

EL LIBRO DE AMOR DE MUJERES O LIBRO DEL RÉGIMEN
DE LAS MUJERES. UN COMPENDIO DE SABERES FEMENINOS
ESCRITO EN HEBREO

The Book of Women's Love or Book of Women's Regime.
A Hebrew Compendium of Feminine Knowledge

CARMEN CABALLERO NAVAS
Wellcome Trust Center for the History of Medicine. Londres

BIBLID [0544-408X. (1999) 48; pp. 77-93]

Resumen: Este artículo aborda el estudio del *Libro de amor de mujeres*, obra sobre la que versó mi tesis doctoral y cuya publicación estoy preparando en estos momentos. El *Libro de amor de mujeres* es un compendio que contiene saberes sobre magia, sexualidad, cosmética, ginecología y obstetricia, conservado en una única copia manuscrita del siglo XV, proveniente de la zona catalano-provenzal. En este artículo se analizan brevemente las cuestiones relativas a su composición, sus características lingüísticas y los diversos temas que conforman su contenido, así como la relación de las mujeres con estos saberes y prácticas.

Abstract: This article is a study of *The Book of women's love*, the text that was the subject of my Ph. dissertation, and which in this moment I am preparing for publication. The *Book of women's love* is a Hebrew compendium of knowledge about magic, sexuality, cosmetics, gynaecology and obstetrics, of which there is only one extant XVth Century copy from Catalonia-Provence. This article analyses briefly questions related to its composition, linguistic characteristics and contents, and the relationship between women and these knowledge and practices.

Palabras clave: Medicina Hebrea. Mujeres. Magia. Sexualidad. Cosmética. Ginecología. Obstetricia.

Key Words: Jewish Medicine. Women. Magic. Sexuality. Cosmetics. Gynaecology. Obstetrics.

El *Libro de amor de mujeres* (ספר אהבת נשים) o *Libro del régimen de las mujeres* (ספר הנהגת נשים), del que se conserva una única copia manuscrita de fines del siglo XV, es una compilación escrita en hebreo en la que se recogén diversos saberes relacionados con la magia y con el cuidado y la atención a la salud y la belleza del cuerpo, especialmente el femenino.

El libro tiene un carácter eminentemente práctico y, al igual que otras compilaciones bajomedievales –sean de tradición latina o hebrea–, está compuesto en forma de recetario sin apenas aporte teórico. En él se pueden distinguir tres secciones –cada una de ellas introducida por el compilador en primera persona– dedicadas, respectivamente, a magia, a sexualidad y a cosmética-ginecología-obstetricia.

La única copia que nos ha llegado de esta compilación se conserva en un manuscrito que forma parte de un códice que se halla en la Biblioteca Mediceo-Laurenziana (Ms. F. Pluteo 44.22/7. Fols. 94r-94v; 66r-80v; 54r-58r). El códice lleva por título *Libro de cábala práctica* (ספר קבלה (במעשית) y contiene varias obras breves relacionadas con la cábala, la medicina y la filosofía natural (Bisconio, 1757: 426). Según se desprende del estudio codicológico y paleográfico –tipo de letra, papel, formato, etc.–, su composición data de finales del siglo XV y, posiblemente, procede de la zona catalano-provenzal.

Puesto que tanto el texto del compendio como el manuscrito en que nos ha llegado carecen de atribución explícita de autoría, no me ha sido posible establecer la identidad de la persona que lo compiló. Por tanto, y mientras no obtengamos nuevos datos que puedan aportar más luz sobre este punto, se ha de considerar que el *Libro de amor de mujeres* es una obra anónima, de cuyo compilador sólo conocemos su sexo, ya que al referirse así mismo en primera persona marca su género con un nombre verbal en masculino, «yo, el que escribe» (אני הכותב).

Sin embargo, el análisis lingüístico de este texto ofrece algunas pistas sobre su formación y su procedencia geográfica, ya que revela un conocimiento impreciso de la gramática hebrea clásica y la influencia de una lengua romance –en la morfología y en la sintaxis, aunque especialmente en el léxico–, probablemente el catalán o el occitano.

Con respecto al lugar de composición, algunos indicios internos de la obra, junto con el análisis del contexto más probable para la producción de un texto de ese tipo y de las fuentes de la compilación, parecen indicar que el marco geográfico en que se compuso pudiera encontrarse en los territorios del Noroeste de la Península Ibérica –concretamente Cataluña–, y/o Provenza. En cuanto a la fecha de composición, al no disponer de datos

concluyentes, sólo puedo proponer una fecha *a quo*, que establezco hacia la segunda mitad XIII. Ambas hipótesis están basadas en ciertos indicios internos y externos relevantes, que van a ser analizados brevemente en este artículo.

CARACTERÍSTICAS LINGÜÍSTICAS Y LEXICOGRAFICAS DE LA OBRA:

El *Libro de amor de mujeres* se nos presenta, desde el punto de vista lingüístico, como una obra sumamente interesante y, creo, representativa de la época y el género en que fue compuesta.

