

ARTÍCULOS

Mandrágora (*Mandragora* spp.) y *sīmiyā*' (siglos X-XVII) Mandrake (*Mandragora* spp.) and *sīmiyā*' (10th-17th centuries)

Indalecio Lozano-Cámara
Universidad de Granada
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5745-5626>

Resumen

Este artículo investiga la historia de algunos de los mitos y supersticiones sobre la mandrágora (*Mandragora* spp.) que estaban en circulación en el mundo árabo-islámico entre los siglos X al XVII y analiza los usos mágicos de la planta en ese contexto. Más concretamente, se analiza cómo y para qué era utilizada la mandrágora en el marco de las operaciones de magia blanca o natural (*al-sīmiyā*'), relacionando sus usos con las diferentes ciencias o artes (*'ulūm*) que intervienen en la definición y práctica de esta forma de magia. Los resultados de la investigación indican que la mandrágora ocupó un lugar muy destacado en la farmacopea vegetal utilizada en las prácticas de magia blanca, tal y como muestran los ungüentos, amuletos, talismanes, sahumeros, fumigaciones, inhalaciones y filtros de mandrágora documentados en las fuentes árabes y que estaban destinados a muy diferentes fines. Los resultados también indican que las creencias mágicas sobre la planta presentes en la tradición árabo-islámica tienen su origen en los mitos y supersticiones de la Antigüedad grecolatina y oriental; al mismo tiempo, muestran un estrecho paralelismo con el complejo de creencias y prácticas vigentes en la Europa cristiana del período objeto de este estudio.

Palabras clave: Mandrágora; *Mandragora* spp.; *sīmiyā*'; magia blanca; magia natural; magia árabo-islámica.

Abstract

This article explores the history of some of the myths and superstitions about mandrake (*Mandragora* spp.) that were in circulation in the Arab-Islamic world between the 10th and the 17th centuries and analyzes the magical uses of the plant in that context. More specifically, it analyzes how and for what purpose mandrake was used in the framework of white or natural magic (*al-sīmiyā*') operations, relating its uses to the different sciences or arts (*'ulūm*) involved in the definition and practice of this form of magic. The results of the research indicate that mandrake occupied a very prominent place in the vegetable pharmacopoeia used in white magic practices, as shown by the ointments, amulets, talismans, incenses, fumigations, inhalations and mandrake filters documented in Arab sources and which were intended for very different purposes. The results also indicate that the magical beliefs about the plant present in the Arab-Islamic tradition have their origin in the myths and superstitions of Greco-Latin and Eastern Antiquity; at the same time, they show a close parallelism with the complex of beliefs and practices in force in Christian Europe of the period under study.

Keywords: Mandrake; *Mandragora* spp.; *sīmiyā*'; white magic; natural magic; Arab-Islamic magic.

Cómo citar / Citation: Lozano-Cámara, Indalecio, "Mandrágora (*Mandragora* spp.) y *sīmiyā*' (siglos X-XVII)", *Al-Qantara*, 45, 1 (2024), 764. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.764>

Recibido: 23/04/2023; *Aceptado:* 04/07/2023; *Publicado:* 10/07/2024

1. Introducción

La mandrágora (*Mandragora* spp.) es quizás la planta mágica y medicinal que ha gozado de más fama en la cultura occidental a lo largo de los siglos¹. Su historia, y más en particular la de sus conexiones con la magia, ha sido objeto de un enorme volumen de publicaciones que tratan dicha historia en diferentes civilizaciones desde la Antigüedad hasta la Europa cristiana medieval y renacentista e incluso en épocas posteriores. Algunas de estas publicaciones contienen referencias muy tangenciales a la historia de la mandrágora en la tradición árabo-islámica clásica, pero no alcanzan a ofrecer una visión coherente y mínimamente documentada de la misma.

En una investigación anterior actualmente en proceso de publicación se analizan algunos de los mitos y creencias mágicas sobre la mandrágora registrados en las fuentes árabes durante los siglos X al XVII². En ella se habla de los orígenes preislámicos de esos mitos y creencias, y en concreto de los relativos a la fisionomía antropomórfica de su raíz, su consideración como planta bendita y panacea que alberga un grandioso secreto, y la ceremonia de su desarraigo.

El objetivo del presente artículo es analizar qué lugar ocupó la mandrágora en el contexto de las prácticas de magia blanca o natural (*al-sīmiyā*)³ en relación con las creencias y mitos relativos a sus supuestas propiedades apotropaicas, curativas y narcóticas. Asimismo, se estudian sus diferentes formas de preparación en ungüentos, amuletos, talismanes, sahumeros, fumigaciones, inhalaciones y filtros, destinados a muy diversos fines mágicos.

Los datos en los que se basa esta investigación son fruto de la consulta de más de setenta fuentes árabes datadas entre los siglos X y XVII: calendarios, tratados agronómicos, botánicos, médicos y farmacológicos, diccionarios monolingües clásicos, así como algunos textos

árabes de magia. Entre todas estas fuentes, tan solo unas pocas contienen información relevante, destacando muy especialmente *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* y *Ġāyat al-ḥakīm*⁴.

