igualmente, va dirigido a los médicos y alumnos de medicina de aquella época, en aras de aclarar los conceptos de algunos términos médico-farmacéuticos de aquel tiempo. De este modo, se colige que las 412 entradas con sus 838 acepciones acopiadas en este trabajo no eran términos médicos frecuentes para los alumnos de medicina que estudiaban el *Canon* de Avicena, libro de texto

\* Universidad Pontificia de Comillas (España). Universidad de Al-Azhar (Egipto). Dirección para correspondencia: [msultan@comillas.edu](mailto:msultan@comillas.edu).

impuesto en las facultades de medicina en aquel entonces (Rodríguez Cruz, citado en Vázquez de Benito y Herrera, 1989: x).

Ahora bien, realizada la alusión al diccionario que constituye el corpus de textos del cual se han extraído los arabismos objeto del libro que aquí se resume, procedemos en las líneas siguientes a reseñar dicha obra, resaltando su estructura, metodología y principales resultados.

*Los arabismos de los textos médicos latinos y castellanos de la Edad Media y de la Modernidad* es un libro de 320 páginas que dispone de una introducción, tres apartados (A, B y C), un índice de términos ofrecidos por el autor y una relación de étimos presentados de modo trilingüe: árabes, latinos y castellanos. El apartado A recoge un listado de términos anatómicos, mientras que el apartado B encierra una serie de términos patológicos, signos y síntomas, y el apartado C, por su parte, engloba un inventario de términos farmacológicos y dietéticos, entre otros. Por lo tanto, la diversidad de áreas cubiertas por el diccionario de Ruyzes de Fontecha (anatómicos, patológicos, farmacológicos y dietéticos, entre otros) viene plasmada, de forma evidente, en el gran número de arabismos que aparecen en dicho trabajo lexicográfico.

En el libro que aquí reseñamos, las autoras han delimitado, en primer lugar, el término médico árabe que fue supeditado a deformaciones a la hora de transmitirlo del árabe al latín o al castellano. Estas anomalías responden a la ausencia de un sistema nítido y único de transliteración que rigiera el traspaso de dichos arabismos a la lengua de llegada. En segundo lugar, las autoras han aclarado el sentido de estos términos y la correcta transliteración de los mismos, devolviéndolos a su origen en esta lengua semítica.

El método que las autoras han seguido para documentar los arabismos consiste en copiar literalmente el término y su definición, con el fin de —acto seguido— analizarlo y relacionarlo con el étimo árabe del que deriva la forma. Para este objetivo, se han valido de diccionarios monolingües en árabe o bien han coleccionado los vocablos extraídos con sus homólogos provenientes de los textos árabes o latinos, en pos de confirmar el origen árabe de la voz extraída. Tanto es así que, para esta finalidad, obras de referencia como el *Canon* de Avicena; *Kitāb al-Manṣūrī fī l-ṭibb*, de Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī, o *Kitāb al-wuṣṣūli-hifẓ al-ṣiḥḥa fi-l-fuṣūl*, de Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, fueron consultadas. En la bibliografía final de la obra aquí reseñada aparece la relación de fuentes utilizadas para este propósito. Además, las autoras concluyen cada apartado con un estudio fonético cuyo objetivo es sistematizar las transliteraciones y subsanar los errores que en este sentido fueron cometidos.

En orden alfabético, Vázquez de Benito y Herrera subrayan los arabismos y, acto seguido, proceden a esclarecer su sentido y enlazarlos a su étimo árabe que, a su vez, aparece en otros textos médicos o en diccionarios monolingües de esta lengua semítica. De esta manera, las autoras ofrecen un listado nutrido de arabismos abarcados en el diccionario de Ruyzes de Fontecha. Dicha relación corresponde a diversas especialidades médicas y farmacológicas.

Tanto es así que, en el libro que aquí resumimos, las autoras han puesto de relieve una serie de errores, tales como im-



precisiones, confusión entre dos partes que corresponden a un mismo órgano o dos voces derivadas de un mismo étimo, cambio de sentido causado por la confusión de dos letras árabes, definiciones inexactas de algunos órganos por su analogía o afinidad con otros, así como un largo etcétera de transliteraciones efectuadas de diferentes formas, hasta el punto de que algunas de ellas distan completamente de indicar el término árabe transliterado.

Por último, el libro objeto de esta reseña trata una cuestión de suma importancia, esto es, la impronta árabe en el lenguaje médico latino y castellano, lo que puede considerarse una herramienta de gran utilidad para los investigadores que emprenden estudios y traducciones al castellano de manuscritos elaborados por médicos árabes del Medievo. De igual modo, esta aportación resultará una fuente necesaria para aquellos que se ocupan de la investigación en torno a la traducción médica español < > árabe, ámbito que, nos atrevemos a manifestar, se encuentra abandonado, hoy en día, dentro de los estudios de traducción.

### Referencias bibliográficas

- Gutiérrez Rodilla, Bertha M. (2014): «El lenguaje de la medicina en español: cómo hemos llegado hasta aquí y qué futuro nos espera», *Panacea*, 39(15): 86-94.
- Ruyzes de Fontecha, Juan Alonso (1606): *Diez privilegios para mugeres preñadas. Con un diccionario médico*. Disponible en [http://cercabib.ub.edu/iii/encore/plus/C\\_\\_S\\_b3823094x\\_\\_Orightresult\\_\\_U?lang=cat&suite=def](http://cercabib.ub.edu/iii/encore/plus/C__S_b3823094x__Orightresult__U?lang=cat&suite=def).
- Sultan, Mohana (2019): *La traducción médica (español-árabe): Aspectos lingüísticos, formativos y profesionales* (Tesis doctoral inédita). Departamento de Filología Moderna. Universidad de Alcalá.
- Vázquez de Benito, Concepción y María Teresa Herrera (1989): *Los arabismos de los textos médicos latinos y castellanos de la Edad Media y de la Modernidad*. Madrid: CSIC.

# Visibilizar las enfermedades raras: una tarea común

Soledad Díaz Alarcón \*

Elena Sánchez Trigo y Tamara Varela Vila (2018):

*RERCOR*. Recursos sobre enfermedades raras.

<https://www.rercor.org>. Vigo: Universidade de Vigo.

ISSN: 2659-9058.