La característica lingüística más llamativa del libro es la incorrección con que se ha usado la gramática hebrea clásica. La lengua en que está escrito se caracteriza por la inconsistencia en el uso de los géneros y los números gramaticales, así como por las confusiones en las personas verbales, siendo relativamente frecuente la discordancia entre sujetos y verbos. Este fenómeno se debe, en parte, al estado de uso de la lengua hebrea a fines de la Edad Media, pero también, al conocimiento imperfecto de la gramática hebrea por parte del compilador, y a la influencia que recibe de las lenguas romances.

Entre finales del siglo XII y el siglo XV se escribieron en hebreo gran número de tratados científicos y médicos, de los que una parte considerable eran traducciones de obras escritas en árabe (originales o traducciones del griego) y en latín. La *Lengua Santa* va a ser usada en asuntos profanos y tendrá que adaptarse a esta nueva situación, gracias a lo que se la va a dotar de nuevos recursos léxicos y lingüísticos que palien sus carencias. Por ejemplo, se crean neologismos tomando palabras o raíces ya existentes en hebreo clásico dotándolas de nuevos significados, se recurre a los calcos semánticos o, simplemente, se transliteran voces de otras lenguas. También se amplían las formas gramaticales (Sáenz Badillos, 1988: 201-258; Ferre, 1991, 1996, 2000; Teicher, 1956).

El influjo del latín y de las lenguas vernáculas –árabe y lenguas romances– se deja sentir, fundamentalmente en el léxico, aunque también en la sintaxis. En este esfuerzo por adecuar el hebreo a las nuevas necesidades derivadas de los campos del saber sobre los que se escribe, se descuida el estilo y se cometen irregularidades gramaticales, haciendo prevalecer el criterio de utilidad *תועלת* –lo importante es hacer los textos comprensibles

a las y los usuarios— sobre el de pureza lingüística o צְרוּחַת לְשׁוֹן (Morag, 1995).

El *Libro de amor de mujeres* no es una excepción en el manejo incorrecto de la gramática hebrea. Más bien al contrario, los usos gramaticales, la sintaxis y el léxico, son casi paradigmáticos del estilo lingüístico poco ortodoxo que he documentado en otros tratados cuyas ediciones he podido consultar. El manuscrito está plagado de irregularidades gramaticales y sintácticas desde el punto de vista de la gramática hebrea. Estas características hacen del manuscrito una prueba documental del estado de uso de la lengua hebrea a fines de la Edad Media para este tipo de textos.

Con respecto a la gramática, se pueden observar algunos fenómenos lingüísticos entre los que destacan especialmente los usos arameizantes por influencia del hebreo rabínico: la discordancia de género y número entre sustantivo y adjetivo, y entre los sufijos pronominales y su antecedente; y la discordancia de género, número y persona verbal entre sujeto y verbo.

La discordancia en el género de sustantivos, adjetivos y sufijos pronominales obedece a varios factores como la influencia del género que tienen los sustantivos en la lengua romance del escriba (עֲכָבִישׁ חִיָּה, fol. 66r; מֵיִם אַחֲרוֹת טוֹבוֹת, fol. 70v); el equívoco producido por los morfemas de género contrario que toman algunos sustantivos hebreos a la hora de hacer el plural (שְׁבוּעוֹת שְׁלִימוֹת, fol. 94v), y la tendencia al uso del masculino supuestamente genérico. Esta tendencia, que confunde el género gramatical y el sexo de las personas, y que pretende representar mediante el género gramatical masculino al sexo femenino, invisibiliza a las mujeres en el texto y difumina sus huellas en la historia de la producción, transmisión y gestión de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza de sus propios cuerpos (Nombra, 1995; Violi, 1991: 11-16). Resulta, cuando menos, paradójico, el continuo empleo del género gramatical masculino en un recetario dedicado mayoritariamente al cuidado del cuerpo femenino, y del que existen indicios de estar destinado a mujeres.

La discordancia en el género, número y persona de los verbos, y de éstos con respecto al sujeto se produce, además de por algunos de los factores citados con respecto a los nombres, por causa de la confusión entre la

segunda persona del masculino singular y la tercera del femenino singular de la conjugación preformativa.

En resumen, la supuesta imperfección detectada en el uso que se hace en la compilación de la gramática hebrea puede deberse a diversos factores derivados del propio estado de la lengua, de una visión androcéntrica del mundo e, incluso, de las propias limitaciones del compilador en el conocimiento de la gramática hebrea.