De otro lado, los resultados obtenidos tienen un carácter fragmentario y disperso desde el punto de vista cronológico y geográfico, lo cual hace muy difícil cuando no imposible dibujar un cuadro coherente del tema que nos ocupa. Además, dichos resultados deben ser considerados como provisionales e incompletos, pues queda pendiente examinar otro tipo de fuentes susceptibles de contener datos relevantes: tratados jurídicos, obras de geografía e historia, libros de viajes, obras del género *adab*, tratados de toxicología y, muy especialmente, tratados árabes de magia aún no consultados.

Hay que añadir que no se ha pretendido realizar una revisión exhaustiva del ingente volumen de publicaciones disponibles en la actualidad sobre la historia de la mandrágora, sino que se mencionan tan solo algunas de ellas que contienen información relevante para contextualizar, interpretar y elaborar los datos obtenidos de las fuentes árabes.

Estos datos han sido analizados a la luz de las cuatro hipótesis siguientes:

1. Las creencias y supersticiones mágicas sobre la mandrágora que estaban en circulación en la civilización árabo-islámica clásica tuvieron su origen en las civilizaciones preislámicas que conocieron y usaron la planta.

2. Los mitos y creencias mágicos sobre la planta registrados en las fuentes árabes forman parte de, y están estrechamente relacionados con, un acervo común de mitos y creencias cuyos elementos fundamentales son compartidos en gran medida por aquellas civilizaciones y culturas que conocieron y usaron la mandrágora con fines medicinales y mágicos.

3. No es posible a día de hoy establecer si el complejo de creencias mágicas sobre la mandrágora en circulación en la Europa cristiana hasta el siglo XVIII tuvo alguna influencia en la formación y desarrollo del conglomerado de mitos y supersticiones mágicas sobre la misma, documentado en las fuentes árabes, ni viceversa⁵.

4. La mandrágora parece haber sido objeto en el mundo árabo-islámico del mismo aprecio, alta consideración y elevado valor económico de los

¹ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, p. 2; Waniakowa, “*Mandragora* and *belladonna*”, p. 162.

² Lozano Cámara, “Apuntes”.

³ Soy plenamente consciente de que la traducción del término *al-sīmiyā* como ‘magia blanca o natural’, adoptada en este trabajo siguiendo a Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, no expresa de manera precisa ni comprensiva la complejidad conceptual de dicho término. Sin embargo, dado que el objetivo de la presente investigación no es ofrecer una explicación exhaustiva del mismo, he optado por esta traducción «simplificadora». Para un análisis detallado del concepto de *sīmiyā* y su evolución a lo largo de los siglos en las fuentes árabes, puede consultarse Coulon, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya*”, pp. 336-345.

⁴ Sobre ambas obras cf. *infra* p. 3.

⁵ Sobre el posible origen árabe de las leyendas que circulaban en Europa acerca del grito emitido por la mandrágora al desarraigarla, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

que gozó en otros contextos y de manera particular en la Europa cristiana durante el medievo y hasta el siglo XVIII.

2. La mandrágora y la ciencia de la *sīmiyā*⁶

La licitud de la magia blanca o natural no dejaba de ser una cuestión controvertida a ojos de la ley islámica y algunos ulemas y alfaquíes la declaraban abiertamente ilícita⁶. Sin embargo, en general era tolerada por los estamentos encargados de velar por la ortodoxia doctrinal y por la pureza de los usos y costumbres sociales islámicos. Consecuentemente, las conexiones de la mandrágora con este tipo de prácticas mágicas tienen en las fuentes árabes un reflejo mucho más significativo que sus conexiones con otras formas de magia prohibidas en el islam⁷. Así, por ejemplo, Ḥağğī Ḥalīfa (1017-1067/1609-1657), el historiador, geógrafo y bibliógrafo turco otomano más descollante de su momento, advierte de que es necesario «guardarse de practicar [la magia], pues es ilícita desde el punto de vista legal, salvo que sea para repeler a un brujo que es falso profeta. En ese caso se prescribe que haya una persona capaz de repelerlo con la práctica [de la magia]. Por ello, algunos ulemas dicen que el aprendizaje de la ciencia de la magia es un deber colectivo, y la mayoría de ellos han declarado lícito aprenderla pero no ponerla en práctica, a no ser que sea necesario para repeler al falso profeta».

فلاحتراز من عمله لانه محرم شرعا الا ان يكون لدفع ساحر يدعي النبوة فعند ذلك يفترض وجود شخص قادر لدفعه بالعمل ولذلك قال بعض العلماء ان تعلم علم السحر فرض كفاية وابعاه الاكثرون دون عمله الا اذا تعين لدفع المتنبى⁸.

⁶ Por ejemplo, el historiador y teólogo damasceno de la escuela *sāfi* ʿī Šams al-Dīn al-Dahabī (673-753/1274-1352: 3) condena tajantemente la *sīmiyā* en su *Kitāb al-Kabāʾir*, p. 45. Igualmente, como indica Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, p. 454, el jurista mālikī Šihāb al-Dīn al-Qarāfī (626-684/1228-1285) la condena porque la considera una práctica derivada de la magia (*al-sihr*).

⁷ Una discusión jurídica in extenso sobre la licitud o ilicitud de la *sīmiyā* y otras formas de magia se encuentra en el *Tartīb al-Furūq*, II, pp. 421-441, de Abū ʿAbd Allāh al-Baqūri (m. 707/1307), jurista mālikī andalusí discípulo de Šihāb al-Dīn al-Qarāfī. Sobre esta discusión jurídica, véase también Doutté, *Magie & religion*, pp. 344 y ss.; Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, pp. 453-454, 456; Fahd, “Sihr”, p. 569; Porter, Saif y Savage-Smith, “Medieval Islamic Amulets”, p. 522; Ruska, Carra de Vaux y Bosworth, “Tilsam”, p. 4.