Aunque caigamos en el tópico al afirmar que Internet ha transformado nuestro modelo social en una sociedad de la información, no por ello es menos cierto; de hecho, es una certeza manifiesta que la red se ha convertido en una herramienta fundamental para la transmisión de conocimiento al poner a nuestro alcance, en tiempo récord, datos, explicaciones, referencias, etc., en definitiva, saber, cultura o ciencia. Con respecto a esta última, la necesidad de compartir y transmitir los avances científicos ha propiciado la creación de portales, plataformas y herramientas web que permiten un flujo de información continuo y una comunicación inmediata, y refuerzan, al tiempo que facilitan, los mecanismos de coordinación de instituciones y profesionales. Y es que la sociedad de la comunicación y, en particular, su digitalización han dejado constancia de su eficacia como vías de consulta y colaboración interpersonal.

Desde el punto de vista de la salud, este espacio común ha favorecido la proliferación de servicios de información tanto a nivel nacional como internacional. Sin embargo, si bien la salud en línea se ha desarrollado profusamente, no han seguido esta orientación la producción y los servicios electrónicos en lo que a enfermedades raras (ER) se refiere, siendo escasos y no siempre de fácil acceso, tal vez por la baja prevalencia de estas dolencias y por la escasez de conocimientos y especialización. En concreto, el programa de acción comunitaria sobre las enfermedades poco comunes (Comisión de las Comunidades Europeas, 2008) define como enfermedad rara aquella cuya prevalencia no supera el 5 por 10 000 en la Unión Europea. La Organización Europea para las Enfermedades Raras, EURORDIS, estima la existencia de entre 6000 y 8000 enfermedades raras que en general son de tipo crónico e invalidantes y pueden llegar a afectar, aproximadamente, a 29 millones de personas en la Unión Europea (EURORDIS, 2012).

Desde diferentes organismos<sup>1</sup>, tanto nacionales como internacionales, públicos o privados, se procura promover e incenti-

var el acceso a la información relacionada con las enfermedades raras a través de la web, mediante iniciativas que presentan diferentes grados de especialización y van dirigidas a públicos dispares, tales como EURORDIS (European Organization for Rare Diseases), Orphanet, NORD (National Organization for Rare Diseases), DG-SANCO (Dirección general de sanidad y protección de los consumidores de la Unión Europea), RDTF (Rare Diseases Task Force), ERARE (European Research Projects on Rare Diseases), ORD (NIH Office for Rare Diseases), CORD (Canadian Organization for Rare Diseases), London Dysmorphology Database, FEDER (Federación Española de Enfermedades Raras), CIBERER (Centro de Investigación Biomédica en Red de Enfermedades Raras del Instituto de Salud Carlos III) o proyectos gubernamentales como la Estrategia en Enfermedades Raras del Sistema Nacional de Salud español (2014) o el 3º Plan nacional de maladies rares (2018-2022) francés. No obs-

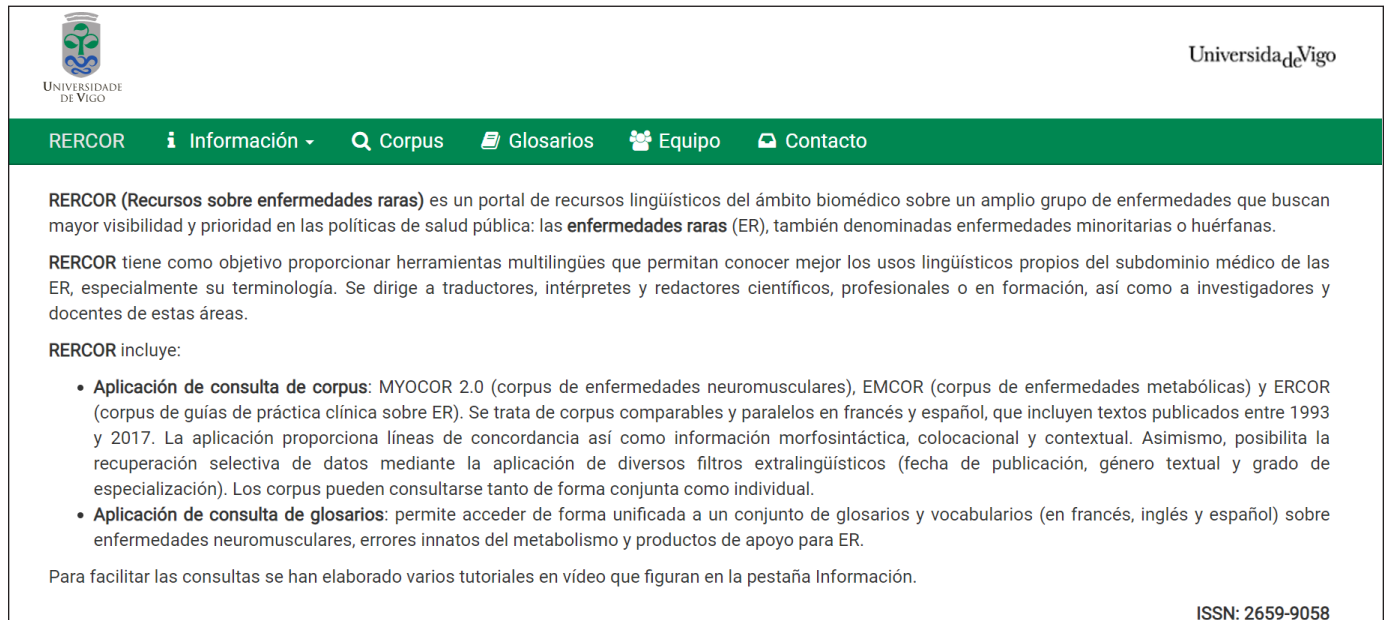
tante, sigue siendo crucial la colaboración y coordinación de todos los agentes implicados (profesionales y especialistas, pacientes, instituciones y asociaciones, servicios sociales y administraciones, entre otros) para desarrollar y visibilizar la información disponible sobre enfermedades raras.

Amén de los agentes anteriormente mencionados, es esencial incluir un sector profesional cuya vinculación con el ámbito de la biomedicina es muy estrecha; nos referimos a traductores, intérpretes, redactores científicos y docentes universitarios, cuya aportación multilingüe e intervención a nivel terminológico y temático se prefiguran ineludibles en la difusión del conocimiento científico, la colaboración de redes de investigadores o la comunicación médico-paciente.

En su labor diaria, estos profesionales requieren herramientas y recursos actualizados de carácter especializado, entre los que destacan muy especialmente los recursos terminológicos (diccionarios especializados, corpus, tesauros, enciclopedias, etc.). De hecho, los conocimientos temáticos y terminológicos son competencias destacadas para un traductor de textos biomédicos (Van Hoof, 1999; Rouleau, 2003), de ahí la oportunidad y necesidad del portal *RERCOR*, creado por las doctoras Elena Sánchez Trigo (Catedrática de Traducción e Interpretación) y Tamara Varela Vila (investigadora, doctora en Traducción e Interpretación) de la Universidade de Vigo, que pertenecen al grupo *COLE* (*Compilers and Languages*). Este recurso se ha llevado a cabo en el marco de varios proyectos

**La Organización Europea para las Enfermedades Raras estima la existencia de entre seis mil y ocho mil enfermedades raras que, en general, son de tipo crónico e invalidantes**

\* Universidad de Córdoba (España). Dirección para correspondencia: [lr2dials@uco.es](mailto:lr2dials@uco.es).