La ortografía del manuscrito es bastante heterogénea debido, principalmente, a la gran cantidad de voces transliteradas de otras lenguas. La heterogeneidad que presentan las grafías –cuya consecuencia directa se observa en el gran número de variantes de un mismo término–, se debe a varios factores entre los que destaca, por la gran incidencia que tiene en el manuscrito, la dificultad de transliteración de los fonemas de esas otras lenguas en signos gráficos hebreos, es decir, la dificultad de adaptar las letras del alfabeto a los fonemas que se tratan de reproducir. Ello se debe, en parte, a la ambigüedad del valor fonético de algunas letras hebreas y a la confusión que se produce por la similitud de algunos sonidos de letras latinas y hebreas.

Desde mi punto de vista la heterogeneidad que presentan las grafías de las voces transliteradas de otras lenguas son, de un lado, el reflejo del uso de estos términos en las lenguas vernáculas, en las que también se encuentran diversas variantes de muchos de ellos; y, de otro, de la evolución fonética del hebreo en contacto con las lenguas vernáculas del entorno.

Precisamente, este gran número de variantes, junto con el cotejo de algunos glosarios en lengua vernácula (Sáenz Badillos, 1987; Magdalena Nom de Déu, 1993), me sugieren la posibilidad de que las transliteraciones se basen en sonidos, en la pronunciación viva de la lengua hablada en el entorno.

La pronunciación de muchos de los términos aljamiados que aparecen en el tratado los acerca considerablemente a las grafías documentadas de dichas voces en las lenguas romances. El propio manuscrito aporta ciertos indicios que prueban la influencia de la lengua romance hablada sobre el texto escrito en hebreo. Con frecuencia cuando se añade un sinónimo a un vocablo determinado el compilador –o quien ha copiado el manuscrito–, antepone las locuciones: «que llaman...», «llamada/o...», e incluso, en una ocasión escribe

expresamente «en lengua extranjera *corneja*, que oí que es un cuervo pequeño».

Además, de entre las realizaciones gráficas de las voces aljamiadas que contiene el *Libro de amor de mujeres*, destaco el uso del *yod* y la sibilante *šim* como morfemas de femenino plural, que he interpretado como la terminación catalana –es– para dichos género y número gramaticales (ויארליש, violes; רוזיש, roses); y el uso de *nun-yod*, para representar el sonido ñ castellano, o más concretamente, el –ny– del catalán (pinyon, פיניון).

Por lo que respecta al léxico, el texto recoge un gran número de voces no hebreas, aljamiadas de otras lenguas, y de voces hebreas cuyo contenido semántico ha sido adaptado a las necesidades del texto. Con anterioridad he señalado que la necesidad de adecuar el hebreo a las nuevas demandas culturales obligó a dotarlo de recursos léxicos que paliaran sus carencias: se crearon neologismos a partir de palabras o raíces existentes en hebreo clásico proporcionándoles nuevos significados, se recurrió al préstamo semántico y se transliteraron voces de otras lenguas (Ferre, 1996).

Pues bien, la compilación contiene una serie de términos documentados en hebreo bíblico y/o rabínico, que han adecuado su contenido semántico con el fin de significar una realidad para la que el hebreo no tenía nombre. Estos nuevos significados no han surgido de la nada, evidentemente, sino que son producto de unos procesos de transformación a partir del campo semántico al que pertenecen, y surgen como consecuencia bien del intento de matizar y precisar el contenido para significar una realidad nueva, bien mediante la metonimia basada en la transferencia semántica. En este sentido, desde mi punto de vista, palabras como מרקחת y פתילה, por ejemplo, han matizado su significado original para significar, respectivamente, “electuario” y “pesario”.

También se distingue en la compilación el uso de calcos semánticos sobre los que es realmente difícil discernir a partir de qué lengua se han producido y cuándo, puesto que la lengua de las obras científicas, en general, tiene un gran sustrato de los originales griegos, las traducciones y obras originales escritas en árabe y de las escritas en latín.

De cualquier forma, el recurso más empleado para suplir la carencia terminológica del hebreo es la transliteración de voces procedentes de otras lenguas. Ahora bien, he documentado en el texto voces transliteradas para las que el hebreo sí posee un vocablo (יָבֹן, jabón; רֵזִין, resina). Este hecho sólo puede ser explicado, fundamentalmente, por dos motivos: o por insuficiente conocimiento de léxico hebreo por parte de quien escribe, o por una innegable influencia de la lengua vernácula del entorno, o por ambos.

Entre los términos aljamiados se encuentran, principalmente, voces relativas a productos medicinales y procedimientos terapéuticos, unidades de medida (la mayoría de origen griego y latino) y, en alguna ocasión, órganos y partes del cuerpo. Pero, también, voces de uso común tomadas directamente de la lengua hablada. A veces se alterna el uso del término hebreo con el de la voz aljamiada, quizá porque, a pesar de conocer el término hebreo, el compilador (o quizá las y los posibles usuarios) está tan familiarizado con la voz romance, que le resultara normal y más fácil usarla. Incluso, en algún caso, el vocablo hebreo lleva un adjetivo transliterado de otra lengua (פֶּרַח רוֹמָנִי, flor de romero/*romani*).