⁸ Ḥağğī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn*, II, col. n.º 980, s.v. ʿilm al-sihr. No obstante, al hablar de la magia blanca, *Kaṣf al-zunūn*, II, col. n.º 1020, s.v. ʿilm al-sīmiyā, no indica en ningún momento que esta sea legalmente ilícita.

Las referencias más tempranas que relacionan la mandrágora con la magia blanca se encuentran recogidas en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* [*La agricultura nabatea*], donde se alude a la supuesta propiedad que tiene la planta para generar artificialmente vida animal, así como a su uso en prácticas de ilusionismo⁹. Cabe recordar que se atribuye a Ibn Waḥṣiyya (m. 296/909) la traducción de esta obra del arameo al árabe, que habría sido realizada en 291/903-904¹⁰. *Al-Filāḥa al-nabaṭiyya* parece haber sido la principal vía de penetración en la tradición árabe-islámica de las creencias mágicas de origen caldeo-babilónico sobre la mandrágora procedentes de Iraq¹¹. Datada entre la segunda mitad del siglo III d. C. y el 363 d. C., *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* es considerada como un testigo privilegiado de la situación de la agricultura en Iraq a finales de la época helenística y en el momento de la conquista islámica¹².

Sin embargo, —hasta donde llega mi conocimiento— la primera referencia que vincula explícitamente la mandrágora con la magia blanca se encuentra en *Ġāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq al-natiġatayn bi-l-taqdīm*¹³ [*El objetivo del sabio y el que más merece ser presentado de los dos resultados*]¹⁴, cuya autoría se atribuye a Maslama al-Qurṭubī (m. 353/964)¹⁵, autor andalusí que la habría compuesto a mediados del siglo X. Esta obra documenta la penetración en al-Andalus de las creencias mágicas de origen caldeo-babilónico sobre la mandrágora recogidas en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*¹⁶. La referencia en cuestión está recogida al final de la historia en que se habla de la rivalidad entre la mandrágora y el malvavisco,

⁹ Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, pp. 187, 190-191.

¹⁰ Fahd, “Ibn Waḥṣiyya”, pp. 963-965; Levey, “Medieval Arabic Toxicology”, p. 10, pone en duda que esta obra sea realmente una traducción de antiguas fuentes babilónicas.

¹¹ Otra vía de penetración de estas creencias es el *Kitāb al-Sumūm*, que contiene numerosas referencias a la mandrágora. Según el propio Ibn Waḥṣiyya, esta obra es una traducción suya al árabe de antiguas fuentes babilónicas, afirmación cuya veracidad también es puesta en duda por Levey, “Medieval Arabic Toxicology”, p. 10.

¹² Fahd, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture”, pp. 284, 369.

¹³ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 355; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 387.

¹⁴ Sobre las diferentes traducciones al español de este título, véase Kacimi, “Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm*”, p. 239.

¹⁵ Fierro, “Bāṭinism in al-Andalus”; Callatay, “Magia en al-Andalus”; Kacimi, “Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm*”.

¹⁶ Sobre la importancia de *Ġāyat al-ḥakīm* para la historia mágica de la mandrágora, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

historia esta que el autor de *Gāyat al-ḥakīm* toma de *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*¹⁷, donde faltan las siguientes palabras: «Bajo esto tienen mucho saber y un símbolo mágico en el uso del malvavisco y la mandrágora en la magia blanca» (وتحت هذا عندهم) علم كثير ورمز سحري في استعمال شجرة الخطمي والبيروج (في السيميا)¹⁸.

El término *sīmiyā*, que aquí traducimos como ‘magia blanca’ o ‘natural’, es explicado por el ya mencionado Šihāb al-Dīn al-Qarāfi en los siguientes términos:

La *sīmiyā* consiste en elaborar compuestos [cuyos ingredientes poseen] propiedades¹⁹ terrestres como, por ejemplo, un ungüento especial, o líquidos especiales, o palabras especiales que causan ilusiones especiales, y que hacen que los cinco sentidos, o alguno de ellos, perciban cosas reales, especialmente cosas que se comen, se huelen, se ven, se tocan o se oyen. A veces, esas cosas tienen una existencia [real] que Dios crea en tal caso, y a veces no tienen una [existencia] real, sino que son ilusiones.

فالسيميا عبارة عما تركب من خواص أرضية كدهن خاص، أو مائعات خاصة، أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمس أو بعضها الحقائق خاصة من المأكولات والمشروبات والمبصرات والملموسات والمسموعات. وقد يكون لذلك وجود يخلقه الله إذ ذلك، وقد يكون لا حقيقة له بل هي تخيلات.²⁰

Ḥaḡḡī Ḥalīfa, que reproduce esta misma definición, añade más detalles al respecto:

Has de saber que este nombre se aplica a la parte de la magia que es irreal, y que es notoria. Lo que de esta resulta es la creación en el aire de imágenes ilusorias que carecen de existencia en la percepción sensorial. A veces se aplica a la creación de estas imágenes en la percepción sensorial, y entonces algunas de ellas se hacen visibles en la sustancia del aire, pero desaparecen rápidamente debido a lo rápido que cambia la sustancia de este; y a causa de su humedad no hay posibilidad de conservar largo tiempo la imagen generada, de manera que aparece rápidamente y desaparece rápidamente. En cuanto

a la manera de crear estas imágenes y sus causas, es un asunto oculto, del que no están enterados sino quienes practican y conocen este arte [...]. En esencia, [se trata de que] el mago prepara compuestos [a base de ingredientes que poseen] propiedades, o ungüentos y líquidos, o palabras especiales que provocan algunas ilusiones especiales, como la percepción sensorial de comida, bebida, y otras cosas semejantes.

