



La salud femenina: un saber compartido en la Edad Media¹

Carmen Caballero Navas
Universidad de Granada

A partir del s. XIII circuló por Occidente una rica literatura práctica dedicada a la salud de las mujeres que, generalmente en forma de recetario, ofrecía remedios para las dolencias femeninas - especialmente las asociadas con el ciclo reproductivo - y también para el cuidado de la belleza y el bienestar general².

Aunque estos textos tratan fundamentalmente asuntos relacionados en gran medida con las mujeres, curiosamente parecen haber sido escritos, o copiados, en su mayoría por hombres. Sin embargo, no pretendo analizar aquí cuestiones (tan importantes) como quién escribió y quién leyó estas obras, sino que me voy a detener en el análisis de otro complejo problema: quién está en el origen de las recetas. En ese sentido, es interesante resaltar que los textos recogen a menudo recetas y remedios que podemos encontrar fácilmente en otras tradiciones, periodos, áreas geográficas, lenguas e, incluso, culturas. En mi opinión, aunque muchas de estas similitudes son fruto de la transmisión textual, no hay que ignorar la importancia que la “oralidad” y la práctica viva han tenido en la difusión - y a veces en la génesis - de conocimientos y praxis relativas al cuidado del cuerpo. Este presupuesto ha sido especialmente relevante para mi investigación, ya que a menudo he encontrado paralelos importantes entre remedios y recetas incluidos en la literatura médica hebrea y la escrita en otras lenguas medievales, que no siempre ha sido posible explicar a través de la influencia textual.

Las reflexiones que hoy presento aquí parten de mi trabajo de varios años con textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina. Los contenidos, al menos de los textos que he estudiado hasta ahora, son, en general, una mezcla heterogénea de unas cuantas nociones teóricas greco-árabes sobre fisiología, salud y enfermedad femeninas que circulaban en la época, junto con una buen número de recetas terapéuticas de carácter práctico, cuya fuente es rara vez mencionada explícitamente. Sin restarle valor al peso que teorías y conceptos eruditos tuvieron sobre la producción hebrea (y latina) sobre salud femenina, muchos de los remedios y procedimientos

¹ Esta breve aportación es un estudio preliminar que se enmarca dentro de un trabajo de investigación amplio que estoy realizando sobre la interacción de mujeres judías y cristianas medievales en la atención y el cuidado de la salud.

² Sobre la producción y difusión de este tipo de literatura en hebreo véase BARKAI, Ron, *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 1998; y CABALLERO NAVAS, Carmen, *The Book of Women's Love and Jewish Medieval Medical Literature on Women. Sefer ahavat nashim*. Londres: Kegan Paul, 2004, especialmente pp. 83-90.



terapéuticos documentados en los textos están basado en tradiciones locales, en la experiencia y en la práctica viva, y están pensados para ser puestos en práctica. Considerar las similitudes exclusivamente como fruto de la intertextualidad nos obliga a considerar estos textos como mera literatura, y no como mediadores históricos. Como resultado a veces tenemos la impresión de que estamos haciendo una historia del cuidado sanitario de cuerpos incorpóreos. En mi opinión, muchos textos, secciones de textos y recetas reflejan una visión del cuidado de la salud femenina vinculado a la percepción que las propias mujeres tenían de sus cuerpos, y expresan en gran medida sus preocupaciones y necesidades. Unas preocupaciones y necesidades que compartieron, como algunas fuentes parecen constatar, con las mujeres cristianas que vivieron en la misma época y en los mismos lugares.

En el transcurso de mi investigación he identificado recetas y remedios paralelos en varios tratados escritos en hebreo y otras lenguas medievales, que fueron producidos en el Sur de Europa y circularon entre judíos y cristianos. Incluso una búsqueda no sistemática me ha proporcionado un buen número de ejemplos, de los que he seleccionado unos pocos, que presento aquí hoy. En ellos analizo brevemente algunas posibilidades de interpretación de las correspondencias encontradas (similitudes y diferencias en ingredientes, procedimientos y objetivos), con la idea de determinar su origen y su forma de transmisión. En especial, estoy interesada en evaluar el peso que la práctica y las tradiciones locales pudieron haber tenido en la plasmación textual –para lo que manejo conceptos como “oralidad” o “experiencia compartida”–, y cómo éstas se combinan y entremezclan con las tradiciones más intelectuales. Además, siempre en mi opinión, la evidencia de transmisión textual no excluye que muchos remedios, sus ingredientes o los procedimientos tuvieran su origen en la práctica cotidiana y fueran transmitidos oralmente.