No pocas de las transliteraciones provienen de términos de origen griego y/o latino ya romanceados. Este hecho parece reflejarse en la pronunciación que revela la lectura de muchos de ellos, muy cercana a las formas atestiguadas en lenguas romances en su etapa medieval e, incluso, a veces, actual. Asimismo, se observa que las terminaciones plurales toman con frecuencia una sibilante como desinencia de número, sibilante que no siempre aparece en el plural de las declinaciones latinas.

Sin embargo, a la pregunta de qué lengua romance se esconde detrás de las transcripciones y ejerce su influencia en la gramática del libro, no puedo responder con absoluta certeza, aunque sí puedo plantear una hipótesis.

El grado de homogeneización lingüística que se puede observar en distintos tratados (al menos en los que he podido consultar) compuestos o traducidos al hebreo en distintas zonas de los territorios cristianos de la península Ibérica, ha dificultado la identificación de la lengua romance que ha influido en esta obra.

Por otro lado, cuando se intenta adscribir a una determinada lengua románica el origen de un vocablo aljamiado, se descubre que esa grafía o

pronunciación es común o está atestiguada en varias de esas lenguas. La explicación de esta similitud atestiguada en las voces técnicas de las lenguas románicas es que la mayoría de los términos científicos, técnicos y farmacológicos han llegado a estas lenguas en gran medida a través del latín –que los tomó del griego–, y muchos de ellos son cultismos adquiridos gracias a las traducciones de obras científicas y, por ello, casi sin evolución que cree grandes diferencias.

Con todo, creo haber identificado en el texto –gracias a los diccionarios y al cotejo con algunos glosarios editados y publicados (Saénz-Badillos, 1987; Magdalena Nom de Déu, 1993, Herrera, 1996; Alcover-Moll, 1980)– una serie de términos aljamiados que he documentado exclusivamente como catalanes y/u occitanos (אשקוררל, אנישנץ, אשקורמא מארינא, ארל, etc., respectivamente, *all*, *escuma marina*, *encens*, *escuro*).

Desde mi punto de vista, el estudio filológico establece la posibilidad razonable de que la lengua romance hablada en el entorno de composición de la compilación fuera el catalán y/o provenzal. Otros indicios que nos proporciona la propia obra sustentan la hipótesis de que el compilador estaba familiarizado con entorno cultural del Noroeste de la Península Ibérica. El texto de la compilación –que dedica una parte considerable a la magia– utiliza algunas voces hebreas que se corresponden a la terminología empleada en la cábala, incluidos el nombre de tres *sefirot* (בינה, חכמה, ודעת) y algunos epítetos con los propios cabalistas de los círculos de Provenza y Gerona se refieren a sí mismos (הירודעים “los que saben”; Scholem, 1994: 15; Feliu, 1986: 26). Además, este supuesto se vería apoyado por la verosímil posibilidad de que el sabio citado bajo el nombre de R. Nahman, sea Mošeh ben Nahman, Nahmánides (1194-c.1270), miembro más ilustre de la escuela de Gerona; y, también, que “Roses” –a cuyos sabios se atribuye una fórmula de magia amorosa que viene acompañada de términos cabalísticos– se refiera a la ciudad catalana llamada Roses, situada en la Costa de Gerona. En otra fórmula mágica se cita la ciudad “Rodes”, sin duda la isla griega Rodas, con la que la Corona de Aragón y Cataluña mantuvieron relaciones comerciales y culturales durante los siglos XIII al XV (Lalinde Abadía, 1975). Estos mismos indicios que acercan la composición de la obra a una zona geográfica determinada, van perfilando también un límite *a quo*

para la fecha de compilación ya que, si aceptamos como válidos estos supuestos, habremos de estimar que no pudo haber sido escrita con anterioridad al siglo XIII.

EL CONTENIDO DEL LIBRO: SABERES Y PRÁCTICAS FEMENINAS:

El *Libro de amor de mujeres* –como he indicado al principio del artículo– consta de tres secciones. Estas secciones no van introducidas mediante divisiones físicas, ni indicadas mediante numeración, cambio de escritura u otros medios, sino que es, exclusivamente, la intervención del compilador en primera persona, que presenta en breves palabras cada una de ellas, la que las introduce.

La primera sección está dedicada a la magia –especialmente amorosa–, aunque muchas de las medidas terapéuticas propuestas en otras secciones de la obra incluyen prácticas relacionadas con la magia. El estudio realizado a los contenidos de carácter mágico de la compilación revela que se trata, en su mayoría, de prácticas –ligaduras, amuletos, etc.– muy extendidas durante toda la Edad Media entre las distintas culturas que coexistieron en Occidente (Kieckhefer, 1992: 92 y 276; Ladurie, 1978: 32). Algunas de estas prácticas han sido documentadas en épocas muy antiguas –a veces en culturas muy diversas entre sí–, y otras han llegado con pocas variaciones hasta nuestros días, como muestran algunos estudios de corte histórico y antropológico (Riddle, 1992: 16, 58 y 87; Buckley-Gottlieb, 1988: 35). Una lectura atenta de estas fuentes y del propio texto del *Libro de amor de mujeres* demuestra que las fórmulas, los métodos y los procedimientos no son sustancialmente distintos. En ellos se descubre un substrato común, aunque esta compilación contiene, además, algunos elementos que judaizan su contenido. Por ejemplo, las referencias a la cábala práctica y el uso de la *guematria* y los nombres mágicos (Scholem, 1994: 106; Schrire, 1966: 260-264; Trachtenberg, 1970: 102).