اعلم انه يطلق هذا الاسم على ما هو غير الحقيقي من السحر وهو المشهور وحاصله احداث مثالات خيالية في الجو لا وجود لها في الحس وقد يطلق على ايجاد صورها في الحس فحينئذ يظهر بعض الصور في جوهر الهواء فتنتزل سريعة لسرعة تغير جوهر الهواء ولا مجال لحفظ ما يقبل من الصورة في زمان طويل لرتوبته فيكون سريع القبول وسريع الزوال وأما كيفية احداث تلك الصور وعللها فأمر خفي لا اطلاع عليه الا لأهله [...] وحاصله ان يركب الساحر اشياء من الخواص او الادهان والمائعات او كلمات خاصة توجب بعض تخيلات خاصة كادارك الحس ببعض المأكول والمشروب وامثاله.²¹

Como indica Coullaut con gran acierto, en este texto Ḥaḡḡī Ḥalīfa «subraya la condición irreal de lo producido mediante estas artes, por lo que su idea parece asemejarse más a lo que actualmente nosotros conocemos como “ilusionismo”»²².

Otra definición de *sīmiyā* muy clarificadora acerca del contenido y práctica concretos de esta ciencia se encuentra en *Dayl Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi ‘li-l-‘aḡāb al-‘uḡāb* [Apéndice al Recordatorio para los dotados de inteligencia y compendio de la maravilla de las maravillas]. Esta obra, posiblemente redactada en el siglo XVII²³, es como su propio título indica un apéndice (*Dayl*) a la obra del médico de Antioquía Dāwūd b. ‘Umar al-Anṭākī (m. 1008/1599) que lleva por título *Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi ‘li-l-‘aḡāb al-‘uḡāb* [Recordatorio para los dotados de inteligencia y compendio de la maravilla de las maravillas]. El autor de este Apéndice es un discípulo anónimo del propio al-Anṭākī, y junto a este es clasificado por Coulon bajo la rúbrica de lo que él llama «médecine spirituelle»²⁴. Este autor anónimo ofrece la siguiente explicación:

La *sīmiyā* es una ciencia que trata de muchas ciencias, y que llega a [incluir] treinta categorías. La más sublime de ellas es la ciencia de las operaciones y artificios mágicos (*al-nawāmīs*)²⁵ y las maneras de llevarlos a cabo, después las incineraciones

¹⁷ Ibn Waḡṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, pp. 155-157. El mismo pasaje se encuentra en Maslama al-Qurtubī, *Gāyat al-ḥakīm*, pp. 352-355 y Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, pp. 385-387.

¹⁸ Maslama al-Qurtubī, *Gāyat al-ḥakīm*, p. 355; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 387.

¹⁹ Para una explicación más detallada del término ‘propiedades’ (*ḥawāṣṣ*), cf. infra p. 11.

²⁰ Este pasaje de *Anwār al-burūq fī anwā ‘al-furūq* de al-Qarāfi está recogido en al-Baḡūrī, *Tartīb al-Furūq*, II, p. 423. Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, p. 453, ofrece la traducción del mismo fragmento, pero tomado directamente de la obra original de al-Qarāfi.

²¹ Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn*, II, col. n.º 1020.

²² Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, p. 454.

²³ Coulon, *La Magie*, p. 264.

²⁴ Coulon, *La Magie*, pp. 264-267.

²⁵ En sus traducciones de este pasaje, Coulon, *La Magie*, p. 264, y Coulon, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya*”, p. 344, traduce *al-nawāmīs* como ‘lois’ y ‘laws’ respectivamente.

(*al-mahārīq*)²⁶, después los sahumeros (*al-tadhīnāt*), después las generaciones (*al-ta'āfīn*)²⁷, los somníferos (*al-marāqīd*), las ocultaciones (*al-ihfā'āt*), y otras que tienen entrada en esta ciencia de la *sīmiyā*.

هو علم باحث عن علوم كثيرة تبلغ ثلاثين بابا أجلها علم النواميس وكيفية أعمالها، ثم المحاريق ثم التدخينات والتعاقين والمراقيد والاختفاءات وغيرها مما له مدخل في هذا العلم²⁸.

En otro lugar de la misma obra también se añade la confección de filtros (*'amal al-nīranḡiyyāt*) a las ciencias o artes que integran la *sīmiyā*²⁹.

Resulta sumamente interesante constatar que casi todas estas ciencias citadas por dicho autor anónimo —concretamente, *al-nawāmīs*, *al-tadhīnāt*, *al-mahārīq*, *al-ta'āfīn*, *al-marāqīd* y *al-nīranḡiyyāt/al-nīranḡāt*— son mencionadas en las fuentes árabes en relación directa con la mandrágora, según veremos en las siguientes páginas.