UNIVERSIDADE DE VIGO

Universidade de Vigo

RERCOR Información Corpus Glosarios Equipo Contacto

**RERCOR (Recursos sobre enfermedades raras)** es un portal de recursos lingüísticos del ámbito biomédico sobre un amplio grupo de enfermedades que buscan mayor visibilidad y prioridad en las políticas de salud pública: las **enfermedades raras (ER)**, también denominadas enfermedades minoritarias o huérfanas.

RERCOR tiene como objetivo proporcionar herramientas multilingües que permitan conocer mejor los usos lingüísticos propios del subdominio médico de las ER, especialmente su terminología. Se dirige a traductores, intérpretes y redactores científicos, profesionales o en formación, así como a investigadores y docentes de estas áreas.

RERCOR incluye:

- **Aplicación de consulta de corpus:** MYOCOR 2.0 (corpus de enfermedades neuromusculares), EMCOR (corpus de enfermedades metabólicas) y ERCOR (corpus de guías de práctica clínica sobre ER). Se trata de corpus comparables y paralelos en francés y español, que incluyen textos publicados entre 1993 y 2017. La aplicación proporciona líneas de concordancia así como información morfosintáctica, colocacional y contextual. Asimismo, posibilita la recuperación selectiva de datos mediante la aplicación de diversos filtros extralingüísticos (fecha de publicación, género textual y grado de especialización). Los corpus pueden consultarse tanto de forma conjunta como individual.
- **Aplicación de consulta de glosarios:** permite acceder de forma unificada a un conjunto de glosarios y vocabularios (en francés, inglés y español) sobre enfermedades neuromusculares, errores innatos del metabolismo y productos de apoyo para ER.

Para facilitar las consultas se han elaborado varios tutoriales en vídeo que figuran en la pestaña Información.

ISSN: 2659-9058

**FIGURA 1.** *Entrada del portal RERCOR*

de investigación (FFI2014-51978-C2-1-R y TIN2017-85160-C2-2-R) y compilan herramientas producidas en proyectos previos.

En líneas generales, *RERCOR (Recursos sobre enfermedades raras)* es un portal de recursos lingüísticos del ámbito biomédico sobre un amplio número de enfermedades raras, cuyo principal objetivo es proporcionar herramientas multilingües para ampliar y divulgar el conocimiento sobre estas patologías desde un punto de vista terminológico, a partir de las aplicaciones de consulta de corpus, glosarios y vocabularios (en francés, inglés y español) sobre enfermedades neuromusculares, errores innatos del metabolismo y productos de apoyo para ER. Por ello, el público objetivo del portal son esencialmente traductores, intérpretes y redactores científicos, profesionales o en formación, así como investigadores y docentes de estas áreas.

El portal, ubicado en una interfaz web de libre acceso, está organizado mediante una estructura lógica y clara en seis bloques (*RERCOR*, *información*, *corpus*, *glosarios*, *equipo* y *contacto*). El primero presenta una visión genérica del recurso, que incluye su definición, objetivo, usuarios a los que se dirige y una explicación somera sobre las herramientas terminológicas que lo sustentan, los corpus y los glosarios. Con respecto a los primeros, tres corpus bilingües (francés-español) lo conforman: EMCOR, corpus de enfermedades metabólicas; ERCOR, corpus de guías de práctica clínica sobre enfermedades raras y MYOCOR 2.0, corpus de enfermedades neuromusculares. Son corpus de naturaleza comparable y paralela, están lematizados y etiquetados e integran textos publicados entre 1993 y 2017 que han sido producidos por diferentes tipos de sujetos e instituciones implicadas en el ámbito de las ER, tales como médicos o profesionales sanitarios con diversos niveles de especialización (lo que da lugar asimismo a diferentes niveles de especialización en los géneros textuales), asociaciones de enfermos reconocidas, empresas farmacéuticas, investigadores, etc., factores que favorecen su multidisciplinariedad. Los glosarios, por su

parte, son multilingües (francés, inglés y español) y engloban subcampos como las enfermedades neuromusculares, errores innatos del metabolismo y productos de apoyo para ER. Estos glosarios, que permiten su consulta de forma individual o unificada, reúnen más de 1700 entradas e incluyen, junto a los términos equivalentes en otra lengua, la categoría gramatical, otras denominaciones o notas de uso.

Tres tutoriales en vídeo detallan las características y explican las formas de búsqueda en las aplicaciones. Estos recursos multimedia se revelan muy útiles, ya que sirven de ayuda al usuario e incrementan la eficacia de las herramientas del portal.

Con respecto a la aplicación de los corpus, existen cuatro modos de consulta que se simplifican en consulta por palabra ortográfica o palabras ortográficas próximas y consulta por elemento gramatical o elementos gramaticales próximos, a las que se le pueden aplicar filtros, tales como género textual y subgénero (caso clínico, *abstract*, revisión, etc.), grado de especialización (divulgativo, semiespecializado o especializado), periodo temporal e idioma. Los resultados se muestran, por defecto, en forma de concordancias de las que se pueden consultar los contextos (tanto en francés como en español), aunque también se proporcionan por frecuencias (simple o completa), gracias a las cuales se obtienen el número de ocurrencias, la frecuencia normalizada, el número de documentos y datos estadísticos relativos a los géneros textuales, especialización o idioma. En el caso de búsqueda por elementos gramaticales, se pueden, además, precisar tanto el elemento gramatical, la etiqueta, el lema o la palabra ortográfica.

Esta aplicación de corpus permite el uso de distintos comodines (signos ?, \*, !, |) para sustituir caracteres o condicionar la presencia o ausencia de resultados. Por ejemplo, la búsqueda *gl?cogenesis* permite explorar tanto las ocurrencias de *glucogenesis* como de *glicogenesis*. Si incluimos *\*oide*, obtenemos todas las palabras que acaban con el sufijo *-oide*. Igualmente, se

FIGURA 2. Formulario de búsqueda del portal RERCOR

puede realizar la búsqueda por elementos gramaticales de los que se omiten varios caracteres, como por ejemplo la detección de adverbios cuya terminación es *-ment* mediante la búsqueda *\*ment*; incluso realizar una restricción de resultados: si incluimos *\*motor!motor*, obtendremos todas las palabras acabadas en *-motor* excepto *motor*. Sin obviar la búsqueda con alternativas: si introducimos, por ejemplo, *error\*innato\*|congénito\**, se obtienen todas las ocurrencias de *error(es) innato(s)* o *error(es) congénito(s)*.