En el siguiente ejemplo, sin embargo, no tenemos evidencia de transmisión textual directa (lo que no excluye que hubiera existido una fuente intermedia). Se trata de dos recetas documentadas, respectivamente, en un tratado anglo-normando del siglo XIII y en un tratado hebreo datado también en el siglo XIII, compuesto en el Sur de Francia o en Cataluña:

L'ornement des dames (Ornatus mulierum)

Verdaderamente, la Sarracena de Mesina curó ante mis ojos a una mujer joven que estaba completamente calva y que había perdido los

Sefer ahabat nashim (Libro de amor de mujeres)

Para hacer brotar cabello en cualquier lugar [...] Otra receta: hierve zumo de perejil



pelos de las cejas. Cogió perejil y salvia, los trituró con energía y los hizo hervir en vino blanco con la grasa del tocino. Cuando estuvieron bien hervidos, recogió en otro recipiente la grasa que flotaba.[...] Se obtiene como resultado un ungüento que ella utiliza para hacer una fricción: las cejas y el cabello de la joven volvieron a crecer³.

con sangre de cerdo en vino blanco y filtralo con agua. Toma la grasa que flota, mézclala con miel y úntala sobre la cabeza; brotarán los cabellos⁴.

El procedimiento y parte de los ingredientes son ciertamente similares, aunque algunas diferencias en la preparación podrían señalar a los cambios que introducen aquellos que lo ponen en práctica, adaptándolos a sus propias necesidades o a la disponibilidad local o económica de los ingredientes. Además, la atribución a una mujer –aunque anónima, su sexo es explícito– de la receta anglonormanda constituye un reconocimiento explícito a una mujer de estar en el origen de un tipo de saber⁵.

He encontrado también algunas correspondencias entre el *Libro de amor de mujeres* y el *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas* (s. XV, Castilla)⁶. Esta última obra está explícitamente dirigida a mujeres, y recoge una serie de recetas, muchas de ellas de origen manifiestamente femenino, que representan un buen ejemplo de las esferas de saber y práctica históricamente asociadas con las mujeres. Tampoco existe evidencia de transmisión textual directa entre este recetario y sus paralelos en la obra hebrea, y las similitudes parecen responder a la experiencia práctica de la época. Sobre todo con respecto a las técnicas de perfumería y destilación, que fueron heredadas de los árabes en la España cristiana⁷. Además, la obra hebrea ofrece con frecuencia vagas referencias geográficas que parecen sugerir que el origen de una cierta práctica es precisamente la costumbre de ese lugar.

Manual de mugeres

A)
Tomá la hoja de la niebla y ponédla sobre el diente horadado, y sanarlo heis. (p. 46)

Libro de amor de mujeres

A)
Otra receta: toma harina de neguilla y espárcela sobre los dientes podridos y agujereados, y los curará. (p. 55)

³ ANÓNIMA/O. *L'ornement des Dames (Ornatus mulierum)*, Pierre Ruelle ed. y estudio, Bruselas, 1967, p. 38. Citado y traducido por Montserrat CABRÉ I PAIRET, “Autoras sin nombre, autoridad femenina (Siglo XIII)”, en María del Mar Graña (ed.), *Las sabias mujeres, II, (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna*. Madrid, 1995, pp. 59-73, especialmente, p. 66.

⁴ CABALLERO NAVAS, Carmen, *El Libro de amor de mujeres*. Granada, 2003, p. 45.

⁵ Véase CABRÉ I PAIRET, Montserrat, “Autoras sin nombre”.

⁶ MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (ed.), *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*. Salamanca, 1996.