Volviendo al substrato común, desde mi punto de vista, la sorprendente transmisión de prácticas mágicas a través del tiempo y entre culturas encuentra su explicación en la práctica viva que la convierte en una experiencia colectiva y la difunde de forma oral. Sólo posteriormente estas prácticas se han plasmado por escrito. La magia, según mi opinión, forma

parte de las prácticas de creación y recreación de la vida humana que algunas autoras llaman la obra de civilización (Bertrán et alii, 2000); una obra que ha sido sustentada históricamente por las mujeres, que han manipulado y transmitido los saberes y prácticas mágicas, haciéndolas formar parte de la experiencia colectiva femenina, del hacer de las mujeres. Y es la relación entre ellas, y entre ellas y los hombres, la que sustenta estas prácticas y saberes y la que ha hecho posible su transmisión (Caballero, 2000).

El *Libro de amor de mujeres* dedica también un apartado a sexualidad. La extremadamente breve segunda sección del libro consta de cinco recetas afrodisíacas de contenido similar al de las recetas de los tratados que se han llamado de andrología. En cierta forma, muestran alguna similitud con el contenido de algunas recetas del *De coitu* traducido por Constantino el Africano (Montero Cartelle, 1983). También muchas de las fórmulas de la primera sección del libro tienen contenido erótico, ya que son un intento de manipulación de la sexualidad y de intervención en la relación a través de la magia.

Aunque en las recetas de ambas secciones se puede apreciar una tendencia al modelo heterosexual, la primera sección incluye algunas fórmulas en las que, desde mi punto de vista, se contempla una relación homosexual masculina. La visión de la sexualidad que ofrece la segunda sección es marcadamente androcéntrica, como ocurre en los tratados de andrología. En general, en la primera sección se ofrece una visión un poco distinta y, aunque sólo contempla la posibilidad del modelo heterosexual para las mujeres, se expresa un reconocimiento a la excitación sexual femenina. Esta visión responde posiblemente, de un lado, a la influencia árabe (Jacquart-Thomasset, 1989: 120) y, de otro, a la propia tradición judía que legitima absolutamente la sexualidad dentro del matrimonio y se muestra, en general, permisiva con las prácticas encaminadas a incrementar el placer sexual (Biale, 1995: 121-146). La cábala, en su aceptación de la sexualidad placentera dentro del matrimonio, permitió que algunos pensadores reconocieran durante la Edad Media la existencia del semen femenino, para cuya emisión es condición imprescindible el placer de la mujer (Cadden, 1998: 117-165).

La tercera sección del compendio está dedicada a cosmética y ginecología. En ella se expresa la visión del compilador, que entiende el cuerpo femenino y su cuidado de forma global. De esta forma, en el texto no se distingue entre el adorno del cuerpo y la atención a las enfermedades y problemas que ocurren en los órganos genitales femeninos. El compilador ofrece una serie de recetas y medidas terapéuticas que sistematiza de pies a cabeza, pasando de forma gradual de una parte del cuerpo a otra, y de un ámbito a otro. El entender de forma global el cuerpo femenino y su cuidado tiene que ver con la diferencia que establece el patriarcado en la gestión del cuerpo en función de la diferencia sexual (Rivera, 1996: 42; Cadden, 1998: 169-188; Cabré, 1996: 181).

El adorno y la decoración del cuerpo, el conjunto de saberes que hoy denominamos cosmética, forman parte de la experiencia colectiva y se transmiten oralmente. Aunque las fuentes no ligan el adorno exclusivamente a las mujeres, sí lo relacionan esencialmente con ellas. Las similitudes atestiguadas en las recetas cosméticas de textos de muy diverso origen demuestran que existe un substrato común a todos ellos. Estos textos comparten también, por lo general, el carácter prescriptivo de su redacción. Sólo ocasionalmente se menciona la fuente de las recetas. A veces, se atribuye su autoría a autores y autoras anónimos, en ocasiones, colectivamente. También es usual autorizarlas a través de la experiencia empírica, siguiendo un criterio de efectividad (Cabré, 1996).