La consulta de la aplicación de glosarios puede realizarse, además, tanto de forma conjunta como individual, y obtendremos, por defecto, todas las entradas del glosario seleccionado. No obstante, es posible realizar la búsqueda insertando el término en la caja de búsqueda o a través de una selección alfabética, y permite efectuarse en cualquiera de los idiomas que incluye: francés, inglés, español. Cada entrada está compuesta por distintos campos como el término en francés y su equivalente en español, sinónimos, otras denominaciones y el recurso de procedencia.

En definitiva, el portal RERCOR, que se inscribe en la investigación sobre traducción de textos divulgativos, semiespecializados o especializados cuya temática son las enfermedades raras, pone a disposición de la comunidad científica un recurso terminológico de gran utilidad, una herramienta de libre acceso muy necesaria que permite a usuarios como traductores, intérpretes o redactores científicos —pero también a otros posibles destinatarios, como profesionales del ámbito sanitario o los propios pacientes— el uso correcto de la terminología especializada del dominio de las enfermedades raras, así como acercar el conocimiento terminológico sobre estas patologías a un público no especialista. Este proyecto favorece, a su vez, la promoción de un trabajo científico sobre ER e incentiva el acceso a la información relacionada con dichas enfermedades a través de la web. Una finalidad crucial si queremos que las ER adquieran un

trato de igualdad con otras enfermedades, por ello no hay que cejar en el empeño de visibilizarlas a través de la promoción y divulgación de todos los recursos destinados a la investigación, a la sensibilización social y a la información sobre estas patologías, de modo que mantengan su nivel prioritario en las políticas de salud pública.

### Notas

1. L. Aldamiz-Echevarría, J. A. Prieto, M. L. Couce y D. González Lamuño (2008) compendian una significativa selección en su artículo «Recursos *on-line* en el manejo de enfermedades raras», *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, vol. 31, supl. 2. Pamplona.

### Referencias bibliográficas

Aldamiz-Echevarría, L., J. A. Prieto, M. L. Couce y D. González Lamuño (2008): «Recursos *on-line* en el manejo de enfermedades raras», *Anales del Sistema Sanitario de Navarra* vol. 31 supl. 2 Pamplona. <http://cort.as/-MfHF>.  
Comisión de las Comunidades Europeas (2008): *Las enfermedades raras: un reto para Europa*. Bruselas, 11.11.2008 COM(2008) 679 final. <http://cort.as/-MfGX>.  
EURORDIS (2012): «¿Qué es una enfermedad rara?». <http://cort.as/-MfGi>.  
Rouleau, Maurice (2003): «La terminologie médicale et ses problèmes», *Panace@* 12 (4): 143-152. <http://cort.as/-MfGs>.  
Van Hoof, Henry (2001): «La traduction des éponymes médicaux banalisés de langue anglaise», *Meta*, 46 (1): 82-91. <http://cort.as/-MfH4>.

# De los trabajos y recompensas de la traducción

José Luis Agud\*

¿Qué traductor, confrontado con un texto difícil, no siente su talento desperdiciado mientras se agota inexorablemente el plazo de entrega?

Pero, al mismo tiempo, cuando uno siente que sus esfuerzos son recompensados por haber dado con el tono, la formulación o la palabra justa, experimenta una especie de euforia difícil de entender para los extraños.

Por casualidad, mientras estaba enfrascado en la lectura de un libro sobre Magallanes<sup>1</sup>, vine a dar, curioseando por la biblioteca de mi padre, Manuel Agud, un filólogo clásico al que interesaba todo, con un libro de Segundo de Ispizúa: *Historia de la geografía y de la cosmografía...*<sup>2</sup> La casualidad ha querido que encontrara este tratado, editado en 1922 por la Diputación de Guipúzcoa con motivo del cuarto centenario de la circunnavegación de la Tierra, precisamente ahora que nos acercamos al quinto. El libro contiene tesoros sobre la cosmografía antigua y, al tratar sobre la *Historia natural* de Plinio el Joven, habla sobre cómo se enfrentó el licenciado Jerónimo de Huerta a las dificultades de verter al castellano a este autor latino:



Algunos doctos y eruditos varones, no poco versados en la lección de Plinio, de tal suerte han dificultado su traducción, que les parece ser un trabajo sin fin y una obra inaccesible, porque su hablar lacónico, sus grecismos y frases extraordinarias, ocultan su inteligencia, y vueltas sus mismas palabras en otra cualquiera lengua, en muchas partes vienen a quedar más oscuras. Opinión es ésta que hiciera temer a cualquiera que tomara la pluma para tan grande empresa, pero esta misma a mí me alienta y anima, pues cuando no consigo lo que fatigado deseo, quedarán con ello excusadas mis faltas y mi intento engrandecido, siendo cierto que en las cosas arduas y dificultosas, da gloria sólo emprenderlas. No es pequeña obra abrir camino por enriscadas peñas y ocultos y fragosos montes, para que otros con menos dificultad caminen, y el pequeño tropiezo que acaso queda, le allanen. Muchos son los ojos que censuran, pocas las manos que obran; más fácilmente se ven faltas ajenas, que se corrigen las propias; mejor se nota el error, que se abraza lo acertado; y más pronto se vitupera lo malo, que se loa y engrandece lo bueno<sup>3</sup>.

En esta época de textos sin alma, de encadenamiento de frases monocordes de sujeto, verbo y predicado, produce cierta nostalgia esta rica prosa tersa de principios del siglo XVII. Lo que la ciencia ha ganado en rigor lo ha perdido en belleza. No se puede tener todo.

Dedico esta nota a la memoria de mi padre y al variopinto y poco reconocido colectivo de los traductores, entre los cuales algunos siguen pugnando por extraer algo de belleza, sin sacrificar el rigor, de los áridos textos científicos que les caen en suerte.

## Notas

1. Bergreen, Laurence (2018): *Magallanes: Hasta los confines de la Tierra* (trad.: Víctor Pozanco Villalba, Isabel Fuentes García). Barcelona: Planeta.
2. Ispizúa, Segundo de (1922): *Historia de la geografía y de la cosmografía en las Edades Antigua y Media con relación a los grandes descubrimientos marítimos realizados en los siglos XV y XVI por españoles y portugueses*. Madrid: Gráficas Reunidas.
3. Plinio Segundo, Cayo (1599): *Libros de la Historia natural de los animales, traducidos por el Licenciado Gerónimo de Huerta, y anotados por el mismo. Primera parte*. Madrid: Luis Sánchez, 1599. (Otros volúmenes datan de 1602, 1604 y 1629).