⁷ CABRÉ I PAIRET, Montserrat, “Cosmética y perfumería en la Castilla bajomedieval”, in Luís García-Ballester (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla, vol. II, Edad Media*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002, pp. 772-779.



B)
Remedio para dolor de oídos. Çumo de hiedra o vereda terrestre hechado en el oído que doliere. Dolerá luego más que antes, y quitarse ha luego a todo punto. (p. 46)

C)
Lexia para enrubiar. Toma cuatro celemines de ceniza de sarmientos y una libra de ceniza de borras de vino blanco. Y echadla en una caldera de agua llovediza, y ponedla al fuego que hierva [...]. (pp. 70-71)

B)
Otra receta: que ponga zumo de la hierba hiedra terrestre en el oído del lado contrario al del diente dolorido; si le duele, un poco de esto acaba con [el dolor] la mayoría de las veces. (p. 55)

C)
Para poner rubio el cabello: haz una lejía de ceniza del leño de la hiedra blanca y de su corteza, y que se lave la cabeza [con ella] dos o tres veces al día durante tres meses. (p. 46)

Estos ejemplos textuales pueden ser también comparados con la información recopilada en fuentes de otra índole. Con respecto a la decoración y adorno del cuerpo, las comunidades judías, al igual que sus coetáneos cristianos, decretaron Leyes Suntuarias con el fin de regular la apariencia externa de hombres y mujeres, aunque por lo general parecen estar más dirigidas a mujeres que a hombres. Así, las *Taqqanot* de Forlì (1418) y las de Valladolid (1432) culpaban a las mujeres de provocar odio y envidia entre los cristianos por su uso excesivo de ropas y joyas lujosas. En consecuencia, los representantes (masculinos) de las comunidades estimaban necesario decretar medidas que prohibieran a las mujeres, excepto las que estuvieran en edad casadera o en su primer año de matrimonio, el uso de una larga lista de ricas vestiduras y otros adornos⁸. Se ha dicho, y yo estoy de acuerdo, que fueron dos los factores principales que movieron a los representantes de las comunidades judías a intentar regular la apariencia externa de las personas: garantizar de la seguridad física, y evitar la tendencia a la aculturación⁹. Sin embargo, y a pesar de las medidas tomadas para evitar

⁸ MORENO KOCH, Yolanda, *Fontes iudaeorum Regni Castellae, V. De iure hispano-hebraico, las taqqanot de Valladolid de 1342. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, pp. 92-97.

⁹ SHATZMILLER, Joseph, “Soins de beauté, image et image de soi: le cas des juifs du Moyen Age”, in *Les soins de beauté. Moyen Age, début des Temps Modernes. Actes du IIIe Colloque International Grasse (1985)*, 1987, pp. 51-60. Yo añadiría un tercer objetivo, el de imponer y reforzar un modelo de sexualidad basado en la práctica heterosexual, como muestra la naturaleza de la exención a mujeres casaderas o en su primer año de matrimonio.

Es interesante señalar, además, que no sólo hubo un intento de control de la apariencia externa de las mujeres por parte de las autoridades, sino que se alzaron otras voces que apuntaron en la misma dirección, y que denunciaban, como el poeta zaragozano Bonafed, el adorno de las mujeres y su interacción con gentiles como señal y motivo de decadencia de la comunidad judía: “Toda mujer instruida, bella y con buena presencia se sienta a la entrada de ‘Enayyim y con los amantes se entrega a los amoríos. Ojos mentirosos sobre los que ponen afeites de maldad. Las prostitutas se bañan mientras desprecian a los hijos de los extranjeros, los maridos de la juventud. Cuando comenzaron a prostituirse se hicieron dependientes de un gentil y su religión fue otra, pero la mayoría de las mujeres modestas que había entre ellas honraron a sus maridos, ya que solo un hombre hebreo puede descubrir sus vergüenzas y ningún extranjero debe comer de ello. Y el desdichado marido se alegra y se dice en su corazón: “Él es de nuestra familia”, y expía así la culpa sobre sus cuernos y no infringe agravio a su pariente”. Agradezco a Arturo Prats Oliván