La literatura médica de tradición latina dedica un número abundante de obras a los problemas y enfermedades específicos de las mujeres (Green, 1990, 1996, 1997; Cadden, 1998). Las comunidades judías mostraron gran interés por este tipo de literatura, como se desprende del número tratados y partes de tratados que se están identificando en los últimos años, relacionados con este tema. Según Ron Barkai, la ginecología de Sorano de Éfeso, especialmente la traducción latina que realizó Muscio de su *Gynaikeia*, ejerció una gran influencia en la ginecología escrita en hebreo durante toda la Edad Media. Esta tradición no se vio desplazada por la corriente que proveniente de Salerno se difundió por todo el Occidente hacia el siglo XIII, a pesar de que la primera traducción conocida del *Liber Sinthomatibus mulierum* 3 –una de las tres versiones en que circuló de forma

independiente antes de formar parte del *Trotula ensemble*– fue al hebreo (Barkai, 1998: 55-64).

En el *Libro de amor de mujeres* se puede apreciar la influencia de esta corriente salernitana en el tratamiento que se da al cuerpo femenino y a sus enfermedades. El libro refleja una visión no misógina de la menstruación –a la que denomina flores–, no considerándola una sustancia dañina o causa de enfermedad. Por el contrario se limita a proponer tratamientos terapéuticos con el fin de solucionar problemas relacionados con la retención menstrual o su hemorragia. Desde mi punto de vista, esta visión no entra en contradicción con el contexto judío de producción y transmisión de la obra puesto que, aunque la Tradición judía considera, generalmente, de forma negativa la menstruación, eso no significa necesariamente que las mujeres judías la vivieran con rechazo. De hecho las leyes de *niddah* ponen, en cierta medida, en manos de las mujeres el control de sus cuerpos.

Un fragmento importante de esta sección, dedicado a las causas, consecuencias y tratamiento de las retenciones menstruales y, otro, dedicado a las hemorragias, tiene un paralelo en un fragmento de un texto catalán llamado *Trotula*, compuesto por un tal maestro Joan y conservado en un único manuscrito del siglo XIV. Este fragmento se corresponde, a su vez, con el contenido de tres manuscritos franceses datados en el siglo XV de un tratado llamado *Des aides de la maire et de ses medicines* (Cabré, 2000). La manifiesta relación entre estos textos y el *Libro de amor de mujeres* establece que todos ellos pudieron haber compartido una fuente común –que no tuvo que ser necesariamente escrita–, o que uno de ellos es la fuente de los otros. De cualquier forma, además de sustentar las propuestas sobre fecha y lugar de redacción expuestas con anterioridad, esta relación vincula nuestra obra con una tradición de literatura en lengua latina y vernácula sobre el cuidado de la salud femenina, de influencia salernitana, que circuló a partir del siglo XIII (Cabré, 2000).

Para terminar con los contenidos de la obra, me parece importante señalar que la compilación también recoge, en esta sección, dos referencias a la existencia del semen femenino. Ello implica el reconocimiento del derecho al placer sexual femenino, imprescindible para que se produzca la emisión de semen. Esta emisión es, a su vez, indispensable para la generación, a la

que contribuyen de igual manera el semen masculino y el semen femenino (Cadden, 1998: 117-165). Las recetas anticonceptivas y abortivas que contiene el texto son muestra de la capacidad de las mujeres de controlar su fertilidad, porque, como afirma John Riddle, antes de que estos saberes se pusieran por escrito, formaban parte del conjunto de saberes femeninos relacionados con la gestión de la vida (Riddle, 1992, 1997).

FUENTES:

Con respecto a las fuentes, teniendo en cuenta la brevedad del tratado, el número de autores citados y de fuentes utilizadas en la compilación de la obra es ciertamente amplio. Sin embargo, como ocurre con frecuencia en otras obras medievales, resulta extremadamente complicado identificar todas las fuentes, y decidir si éstas han sido cotejadas directa o indirectamente y/o si las citas son literales o libres. Siendo éste, además, un texto escrito en hebreo, que recoge fuentes de tradición greco-árabe y latina, no resulta difícil imaginar que algunas de las obras citadas hayan sufrido transformaciones derivadas de la traducción, o de una doble traducción, a la lengua de la que recogió el compilador la cita. Las fuentes aparecen, con frecuencia, citadas en el tratado de forma explícita –aunque, como ya he dicho, no todas las fuentes citadas han podido ser identificadas–. Entre las fuentes de origen greco-latino el texto cita explícitamente a Hipócrates, Platón, Aristóteles, Dioscórides, Alejandro (de Tralles) y Galeno; y entre las de origen árabe cita a al-Razi, al-Zaharawi y a Ibn Sina. Casi todos estos autores habían sido traducidos al hebreo hacia el siglo XIII (Ferre, 1984-85). La fuente hebrea más citada es el *Sefer Hanisyonot*, una obra médica del siglo XII atribuida a Abraham ibn Ezra, que es una adaptación y traducción de una obra de al-Haitam (siglo X. Leibowitz-Marcus, 1984). También he podido documentar ciertos fragmentos y recetas paralelos a los del *Libro de amor de mujeres* en otras fuentes que no aparecían citadas en el tratado. Por ejemplo, el tratado catalán llamado Trótula –junto con el francés *Des aides de la maire et de ses medicines*–, algunos fragmentos del *Sefer Hanisyonot*, y un par de recetas de la obra ginecológica *Magen ha-Roš*, atribuida a Šešet (Benveniste) –Barcelona, siglo XII (Barkai, 1998: 192-198). Estos paralelos identificados en otros tratados podrían ser una posible fuente del libro, o quizá fragmentos