\* Especialista en Medicina Interna y traductor, Madrid (España). Dirección para correspondencia: [jose Luis Agud Aparicio@yahoo.es](mailto:jose Luis Agud Aparicio@yahoo.es).

## És adequat dir «un brot de listèria»?

TERMCAT\*

Alguns dels noms científics dels microorganismes patògens, com es fa sovint en la nomenclatura linneana de molts éssers vius, estan dedicats a la persona que els va descobrir. És el cas de les denominacions llatinitzades de diversos gèneres de bacteris: *Borrelia*, que rep el nom del biòleg francès Amédée Borrel; *Brucella*, en honor de David Bruce, metge anglès; *Listeria*, batejada amb aquest nom pel cirurgià anglès Joseph Lister, o *Salmonella*, dedicada al metge americà Daniel Elmer Salmon.

En català, tal com recomanen els organismes internacionals, els noms de les malalties infeccioses ocasionades per aquests microorganismes patògens es formen afegint la terminació *-osi*

al nom del gènere adaptat al català: així, tindríem *borrel·losi*, *brucel·losi*, *listeriosi* o *salmonel·losi*, formats a partir dels noms adaptats *borrel·lia*, *brucel·la*, *listèria* o *salmonel·la*, respectivament.

Per tant, cal evitar la confusió, pròpia de registres informals o periodístics, en què es parla de *brot de listèria* o *alerta alimentària per salmonel·la* quan en realitat seria més adequat emprar el nom de la malaltia i dir *brot de listeriosi* o *alerta alimentària per salmonel·losi* o, si es vol mantenir el nom del microorganisme, utilitzar altres construccions (per exemple, *contaminació/infecció per listèria*).



\* © TERMCAT, Centro de Terminología <[www.termcat.cat](http://www.termcat.cat)>.



# I amb la tornada a les aules, també tornen els polls!

Dr. Xavier Sierra Valentí\*

Cada any, en retornar a les escoles, els infants es troben amb nous llibres, vells companys, diverses matèries noves per ampliar els coneixements i... els polls! Uns paràsits que indefectiblement tornen, misteriosament, i que van passant de cap en cap dels indefensos escolars, amb gran alarma de mares i pares i altres preocupats familiars.

Per això caldria que repasséssim el vocabulari que ens serveix per a designar aquests molestos paràsits. Per començar us diré que en català el mot *poll* pot tenir tres significats diferents:

- a) menut d'un ocell
- b) insecte paràsit
- c) arbre del gènere *Populus*.

L'ús ha fet, però, que aquesta triple homonímia s'aclarís per si sola: generalment, de les cries dels ocells en diem *pollets*, i dels arbres és més usual dir-ne *pollancre*s o *xops*. Per això, poll es reserva generalment per a designar el paràsit.

D'igual manera, de la gernació de polls se'n diu vulgarment *pollam*, tot i que mèdicament és millor referir-nos-hi amb el terme *pediculosi* (de la paraula llatina *pediculus*, 'polls', amb el sufix *-osi*, del mot grec *ōsis*, que en medicina aporta el significat de 'estat patològic'). I l'individu que en té és un pediculós o un pollós (malgrat que aquest últim terme s'usa de vegades despectivament).

Dels polls direm que constitueixen un ordre d'insectes sense ales que s'alimenten de la sang de l'hoste. Hi ha tres espècies de polls que parasiten l'espècie humana:

1. **poll del cos** o **dels vestits** (*Pediculus humanus corporis*)
2. **cabra, lladella** o **poll del pubis** (*Phthirus pubis*)
3. **poll del cap** (*Pediculus capitis*).

1. Els **polls del cos** no són freqüents entre nosaltres ara i aquí. Són propis de concentracions humanes depauperades (camps de concentració, tropes amuntegades en trinxeres, captaires...). Poden transmetre malalties perilloses, com ara el tifus exantemàtic (*Rickettsia prowazekii*), la febre recurrent (*Borrelia recurrentis*) i la febre de les trinxeres (*Bartonella quintana*).

2. Les **cabres** o **lladelles** (*Phthirus pubis*) es veuen més sovint. Són generalment transmeses per contacte sexual i solen parasitar el pèl del pubis, engonals i aixelles. De tota manera, poden pujar pel pèl del tronc i fins i tot arribar a la cara, on pa-

rasiten electivament les pestanyes i la barba (però no les celles ni els cabells). Tenen una forma que recorda els crancs (això justifica que en anglès se'ls conegui com a *crab-louse*) i s'agafen al pèl amb les tres potes d'un sol costat (a diferència dels polls del cap, que s'agafen amb totes sis potes). S'ha de dir que, si bé el contagi és en la majoria dels casos per contacte sexual, no forçosament és així. Un pèl parasitat per cabres en la roba del llit o en objectes personals pot ser suficient per a transmetre-les. Els nens, que no tenen pèls al pubis, poden agafar-los a les pestanyes, una altra possibilitat de transmissió escolar.

3. Però centrem-nos en l'espècie que més espanta les famílies dels escolars quan es torna de vacances: els **polls del cap** (*Pediculus capitis*). Una espècie que passa d'un cap a un altre amb extrema facilitat, però que es manté exclusivament en aquest territori: aferrat als cabells amb les sis potes i xuclant la sang de les víctimes amb les seves picades, que causen intensa prujia.

Els polls del cap són insectes d'uns dos mil·límetres de longitud i color grisenc, cosa que fa que de vegades es puguin confondre amb la caspa. Són més fàcils de detectar darrere de les orelles o al coll. La seva saliva és irritant, i fa que la picada causi picor. Sortosament, però, no transmeten altres malalties.

Els polls adults poden viure fins a un mes al cap del seu hoste. Mentrestant, es reproduïxen: cada femella pon entre 100 i 300 ous, que s'anomenen **llémenes** i que s'adhereixen fortament a la base del cabell, incubant-se fins que es desclouen al cap de 7-10 dies. De qui té el cap ple de llémenes se'n diu **llemenós**.

Els polls es poden tractar amb substàncies **pediculicides** (que maten polls). Les llémenes estan protegides per una closca de quitina que impedeix que els productes aplicats les eliminin. Per això cal aplicar-los repetidament (al-

menys repetir l'aplicació als 7-10 dies, per eliminar els insectes adults). És oportú rentar els cabells amb xampús idonis i esbandir-los amb aigua amb vinagre. L'àcid acètic del vinagre ajuda a dissoldre la quitina de la llémena. Després cal pentinar els cabells amb la **llemenera**, que és una pinta de pues molt fines i ajuntades, per mirar d'arrossegar les llémenes. Algunes llemeneres tenen pues microacanalades, per augmentar-ne l'eficàcia.