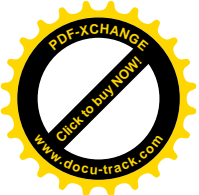
la aculturación, las fuentes proporcionan abundante evidencia de la admiración que judías y judíos sentían por los valores estéticos de las sociedades que los rodeaban. Las mujeres judías recibieron un importante influjo de las costumbres relacionadas con el adorno y la apariencia física de las mujeres cristianas en cuya cercanía vivían, a la vez que ejercieron su propia influencia sobre ellas. En otras palabras, compartieron e intercambiaron muchas de esas costumbres, como muestran con frecuencia las imágenes de mujeres que encontramos en los manuscritos iluminados, cuya apariencia no difiere generalmente de la de sus contemporáneas cristianas.

Como quiera que tradiciones textuales y orales con frecuencia se combinan en los textos, es a menudo difícil decidir si un remedio dado, o la *materia medica* que lo compone, tuvo su origen en la obra de un autor médico o, por el contrario, fue adoptado por los autores médicos que reconocieron la eficacia de ciertas prácticas o la experiencia de un sanador o sanadora sin educación formal. Voy a mostrar esta dificultad con un ejemplo de mi propio trabajo, pero que podría considerarse característico del trabajo relacionado con la identificación y edición de manuscritos. Hace algún tiempo descubrí un fragmento - en un manuscrito anónimo, aunque de un autor erudito, escrito en Provenza en el s. XIII, el *Sefer ha-yosher* - en el que se describía un procedimiento para dar la vuelta a un feto que presenta un parto difícil por venir al revés¹⁰. El libro utiliza muchas y diversas fuentes, que el autor normalmente cita explícitamente. Así que pensé, felizmente, que este era un claro ejemplo de práctica viva que el autor había puesto por escrito. Mi desilusión fue inmensa cuando descubrí que en realidad se trataba de un fragmento del llamado *Sefer ha-seter*, tomado sin citar¹¹. Esta obra es la primera traducción a una lengua diferente del latín del *Liber de sinthomatibus mulierum*, uno de los tres tratados que desde el s. XIII formó parte de la compilación a tribuida a Trótula

que llamara mi atención sobre las palabras de Bonafed y su relación con algunas de las actitudes de los representantes de las comunidades en que baso mi argumento, y, sobre todo, que compartiera generosamente conmigo su trabajo y su traducción de esta carta del poeta. Véase PRATS OLIVÁN, Arturo, "Secciones en Prosa en el Diwan de Shelomo bar Re'uben Bonafed (s. XIV-XV)". Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2004, vol. I (traducción castellana), p. 410 y vol. II (edición hebrea), p. 173.

¹⁰ El fragmento dice: "Si saca el brazo o la pierna, es posible asistirla con una mano pequeña y suave, humedecida en decocción de fenogreco - o en aceite tibio - para hacerla suave y delicada. Ella debe meter la extremidad en el interior, introduciendo suavemente su mano en los genitales [de la parturienta], y restableciendo en ella el orden correcto y apropiado". ANÓNIMO, siglo XIII, Provenza. Ms. Oxford, Bodleian, Oppenheim 180 (cat. 2134, fol. 47r, 13-16). [Mi traducción]

¹¹ *Sefer ha-seter*. Ed y trad al inglés: Ron BARKAI en *A History of Jewish Gynaecological Texts*, pp. 181-191, en p. 183.



de Salerno, pero que ya antes circuló independientemente¹². Es decir, este fragmento que yo había creído evidencia de experiencia práctica, había sido transmitido textualmente al hebreo. Sin embargo, no parece descabellado pensar que podría existir una correspondencia entre texto y práctica: ¿No pudo esta práctica tener su origen en la experiencia de las parteras según la observó el autor que la puso por escrito la primera vez? De hecho, el *Liber de sinthomatibus mulierum* también recogía tradiciones locales, como ha puesto de manifiesto su editora¹³. Y, ¿no pudo ser que el autor del *Sefer ha-yosher*, que muestra en otras secciones de su extensa y bien organizada enciclopedia que esta familiarizado con la práctica médica, copiara este procedimiento porque conocía y reconocía la experiencia y sabiduría de las parteras en el tratamiento del partos difíciles? De hecho, otras fuentes hebreas medievales que contienen referencias a los requisitos de las parteras convienen en que éstas han de tener “manos finas y largos dedos” que faciliten su trabajo¹⁴.