con los que pudo compartir una fuente común anterior a ambos. En algunos casos, concretamente en las secciones dedicadas a magia y a cosmética, he descubierto grandes similitudes entre las recetas recogidas ahí y otras recogidas en otros tratados medievales, pero también en fuentes de épocas y culturas diversas y distantes entre sí. Esto, junto al recurso de atribuir recetas a una serie de “autoridades” de difícil identificación –los sabios griegos, los reyes de Ismael, las mujeres ismaelitas, los sabios de Rosas, ella, etc.– sugiere que, posiblemente, la fuente común a todas ellas sea la experiencia, la práctica viva. Una práctica, creo yo, fundamentalmente femenina, pues las mujeres se han encargado históricamente de la gestión del cuidado y la belleza de sus cuerpos.

CONCLUSIÓN:

A través del estudio de esta obra, he pretendido abordar determinados aspectos de la vida y de la experiencia histórica de las mujeres judías que vivieron en las comunidades del Occidente mediterráneo durante la Edad Media, y he buscado el origen y el sentido del saber que quedó plasmado en éste y en otros textos medievales.

A pesar de que la mayoría de los saberes recogidos en la compilación tienen, probablemente, un origen femenino o están destinados a mujeres y relacionados con el cuidado de sus cuerpos, la plasmación textual está masculinizada. Este hecho no es en absoluto infrecuente en las obras que contienen saberes femeninos (Green, 1996: 139; Cabré, 1996). Al igual que en este compendio, el autor o compilador de otros tratados es hombre y el texto está escrito mayoritariamente en género masculino. Este fenómeno ocurre, generalmente, en el paso de la tradición oral al texto escrito, en el que se borran las huellas de originalidad femenina. En este sentido, me parece de gran importancia demostrar –y espero haber contribuido a ello en alguna medida a través del estudio filológico– que la tendencia al uso del masculino supuestamente genérico tiene como resultado la invisibilización de las mujeres, lo que las elimina del proceso de transmisión, cancelando una parte importante de la experiencia histórica femenina. Por otro lado, el poco interés que tradicionalmente ha despertado este tipo de textos entre las y los

historiadores, que los han considerado como pertenecientes a un género menor, ha tenido el mismo resultado.

Por ello, considero que reconocer importancia a esta obra en el marco del corpus de literatura médica escrita en hebreo, contribuye, de un lado, a revalorizar una parte de la producción textual hebrea que nos ha llegado y que ha sido de alguna forma relegada; y, de otro, a restituir valor a saberes y prácticas que forman parte de la experiencia histórica femenina.

La importancia del *Libro de amor de mujeres* en el marco de la literatura médica escrita en hebreo viene definida, entre otras cosas, por la forma en que se ha presentado de forma global la diversidad temática y en la manera en que se han integrado saberes procedentes de las tradiciones orales, las tradiciones médicas greco-árabe y latina y la propia tradición hebrea.

La importancia de reconocer que las mujeres están en el origen de los saberes y prácticas recopiladas en el *Libro de amor de mujeres* estriba en que, no sólo nos descubre una parte de la experiencia histórica femenina –que es diferente a la de los hombres– permitiéndonos recuperar la memoria de lo que ellas han dejado en el mundo, sino que revaloriza y da sentido a prácticas femeninas actuales, da sentido a mi propia experiencia hoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcover, Antoni y Moll, Francesc, 1980, *Diccionari català-valencià-balear*, 10 vols. Palma de Mallorca.
- Barkai, Ron, 1998, *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*. Leiden-New York-Paris.
- Bertrán, Marta et alii, 2000, *De dos en dós. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid: horas y HORAS.
- Biale, Rachel, 1995, *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*. New York (1ª ed. 1984).
- Bisconio, Antonio, 1757, *Bibliothecae ebraicae graecae florentinae sive Bibliothecae Mediceo-Laurentianae*, II. Firenze.
- Caballero Navas, Carmen, 2000, “Magia: experiencia femenina y práctica de la relación”, en Marta Bertrán et alii, *De dos en dós. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid: horas y HORAS; págs., 33-54.
- Cabré i Pairet, Montserrat, 1996, *La cura del cos femení i la medicina medieval de tradició llatina. Els tractats “De ornatu”, “De decorationibus mulierum”*