Espero que en exposar-vos aquest tema no us hagi fet augmentar la **pediculofòbia** (temor exagerat a tenir polls). En tot cas aprofitaré per recordar-vos que en medicina també trobem altres processos amb la paraula *poll*, com l'**ull de poll** (callositat del peu). Però això ja és una altra història.

**Els polls adults poden viure fins a un mes al cap del seu hoste. Mentrestant, es reproduïxen...**

\* Dermatòleg. Autor del blog *Un dermatòleg en el museu*.

# Formantes griegos en el ámbito biosanitario: el caso de *topos*

Alejandro García-Aragón\*

En el número 48 de la revista *Panace@*, Dámaris Romero González, en su artículo titulado «El *topos* de Pericles y la caída del esclavo y el sueño como elemento definitorio», definía *topos* como «lugar al que un autor recurre para encontrar argumentos —lo que serviría para corroborar el mensaje dado por el autor—, pero con la capacidad de ser modificado en algunos de sus aspectos —lo que mostraría la originalidad del autor—» (ibíd.: 244). En este caso, el lugar al que el autor está a punto de recurrir para este entremés es el lugar en sí, pues *topos*, del griego (τόπος), no significa más que ‘lugar’, ‘sitio’, y, por extensión y en algunas ocasiones, ‘hueco’, ‘espacio’, ‘país’, ‘tierra’.

No sorprende que palabras griegas tan comunes como *τόπος* se reutilicen en otras lenguas con un significado distinto, más especializado, concreto o sutil, como en la definición de Romero González. Así, teniendo en cuenta que *topos* significa ‘lugar’, no es de extrañar que este sustantivo griego haya originado en español el famoso *tópico* o *lugar común* a partir del adjetivo *τοπικός*, /topikós/, que en griego significa, por lógica, ‘local’ o ‘de o del lugar’, p. ej.: *τοπικά προϊόντα*, ‘productos locales’; *τοπική ώρα*, ‘hora local’; *τοπικό επίρρημα*, ‘adverbio de lugar’. Es decir, en griego, los productos no serían locales, sino «productos tópicos», la hora local sería «la hora tópica» y los adverbios de lugar serían «adverbios tópicos».

Además de utilizarse en los campos de la geografía, la astronomía o la lingüística, el adjetivo *τοπικός* también se emplea en el de la medicina (p. ej.: *τοπική αναισθησία*, ‘anestesia local’; *για τοπική χρήση*, ‘de uso local’), así como el adverbio *τοπικά/τοπικώς*, ‘localmente’: p. ej., *το φάρμακο ενεργεί τοπικά*, «el medicamento actúa a nivel local».

La palabra *τόπος* es tan productiva en griego que cuenta con varias decenas de palabras derivadas en esa lengua. Sin embargo, prácticamente todas ellas, al contener los étimos *τοπο-* o *τοπ-*, están relacionadas directa o indirectamente con los lugares o los sitios. Son las relacionadas con *asediar*, *cacique*, *colocación*, *colocar*, *descolocar*, *disponer*, *disposición*, *in situ*, *invertir*, *local*, *localismo*, *localista*, *localizar*, *locativo*, *lugar*, *paisaje*, *paisajismo*, *paisajista*, *posición*, *puesto*, *señorío*, *sitiar*, *sitio*, etc., además de, cómo no, estas palabras en castellano y de origen claramente griego: *atopia*, *atópico*, *distopía*, *distópico*, *ectopia*, *ectópico*, *heterotopia*, *heterotópico*, *tópico*, *topografía*, *topografía*, *topográfico*, *topógrafo*, *topometría*, *topométrico*, *toponimia*, *toponímico*, *utopía*, *utópico*, etc.

Probablemente, *ectópico* sea una de las palabras de origen griego que contengan dicho étimo y que se utilicen con más frecuencia en el ámbito biosanitario hispanohablante. Según el *Diccionario de Términos Médicos* (DTME), de la Real Academia

Nacional de Medicina de España, *ectópico*, *-ca* tiene cuatro significados principales:

1. [ingl. *ectopic*] adj. De la ectopia o relacionado con ella.  
**SIN.:** distópico; desus.: atópico.
2. [ingl. *ectopic*] adj. Originado en un lugar, en un órgano o en un tejido que no son los normales.
3. [ingl. *ectopic*] adj. Aplicado a un enfermo: hospitalizado en un servicio distinto del que debería corresponderle por su enfermedad.
4. s.m. = **embarazo ectópico**.  
**SIN.:** heterotópico.

La traductora de inglés más experimentada ya se habrá dado cuenta del error del inglés de la acepción número 3 del DTME, y es que, cuando un paciente está en una planta que no le corresponde, en inglés no se emplea *ectopic* (que tendría el significado del resto de acepciones), sino que se emplearía *outlying* o *outlier* (*patient*).

Resulta curioso que en el DTME esté completamente fuera de lugar una palabra cuya etimología significa, precisamente, ‘fuera de lugar’: «*ek* gr. ‘de dentro hacia fuera’ + *top(o)-* gr. ‘lugar’ + *-iā* gr.» (DTME, s. v. *ectopia*). Podríamos decir que esto hace de *ectopic* un término manifiestamente ectópico<sup>1</sup>.

También resulta curioso que, precisamente, la palabra *tópico*, a pesar de ser de origen griego, en griego no se diga *τοπικό*, sino *κοινός τόπος*, *κοινοτοπία*, *κλισέ* (‘lugar común’, ‘cliché’), y que el inglés *topic*, a pesar de tener el mismo origen griego, en griego tampoco se diga *τοπικό*, sino *θέμα*, ‘tema’.

Como vemos, a pesar de ser un tema muy tópico, parece que los términos traidores o falsos amigos convierten en distopías la traducción y la término-lexicografía del ámbito biosanitario, pues hacen que coloquemos muchos términos ectópicamente, *εκτός τόπου*, es decir, fuera de lugar, fuera del *topos* que les correspondería.

## Notas

1. Este error del inglés en la acepción número 3 del DTME se puso en conocimiento de la Real Academia Nacional de Medicina de España el 25 de abril de 2019. La institución respondió al día siguiente agradeciendo la aportación. No obstante, en la fecha de redacción del presente entremés, dicho error aún persiste: <<http://dtme.ranm.es>>, s. v. *ectópico* [consulta: 18.11.2020].