Precisamente con respecto al parto, las mujeres judías y cristianas parecen haber compartido conocimientos y empleado técnicas parecidas. Elisheva Baumgartem, en su estudio sobre partería en Ashkenaz en el siglo XIII¹⁵, afirma que a pesar de las diferencias en el uso de plantas (que dependen de la disponibilidad local), las técnicas encontradas en textos hebreos alemanes (y yo añado, textos producidos en el Occidente mediterráneo) no son distintas a las encontradas en otros textos en lengua medievales del entorno. Esta similitud en técnicas y remedios podría ser explicada si tenemos en cuenta que, mientras la teoría y las nociones sobre fisiología son transmitidas textualmente, las técnicas y recetas forman parte generalmente de la experiencia práctica y pertenecen en gran medida a la esfera de la oralidad (que no es lo mismo que decir que las parteras no sabían leer).

De nuevo, las sugerencias sobre la interacción de mujeres judías y cristianas en el parto, así como el origen práctico de algunos procedimientos y remedios incluidos en los textos médicos, se pueden apoyar en la comparación con otras fuentes históricas y legales, además de los manuscritos iluminados. Debemos considerar como evidencias, por ejemplo, las persistentes prohibiciones de la Iglesia con respecto a la atención de

¹² GREEN, Monica, *The Trotula. A Medieval Compendium of Women's Medicine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. El fragmento aparece en la p. 100.

¹³ Ibid., p. 17.

¹⁴ Meir ALDABI, Castilla, s. XIII: *Shebilei emunah*. Signo 5, parte I, pp. 112-113, Varsovia, 1887.

¹⁵ BAUMGARTEM, Elisheva, “‘Thus Sayeth the Wise Midwives’: Midwives and Midwifery in Thirteenth Century Ashkenaz”, *Zion* 65,1 (2000), pp. 45-74 [Hebreo].



mujeres cristianas por parte de parteras judías y viceversa¹⁶; o los registros notariales y otra documentación legal que presentan a parteras y otras sanadoras judías tratando a cristianas y viceversa¹⁷. También contamos con las hermosas imágenes de algunos manuscritos iluminados que no sólo nos permiten percibir la similitud en la práctica, sino que a veces son pruebas de interacción, como la miniatura de las Cantigas de Alfonso X el Sabio que muestra a una judía dando a luz ayudada por dos cristianas¹⁸.

En mi opinión, el análisis de las recetas paralelas encontradas en textos escritos en hebreo y en otras lenguas medievales, pertenecientes a este género de literatura médica, puede aportarnos una valiosa información con respecto a la interacción de las mujeres judías y cristianas en algunas esferas de la vida cotidiana, al menos en aquellas áreas donde los textos fueron escritos y/o circularon.

No he pretendido extraer conclusiones definitivas. Por el contrario, mi intención es abrir una nueva línea de discusión, a partir de mis reflexiones y mis dudas, que contribuya al conocimiento de la experiencia compartida de mujeres judías y cristianas en aquellas actividades y prácticas históricamente asociadas con las mujeres.

¹⁶ Ibid., p. 57.

¹⁷ Sirva de ejemplo el ya clásico artículo de CARDONER I PLANAS, Antonio, “Seis mujeres hebreas practicando la medicina in el Reino de Aragón”, *Sefarad*, IX (1949), pp. 441–445, en el que se documenta la práctica sanitaria de algunas judías cuyas pacientes eran cristianas.

¹⁸ ALFONSO X EL SABIO, *Cantigas de Santa María. Edición facsímil del Códice T.I.1 de la Biblioteca de San Lorenzo el Real de El Escoria, siglo XIII*. Madrid: Edilan, 1979, Cantiga 89.