Dos de los términos anteriores merecen algunas explicaciones en aras de una mayor claridad: *al-nawāmīs* y *al-nīranḡāt/al-nīranḡiyyāt*. El primero de ellos es ya mencionado en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* al hablar de los poderes mágicos de la mandrágora en conexión con los del sauzgatillo (*Vitex agnus-castus* L.) (*šaḡarat Ibrāhīm*) y con los de la planta llamada *sirāḡ al-quṭrub*³⁰:

El sauzgatillo tiene propiedades prodigiosas, y entra dentro de las categorías de las operaciones y artificios mágicos. Isqawārītā³¹, mensajero del Sol,

mencionó sus prodigiosos efectos cuando le atribuyó los mismos que le atribuye a la mandrágora y a la planta a la que llaman *sirāḡ al-quṭrub*.

ولها [الشجرة ابراهيم] خواص عجيبة تدخل في أبواب النواميس والحيل النواميسية، وقد ذكر فيها اسقواريتا، رسول الشمس، عجائب من الأفعال، إذا ضمّ منها ما يضمّ إلى البيروح وما يضمّ إلى النبات المسمّى سراج القطرب³².

También en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* se encuentra otra referencia aún más explícita a la conexión entre la mandrágora y esta ciencia de *al-nawāmīs*, concretamente al final del pasaje donde se habla del uso de un animal quimérico y monstruoso generado artificialmente para realizar prácticas de ilusionismo:

[Isqawārītā] menciona muchas cosas sobre estos artificios mágicos del mismo tenor de las que describe en su *Libro de los secretos del Sol*, libro este prodigioso.

وذكر في هذه الحيل النواميسية شيئاً كثيراً هو من <نحو ما> وصفه في كتابه في أسرار الشمس، فإن ذلك الكتاب له من عجيب الكتب³³.

Por su parte, el autor de *Dayl* menciona en su obra diversos *nawāmīs* entre los que se encuentra un *nāmūs* (singular de *nawāmīs*) en el que se usa raíz de mandrágora y que supuestamente otorga a quien lo realiza el poder de transportarse de un lugar a otro volando por el aire³⁴. La heterogeneidad de esos *nawāmīs*, tanto en lo que se refiere a sus modos de preparación y ejecución (composición de recetas, escritura y recitación de palabras y jaculatorias mágicas, fumigaciones, sahumeros, prescripciones astronómicas), como a sus finalidades (eliminar la necesidad de comer o beber durante días; transportarse de un lugar a otro; lograr sabiduría y una memoria infalible, etc.), tiene reflejo en los diferentes sentidos que engloba el término. Para Plessner³⁵, *al-nawāmīs* designa las fórmulas mágicas, particularmente las que buscan influir en los sentidos para generar percepciones sensoriales ilusorias. Este significado aparece confirmado en *Dayl*, donde —como ya se ha dicho— algunos de los *nawāmīs* incluyen la

²⁶ Coulon, *La Magie*, pp. 264-265, y Coulon, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya*”, p. 344, traduce este término como ‘sacrifices’.

²⁷ Traduzco aquí este término como ‘generaciones’ siguiendo a Fahd, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture”, p. 353, quien lo menciona en su forma plural *al-ta'āfīnāt* y que según él es sinónimo de los términos *al-tawlīdāt* y *al-takwīnāt*, que designan en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* el arte de la generación artificial (*'ilm al-takwīn*) de plantas y animales, es decir, los procedimientos usados por los seres humanos cuando buscan imitar la acción de la naturaleza con ese fin. Por su parte, Coulon, *La Magie*, pp. 264-265, traduce este término como ‘poudres animales’, y el mismo Coulon, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya*”, p. 344, lo traduce como ‘putrefactions’, traducción esta última que corresponde al significado literal del término árabe en cuestión.

²⁸ *Dayl*, p. 61, s.v. *sīmiyā*.

²⁹ *Dayl*, pp. 67-68.

³⁰ Fahd, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture”, p. 300, identifica esta planta en este contexto como «agrostemme», pero en otros contextos puede designar otras especies vegetales, entre ellas la mandrágora. Véase, por ejemplo, Abū l-Ḥayr, *Umdat al-tabīb*, vol. III, t. 2, p. 709.

³¹ La vocalización exacta de este nombre es incierta. Fahd, “Une incursion yéménite”, p. 165, nota 15, lo identifica con «Asclepio» y menciona las diferentes formas en que su nombre es citado en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*. Véase también

Coulon, *La Magie*, p. 124, quien lo menciona con el nombre de «Asqūlūbyā», del que dice que probablemente se trata de una deformación de «Asclepio», hijo del Sol (Apolo).

³² Ibn Waḡṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, p. 187. El mismo fragmento, con ligeras variantes, se encuentra en Maslama al-Qurṭubī, *Gāyat al-hakīm*, p. 357, Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 388.

³³ Ibn Waḡṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, p. 191.

³⁴ *Dayl*, pp. 63-64.

³⁵ Plessner y Viré, “Nāmūs”.

repetición de esas fórmulas mágicas, tanto orales como escritas. Sin embargo, como el mismo Plessner señala, el significado del término no se limita a dichas fórmulas. Así, Fahd traduce los términos *al-nawāmīs* y *al-ḥīla* (singular de *al-ḥiyāl*) como ‘operaciones mágicas’ y ‘artificio’ respectivamente³⁶. Esta interpretación se corresponde con el sentido de las explicaciones que ofrece el autor de *Dayl* —según él, citando a Platón— cuando se hace eco de ese componente de artificio mágico engañoso para los sentidos que forma parte del significado del término *al-nawāmīs*, diciendo en referencia a los ejecutores de los mismos:

Muestran los prodigios y las rarezas, como mostrar la Luna llena en los días que está menguante y su eclipse cuando está en su plenilunio, o partida en dos trozos. Y también muestran el Sol en la noche, el trueno, el relámpago, y el soplo de tremendos vientos.