\* Doctor internacional en Traducción e Interpretación, traductor autónomo y término-lexicógrafo, Fuengirola, Málaga (España). Dirección para correspondencia: [alejandrogaragon@gmail.com](mailto:alejandrogaragon@gmail.com).

# Nuestra ilustradora: oda a los cuasicristales de Inmaculada Rodríguez-Cunill

María Luisa Rodríguez Muñoz\*

Leí que los cuasicristales naturales proceden de rocas oscuras de los cinturones de asteroides que cayeron a la Tierra de forma precipitada, con el impacto de un meteorito, para nacer (Tomé López, 2016). El patrón de su estructura atómica enamora a los científicos porque nunca se repite a sí mismo. Mientras que los cristales poseen ejes de simetría de orden 2, 3, 4 y 6, los cuasicristales pueden presentar el 5, lo que incumple las normas de la cristalografía y los coloca a caballo entre el cristal y la materia amorfa: no son ni lo uno ni lo otro, son otra cosa, y eso otro extraordinario crispera y enamora a partes iguales.

Paradójicamente, este aparente desorden compositivo de patrones mágicos que la propia naturaleza produce fue comparado con la decoración sesuda de motivos geométricos de la Alhambra por el padre de los cuasicristales, Daniel Schechtan, quien declaró que la razón de sus desvelos de laboratorio eran como «esos mosaicos fascinantes del mundo árabe reproducidos a nivel de átomos, que nunca se repetían» (*El Cultural*, 2011). Investigadores de la Universidad de Harvard y Princeton coincidieron con él al catalogar la composición de los mosaicos árabes como «geometría cuasicristalina decagonal avanzada»



\* Traductora-intérprete jurada y profesora de Traducción e Interpretación, Universidad de Córdoba (España). Dirección para correspondencia: [mlrodmun@gmail.com](mailto:mlrodmun@gmail.com).

(Macía Barber, 2011) que diseñaban los matemáticos de otras épocas. Se cree que utilizaban compás y regla para elaborar los patrones (*girihi*) cada vez más sofisticados de los azulejos en el teselado. Cada elemento era reproducible por separado, pero, al aumentar su tamaño, se producían distorsiones.

Reconozco en estos misterios de la naturaleza y de la ciencia grandes parecidos con la obra *Invisibilización*, de Inmaculada Rodríguez, que ilustra este número de *Panace@*. Como los cuasicristales naturales, después de un choque extremadamente potente, su instalación muestra las cicatrices doradas de la tierra quemada que aún sigue fértil después del impacto. Se retuerce de dolor naranja humeante. El mantillo se ha fundido en el núcleo y la superficie parece futurista, no es sólida; recuerda más bien a un cielo donde flotaban erizos de mar que murieron deshidratados en otra vida.

Sus mosaicos de blísteres regios tienen algo de hipnótico, de cenefa repetitiva. Uno recorre su desierto dando saltos con los dedos, de pastilla en pastilla, sabiendo que no puede volver atrás porque por ahí ya ha pasado, se perdió la almohadilla, se abombó al sacar el comprimido y el agua amenaza con cortar mientras tragamos.

La artista nos demuestra que el dolor genera reacciones que hacen que la tierra ya no vuelva a ser tierra. A veces no es diseño de Alá, sino de algunos hombres que no entendieron las geometrías complejas y nos pusieron a ingerir pastillas para volvernos cristales de ecuaciones ramplonas. Se suele decir que, de los incomprendidos, solo quedan ojos, adelgazan muy rápido para no ocupar espacio estándar. Por eso, el único acto de rebeldía que les queda es pegar blísteres en lenguaje braille y en grafía árabe de estaño.

No obstante, como los mosaicos de algoritmos irrepetibles, los «otros» existen, y algún día un científico logrará descifrar sus diarios de fracturas, fondos marinos y soles grapados, y un poeta les pondrá nombre. Entonces dejarán de vivir en el limbo de las patologías mentales, de engullir cristales rosas y azules y serán aplaudidos en la ceremonia de entrega de premios de la Academia Sueca.

En los tiempos que corren, solo espero que nuestra incompreensión de los que queremos invisibilizar deje de provocar tanto espanto. Se nos está quedando un mundo *demasiado feliz*, de colisiones y heridas programadas, sin reacciones químicas ni relieves. Me causa escalofríos ver la naturalidad con la que hacemos a los infantes cuasicristalinos pegar pastillas rojas sobre un corazón de cartulina por el día del padre para mostrar amor normal y que nadie lllore. Y todo por no querer cuestionar nuestro aburrido sistema de sordos y gritos.

Contra esta cerrazón, Inmaculada nos cede sus piedras de Rosetta a modo de medicina milenaria para combatir el terraplanismo; solo falta el valor para transcribirlas y, sobre todo, digerir lo que hay detrás de la roca oscura que orbitaba ligera hasta detonar en nuestras páginas. Ya saben, con un poco de agua, la perla no se queda atorada en la garganta y es efectiva. Me cuenta la autora que todo el mundo ha sobrevivido a los efectos secundarios y que la tolerancia aumenta a medida que se administra.

## Referencias bibliográficas

- Tomé López, C. (2016): «Choques de asteroides, arte islámico y cuasicristales», *Cuadernos de Cultura Científica*. <<https://culturacientifica.com/2016/06/15/asteroides-arte-islamico-cuasicristales/>> [consulta: 28.XI.2019].
- Macía Barber, E. (2011): «Simetrías perfectas y bellezas prohibidas», *SINC*. <<https://www.agenciasinc.es/Reportajes/Simetrías-prohibidas-y-la-belleza-perfecta>> [consulta: 28.XI.2019].
- El Cultural* (2011): «Nobel de Química para los cuasicristales». <<https://elcultural.com/Nobel-de-Química-para-los-cuasicristales>> [consulta: 28.XI.2019].

## Nota biográfica

Inmaculada Rodríguez-Cunill se mueve lejos de los circuitos del mercado artístico y se imbuje de las oportunidades comunicativas del arte realizado por seres anónimos. Nacida en Cádiz, su *artivismo* le ha llevado a participar internacionalmente en proyectos vinculados con la ciudadanía, alejándose del uso comercial del arte. Asimismo, su carrera creativa no solo comprende la pintura, sino también la videoocreación, las instalaciones, la literatura, el diseño gráfico y el canto.