- atribuïts a Arnau de Vilanova, "Tròtula" de mestre Joan, i "Flos del tresor de beutat" atribuït a Manuel Dieç de Calatayud.* Tesis doctoral microfichada (Universidad de Barcelona), núm. 2794. Barcelona.
- Cabré i Pairet, Montserrat, 2000, "From a Master to a Laywoman: a Femenine Manual of Self-help", *Dynamis* 20, págs. 371-393.
- Cadden, Joan, 1998, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages*. Cambridge (1ª ed. 1993).
- Feliu, Eduard (trad.), 1986, *Lletra santa concernent l'ajustament carnal de marit i muller. Atribuïda a mestre mossé de Girona*. Barcelona.
- Ferre, Lola, 1984-85, "Traducciones al hebreo de obras médicas en los siglos XIII y XIV", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXIII, Fasc. 2, págs. 61-74.
- Ferre, Lola, 1991, "La terminología médica en las versiones hebreas de textos latinos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 40/2, págs. 87-107.
- Ferre, Lola, 1996, "Hebrew Translations from Medical Treatises of Montpellier", *Koroth* (en prensa).
- Ferre, Lola, 2000, "Los judíos, transmisores y receptores de la sabiduría medieval", *Revista Espanola de Filosofia Medieval* 7, págs. 81-93.
- Gottlieb, Alma; Buckley, Thomas (eds.), 1988, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley-Los Angeles-London.
- Green, Monica, 1990, "Female Sexuality in the Medieval West", *Trends of History*, vol. 4, págs. 127-158.
- Green, Monica, 1996, "The Development of the Trotula", *Revue d'Historie des Textes*, 26, págs. 119-203.
- Green, Monica, 1997, "A Handlist of Latin and Vernacular Manuscripts of the So-called Trotula Texts. Part II: the Vernacular Translations and Latin Rewritings", *Scriptorium* LI, núm. 1, págs. 80-104.
- Grupo Nombra, 1995, *NOMBRA: La representación del femenino y el masculino en el lenguaje*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Herrera, Mª Teresa, 1996, *Diccionario español de textos médicos antiguos*. 2 vols., Madrid.
- Jacquart, Danielle y Thomasset, Claude, 1989, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Barcelona (ed. or. francesa, París 1985).
- Kieckhefer, Richard, 1992, *La magia en la Edad Media*. Barcelona, (ed. or. inglesa, 1989).
- Ladurie, Emmanuel Le Roy, 1978, *Montaillou. Cathars and catholics in a french village, 1294-1324*. London, (ed. or. francesa, Montaillou: village occitan de 1294 à 1324. París, 1975).
- Lalinde Abadía, Jesús, 1975, *La Corona de Aragón en el Mediterráneo medieval (1229-1479)*. Zaragoza.

- Leibowizt, J.O. y Marcus, S. (eds. y trads.), 1984, *Sefer Hanisyonot: the Book of Medical Experiences Attributed to Abraham ibn Ezra*. Jerusalem.
- Magdalena Nom de Déu, José Ramón, 1993, *Un glosario hebraicoaljamiado trilingüe y doce "aqrabadin" de origen catalán (siglos XV)*. Barcelona.
- Montero Cartelle, Enrique, 1983, "*Constantini Liber de Coitu*". *El tratado de andrología de Constantino el Africano*. Santiago de Compostela.
- Morag, Shelomo, 1995, "Hebrew in Medieval Spain: Aspects of Evolution and Transmission", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Hebreo*, 44, págs. 3-21.
- Muraro, Luisa, 1994, *El orden simbólico de la madre*. Madrid (ed. or. italiana, 1991).
- Muraro, Luisa, 1992, "Sobre la autoridad femenina", en Fina Birulés (ed.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Pamplona, págs. 53-63.
- Riddle, John M., 1992, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*. Cambridge (Massachusetts) - London (England).
- Riddle, John M., 1997, *Eve's herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*. Cambridge (Massachusetts) - London (England).
- Rivera Garretas, María-Milagros, 1996, *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*. Madrid.
- Sáenz Badillos, Ángel, 1987, *Un diccionario hebreo de Provenza (siglo XIII). Edición del manuscrito Vaticano Ebr. 413*. Granada.
- Sáenz Badillos, Ángel y Targarona Borrás, Judit, 1988, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*. Córdoba.
- Sáenz Badillos, Ángel, 1988, *Historia de la lengua hebrea*. Sabadell (Barcelona).
- Scholem, Gerschom, 1994, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*. Barcelona (ed. or. Jerusalén, 1988).
- Schrire, T., 1966, *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*. London.
- Teicher, J.L., 1956, "The Latin-Hebrew school of translators in Spain in the twelfth century", *Homenaje a Millás Vallicrosa*. Barcelona, C.S.I.C., vol. II, págs. 403-444.
- Trachtenberg, Joshua, 1970, *Jewish, Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. New York (1ª ed. 1939).
- Violi, Patricia, 1991, *El infinito singular*. Madrid (ed. or. Verona, 1986).