يظهرون العجائب والغرائب كإظهار القمر في أيام انمحاقه بدرًا وكسوفه عند كماله أو افتراقه قطعتين وكذلك يظهرون الشمس في الليل والرع والبرق وهبوب الرياح العظيمة.³⁷

Este mismo sentido del término *al-nawāmīs* como ‘operaciones de ilusionismo’ está documentado en *Kitāb al-Muḥtār* de al-Ġawbarī³⁸, quien usa la expresión *aṣḥāb al-nawāmīs* en un contexto en el cual su interpretación más plausible es ‘los ilusionistas’ (lit. ‘los autores de los artificios’), tal y como propone el traductor de esta obra³⁹.

Otra de las ciencias englobadas en la *sīmiyā* por el autor de *Dayl* y que las fuentes relacionan con la mandrágora es ‘*amal al-nīrangīyyāt/al-nīrangāt*. La referencia más directa al respecto la proporciona al-Anṭākī, quien dice que «[la raíz de la mandrágora] entra en [la realización de] los *nīragāt*»⁴⁰ (ويدخل في النيرجات)⁴¹. Para Coulon se trata de un término mal definido cuya interpretación puede fluctuar de una fuente a otra y que en términos generales denota rituales u objetos mágicos⁴². Según Fahd, en *Ġāyat al-ḥakīm* este término denota los filtros mágicos que actúan por ingestión,

absorción cutánea o fumigación⁴³ (añádase a ello: y también por inhalación), así como los amuletos que confieren un poder extraordinario sobre las personas y sobre los fenómenos naturales. En términos más generales el término *al-nīrangāt* designa según el mismo Fahd las operaciones de magia blanca, que comprenden diferentes formas de prestidigitación e ilusionismo⁴⁴. Para Burnett, *al-nīrangāt* es una de las tres partes que integran la magia (*al-siḥr*) junto a los talismanes y la alquimia. Según él, este tipo de operaciones mágicas incluye la combinación y procesamiento de ingredientes que forman un compuesto, invocaciones de seres espirituales, quema de perfumes y fumigaciones y la fabricación de figuritas usadas para manipular las fuerzas espirituales. Los *nīrangāt* son particularmente apropiados para controlar situaciones afectivas o psicológicas: amor u odio entre dos personas, obediencia, sujeción de una voluntad a otra, causar impotencia o eliminarla. El espíritu es el medio a través del cual actúan los *nīrangāt*, ya sean vistos, olidos o gustados por el receptor de la operación mágica, y las fuerzas espirituales son invocadas para potenciar los efectos mágicos de dicha operación. Por otra parte, según el mismo Burnett, el término *nīrang* también es usado para designar lo que podemos llamar «trucos de fiesta o salón»⁴⁵.

3. Ungüentos, amuletos, talismanes, sahumeros, fumigaciones, inhalaciones y filtros de mandrágora

La mandrágora no solo fue leitmotiv de un importante conglomerado de supersticiones y mitos registrados en las fuentes y presentes en el imaginario popular de las poblaciones de los territorios árabo-islámicos entre los siglos X y XVII. También parece haber sido objeto de un uso real y efectivo en el marco de prácticas de magia blanca en ese contexto. Las fuentes árabes documentan un elenco significativo de preparados y operaciones mágicas en las que se empleaba la planta, explicitando qué parte de ella se usaba en cada caso y el peso exacto que debía emplearse, las formas en que era preparada y utilizada y los rituales que debían realizarse al hacerlo, así como los muy diversos efectos mágicos que se

³⁶ Fahd, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture”, p. 352.

³⁷ *Dayl*, p. 62.

³⁸ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 33 y ss. Sobre este personaje y su obra, cf. *infra* p. 7.

³⁹ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, p. 458, s.v. *The Book of Illusions (Kitāb al-Nawāmīs)*.

⁴⁰ Solo encuentro esta forma, posiblemente corrupta, en al-Anṭākī.

⁴¹ al-Anṭākī, *Taḍkira*, I, p. 341.

⁴² Coulon, *La Magie*, p. 304.

⁴³ Esta interpretación del término *al-nīrangāt* como ‘filtros’ coincide con la de Villegas, traductor al español de *Ġāyat al-ḥakīm*. Véase Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 273 y ss., y Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 242 y ss.

⁴⁴ Fahd, “Nīrandj”.

⁴⁵ Burnett, “The Three Divisions”, pp. 43, 50-52.

pretendía obtener con estas prácticas. A tenor de la información de la que disponemos, la raíz parece haber sido la parte más utilizada en las operaciones mágicas, seguida de las semillas y los frutos. Las formas de preparación y uso incluían ungüentos, amuletos, talismanes, sahumeros, fumigaciones, inhalaciones y filtros.