Doctora en Bellas Artes y Comunicación por la Universidad de Sevilla, Inmaculada crea con cualquier herramienta que se le presente, por muy modesta que sea, con aspiraciones transformadoras de la realidad. Como botón de muestra, en este número de *Panace@* se muestra su obra *Invisibilización*, una fonoinstalación interactiva desarrollada a partir de los blísteres de las pastillas que ingirió de 2006 a 2016. A partir de esa experiencia, continuó trabajando con blísteres que la gente, una vez que había visto esa desgarradora pieza, le regalaba. Con *Invisibilización*, Inmaculada Rodríguez-Cunill plasmó en obra plástica la conjugación de distintas actividades artísticas para la transformación social, ámbito que llevaba desarrollando en su blog [machacadas.blogspot.com](http://machacadas.blogspot.com), donde se presentaba bajo el pseudónimo de «Inma la Inmunda». Bajo un aspecto brillante, atrayente y seductor para la espectadora o el espectador, y como una planta carnívora, su obra aglutinaba significados terribles que muestran la violencia, grupal e individual, que produce el sistema.

Antes de la fase del pseudónimo, la autora participó en numerosas exposiciones colectivas y en actividades internacionales que reforzaban la importancia del arte para la transformación social. Los hitos más reseñables de su trayectoria son los siguientes:

En 1996 y 1997, perteneció al legendario colectivo Cinexín, que luego daría lugar a profesionales del audiovisual a escala internacional. En esos años, consiguió el Premio Canal Plus en el Certamen Internacional Cinema Jove de Valencia, con su cortometraje *Pipipipiripi o el Teorema de la Felicidad*, y el Primer Premio de Videoinstalaciones de Creación Joven de Sevilla.

En 2006, su estudio de actividades artísticas realizadas comunitariamente como medio de supervivencia fue el objetivo



FIGURA 1. La artista, en la instalación *Felicidad en el Inmózulo*

del ingente trabajo de análisis que subyace a su estancia en el Laboratorio de Comunicación Compleja del Centro Interdisciplinar en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. El título de su trabajo aquí ya indicaba sus inquietudes: *Identidades complejas y formas de autoría artística en el nuevo paradigma: de la pintura en la retórica de las Bellas Artes a los colectivos emergentes tecnológicos*.

En 2007, su proyecto expositivo *Felicidad en el Inmózulo* resultó ser el primer seleccionado en la convocatoria pública de la sala Kstelar 22, dependiente de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Esta muestra, basada en la preocupación por la especulación inmobiliaria, creaba espacios efímeros a partir de la patente de un módulo («el Inmódulo») construido con folletos inmobiliarios, manipulados y doblados tanto por la autora como por estudiantes y *trabajador@s*. Uno de los residuos de las actividades propiciadas por *Felicidad en el Inmózulo* fue, en 2013, la *Columna 3, souvenir para desahuciados*, que recibió el Primer Premio Recapacicla, y sobre la que se realizó un reportaje en *Espacio Protegido*, programa medioambiental de Canal Sur.

Los aspectos sociales se encuentran en otros trabajos de cooperación con actividades artísticas y audiovisuales, como el proyecto *Sevilla-Palestina* (2007), que fue el punto de partida para un documental en el programa *Tesis*, de Canal Sur, o su pertenencia a la Comisión Internacional de Comunicadores y Observadores de Derechos Humanos en las elecciones de Oaxaca (2010). Su colaboración con entidades de los Territorios Ocupados de Palestina, tanto en Gaza como en Cisjordania, le permitió un aprendizaje que trasciende lo puramente artístico, con contactos con universidades como las de Birzeit, Ramala, Nablus, An-Najah, la Asociación Internacional de Artistas Plásticos de Ramala, la International Academy of Palestinian Art, la Palestinian Association of Contemporary Art o el Gaza Mental Health Programme. Asimismo, su actuación como observadora audiovisual en la difícil situación de violencia en Oaxaca en 2010 le permitiría la grabación de un valioso banco de imágenes relativas al poder y a la democracia.

En el Año Europeo del Diálogo Intercultural (2008) y bajo el auspicio de la Fundación Siqueiros, realizó diversas pinturas murales en Cerdeña para el Centro Internazionale di Scambi e di Confronti y el Paese Museo, una institución que ha colaborado con la Bienal de Venecia y la Kunsthochschule für Medien de Colonia. Sus actividades artísticas se incluyeron en el «Workshop Internazionale di Arte Urbana».

En 2008, realizó una instalación de grandes dimensiones en el *hall* del Centro Cultural de La Villa de San José de la Rinconada, con el nombre de *Basílica de Nuestra Señora de la Metamorfosis i de tots els canvis*.

En 2011, su performance *Presentación oficial del Ejército Revolucionario de Agentes Inspiradoras* equipaba a participantes y colaboradoras con aspiradoras para limpiar de malas energías el planeta, dentro de las Jornadas Internacionales de Arte de Acción organizadas por la Galería Weber-Lutgen, en Sevilla, donde también colaboraba con Marina Molano en el evento *Ahora me quiero yo*.

En 2012, diseñó el libro *El traje del emperador: 13 propuestas para desnudar el poder*. A cada uno de los capítulos dedicó una ilustración especial que puede verse en el blog *Machacadas* (<http://machacadas.blogspot.com/2012/12/ilustraciones-del-libro-el-traje-del.html>).

Su estancia en Nueva York en 2014 le permitió conocer una visión paralela a la cultura oficial de las artes plásticas. El Museo de Brooklyn, en especial la Elizabeth Sackler Foundation, representa la cultura de las minorías (sobre todo, feminista y racial) frente a la cultura oficial del arte en el Museum of Modern Art (MOMA), y, a partir del contacto con estas instituciones, se pueden comprender los pasos venideros en la actividad para la visibilización de mujeres y minorías en el ámbito artístico.

A lo largo de los últimos diez años, ha elaborado materiales artísticos de uso *on line* para la Universidad de Alcalá de Henares, y ha impartido docencia en el ámbito artístico y audiovisual en las universidades de Salamanca, Málaga y Sevilla, donde dirigió GIACEC, Grupo de Investigación en Artes Colectivas y Espacios Culturales. En estos años, ha realizado una ingente producción cartelística relacionada con el *artivismo*. También se ha centrado en la recuperación del papel artístico de mujeres ante su invisibilización en la tradicional historia del arte, por lo que, desde 2017, ha comisariado varios proyectos en colaboración, como la exposición *Invisibilizadas, El trabajo y la mujer o Maculadas sin remedio*.

Actualmente, Inmaculada Rodríguez-Cunill está centrada en el estudio del acoso sistémico. Su obra *La Manada City* va evidenciando un trabajo enciclopédico sobre una imaginaria ciudad de la violencia. Con el subtítulo *Commemorative Map of the Last Four Centuries of Patriarchy* describe un mapa emocional, un *work in progress* cuya violencia parece no tener fin, como el mundo en el que vivimos.