De otro lado, es bien sabido que la gran difusión de las creencias sobre los supuestos poderes mágicos de la mandrágora y su uso en las prácticas de magia blanca hicieron que llegara a ser muy apreciada en la Europa cristiana durante el medievo y hasta los siglos XVII-XVIII. Tal era su valor, que en el norte, centro y este de Europa se desarrolló un auténtico mercado fraudulento de falsas raíces de mandrágora, siendo habitual que algunos charlatanes tallaran y manipularan la raíz de *Bryonia alba* L. para hacerla pasar por raíz de mandrágora⁴⁶. Dichas prácticas también eran usuales en el sur del continente europeo, según el testimonio del médico y humanista judeo-portugués del siglo XVI Amato Lusitano (1511-1568). En su comentario a Dioscórides, titulado *Enarrationes* (Venecia 1553), Lusitano habla de «la tiranía e impostura de vendedores de baratijas e impostores que a no escaso precio, y como si fuese mandrágora, venden a mujeres estériles [...] unos hombritos esculpidos en raíces de cañas [...] con tan buena disposición y habilidad que, donde se precisa que nazca vello [...] incrustan unos cuantos granos de trigo que, al enterrarse con la raíz, producen a su vez unas raicillas delgadas y semejantes a pelos, y después la raíz entera adquiere la forma de un hombrecillo, que con grandilocuencia fingen no puede arrancarse de tierra sin los oídos tapados, o bien atándola a un perro. Y venden una o dos raíces de estas por treinta y a veces hasta por cuarenta ducados de oro»⁴⁷.

Es muy posible que el gran precio del que era objeto la raíz de mandrágora y su alto valor económico en el contexto europeo hubieran tenido su correlato en el mundo árabo-islámico, al menos en la primera mitad del siglo VII/XIII, cuando el derviche y alquimista de Damasco ‘Abd al-Rahīm al-Ġawbarī compuso su *Kitāb al-Muhtār fī kašf al-asrār* [*Antología de la revelación de los secretos*], donde ofrece un vivo retrato de los trucos y

engaños de falsos sufíes, vendedores de droga, curanderos y charlatanes que formaban parte del inframundo de la sociedad de su tiempo⁴⁸. En esta obra se recoge una noticia sumamente valiosa sobre estas prácticas fraudulentas. La sección 2 del capítulo 14, titulado *Revelación de los secretos de los médicos de los caminos (fī kašf asrār aṭibbā’ al-ṭuruq)* lleva por título *La revelación de sus secretos sobre la raíz de mandrágora que tiene forma de ídolo (fī kašf asrārihim fī l-yabrūh al-ṣanamī wa-l-kalām ‘alayhi)*⁴⁹. Al-Ġawbarī se hace eco en este pasaje de uno de los mitos sobre la mandrágora más ampliamente difundidos y más profundamente arraigados en diferentes culturas desde la Antigüedad: la creencia de que quien la arranca de raíz muere instantáneamente, y que por ello debe usarse un perro para desarraigarla⁵⁰. Al-Ġawbarī dice que «esos que deambulan por los caminos» (*al-ṭuruqiyya*)⁵¹ difundían en su momento esas supersticiones entre la gente, y aunque él no lo señala explícitamente puede colegirse sin temor a errar que su objetivo no era otro que incrementar el precio de venta de la raíz, práctica esta ya habitual en la Antigüedad entre griegos y romanos⁵². Asimismo, añade que estas creencias sobre el desarraigo de la mandrágora no son sino falsas supersticiones, opinión esta que comparte con otros autores árabes de diferentes épocas⁵³.

La segunda parte de esta sección de *Kitāb al-Muhtār* sobre la mandrágora contiene una minuciosa descripción del método empleado por estos «curanderos ambulantes» para falsificar raíces de ciclamen (*Cyclamen europaeum* L.) (*ḥašīṣat al-rakf*) con el fin de venderlas a un precio muy elevado haciéndolas pasar por raíces de mandrágora:

Tienen ellos un secreto en [esta raíz de mandrágora con forma de ídolo] que yo voy a desvelar. En los días del otoño vienen a [donde crece] el ciclamen, escarban alrededor de la raíz, cogen un cuchillo y tallan en ella la forma de un ser humano de perfecta fisionomía; y le hacen un pene, frente, pelo, manos y pies, y todo lo que tienen los seres humanos. Entre ellos hay quien hace dos figuras, macho y hembra abrazados. Una vez hecho esto, echa tierra sobre

⁴⁶ Kujawska y Svanberg, “From medicinal plant to noxious weed”, p. 4.

⁴⁷ González Manjarrés, “La mandrágora de Amato Lusitano”, p. 462. Andrés de Laguna (1510 ó 1511-1559) (Dioscórides, *Acerca de la materia medicinal*, p. 424) ofrece un comentario sobre la falsificación de las raíces de mandrágora muy semejante al de su coetáneo Lusitano.

⁴⁸ Wild, “Al-Djawbarī, ‘Abd al-Rahīm”.

⁴⁹ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muhtār*, pp. 254-255.

⁵⁰ Sobre el complejo de creencias mágicas en torno a la ceremonia de desarraigo de la mandrágora en la tradición árabo-islámica, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁵¹ Literalmente ‘los de los caminos’, que debe entenderse como ‘los médicos de los caminos’, o en una traducción más correcta desde el punto de vista idiomático y funcional, como ‘los curanderos ambulantes’.

⁵² Randolph, “The Mandragora of the Ancients”, p. 489.

⁵³ Véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

la raíz, sin arrancarla, y la deja hasta la primavera, hasta el momento en que se arrancan las hierbas. Después regresa [al lugar donde está] la planta y escarba alrededor de la raíz, y encuentra que se ha criado con la misma forma que él le dio, que es la fisionomía de los seres humanos. Entonces la arranca y [se pone a] decir disparates⁵⁴ sobre ella. Nadie que la vea duda de que se trata de una criatura fruto de la naturaleza. Después la vende por su peso en oro sin importar cuán elevado sea su precio.

ولهم فيه سرّ وأنا أكشفه وذلك أنهم يجيئون في أيام الخريف إلى الحشيشة الرُّكْف ثم يحفرون على عرفها ثم يأخذون السكين ويصوّرون فيها صورة آدمي تامّ الخلقة ويعملون له ذكر وجبهة وشعر ويدين ورجلين وجميع خلقة بني آدم فيه فمنهم من يعمل صورتين ذكر وأنثى متعاقبتين فإذا صنع ذلك ذرّ عليها التراب من غير أن يقلعها من أصلها ثم يتركها إلى الربيع إلى أن قلع الحشائش ثم يجيء يحفر عليها فيجدها قد تربّت كما قد صوّرها وهي خلقة بني آدم فيقلعها ثم يتكلّم عليها بالهادور فإذا رآها إنسان لا يشكّ أنّها خلقة ثم يبيعه وزن بوزن لا يقدر عليها⁵⁵.

Huelga aquí subrayar los paralelismos existentes entre la información que aporta al-Ġawbarī y la descripción de las prácticas fraudulentas documentadas por Lusitano y Andrés de Laguna.

3.1. La mandrágora protectora y benefactora

Desde la Antigüedad y hasta los siglos XVII-XVIII estuvo muy extendida y arraigada en diferentes civilizaciones y culturas la creencia de que la mandrágora posee virtudes apotropaicas⁵⁶. Existen múltiples manifestaciones del mito según el cual trae buena suerte a su poseedor en diferentes maneras, tales como la adivinación de secretos, el incremento de la prosperidad material, la consecución del objeto del deseo amoroso, hacer fértiles a las mujeres estériles, o protegerse de calamidades y demonios⁵⁷. Estas creencias, al igual que otras sobre las propiedades mágicas de la mandrágora, tienen su origen en

el aspecto antropomórfico de su raíz, de acuerdo con la llamada Doctrina de las Signaturas o Doctrina de la Similitud. Básicamente, esta doctrina sostenía que las plantas presentan características o signaturas, como el color, la forma o el nombre que indican sus propiedades y por ende las enfermedades que pueden curar⁵⁸. Una manifestación paradigmática de dicha doctrina se encuentra en *Kitāb al-Muḥtār* de al-Ġawbarī, donde este cuenta cómo en su tiempo los «curanderos ambulantes» (*aṭibbā' al-ṭuruq*) cogían raíz de ciclamen y la tallaban en forma de perro, la tapaban de nuevo con tierra y la dejaban crecer hasta que llegaba el momento de arrancarla, y cuando lo hacían, aparecía la raíz con forma de perro. Al-Ġawbarī añade que entonces pretendían que esa raíz bebida en determinada dosis servía para curar la mordedura de un perro rabioso, y así la vendían por un precio muy elevado⁵⁹.

En el caso de la mandrágora, las supersticiones sobre sus propiedades benefactoras habrían estado tan extendidas y arraigadas en el imaginario colectivo popular de las poblaciones árabo-musulmanas que esto tuvo como resultado la lexicalización de estas propiedades en uno de los numerosos sobrenombres árabes de la planta⁶⁰. Se trata del término *muflih*, registrado por el botánico sevillano Abū l-Ḥayr al-Iṣbīlī (s. XI) en su *Kitāb 'Umdat al-ṭabīb fī ma'rifat al-nabāt li-kull labīb* [*Sostén del médico para el conocimiento de las plantas por toda persona inteligente*] como uno de los sobrenombres de la mandrágora en su tiempo⁶¹, y que podría ser traducido como ‘dichoso’⁶², ‘afortunado’ o ‘próspero’, en el sentido de que reporta buena fortuna y prosperidad a su poseedor.

Un relativamente amplio catálogo de los usos apotropaicos de la mandrágora se encuentra en el *Kitāb al-Muršid ilā ḡawāhir al-aḡḏiya wa-quwā al-mufradāt min al-adwiya* [*Guía de las sustancias de los alimentos y de las fuerzas de los medicamentos simples*], cuyo autor es el médico natural de Jerusalén Muḥammad b. Aḥmad al-Tamīmī

⁵⁴ No encuentro en ningún diccionario el término *hādūr*, traducido aquí como ‘disparates’. No obstante, creo que podría tratarse de una forma dialectal derivada de la raíz clásica *hḏr*, que tiene el significado general de ‘parlotear, desvariar, decir disparates’. Véase, por ejemplo, Cortés, *Diccionario*, p. 1199, s.v. ḥaḏara. Véase también Corriente, “Reflejos iberorromances”, p. 81.

⁵⁵ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 254-255.

⁵⁶ Kujawska y Svanberg, “From medicinal plant to noxious weed”, p. 4.

⁵⁷ Véase, por ejemplo, Randolph, “The Mandragora of the Ancients”, pp. 496-497; Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, p. 16; Monadi *et al.*, “A Comprehensive Review on the Ethnopharmacology”, p. 2; Bhutia y Kakoti, “Ethno-medicinal claims”, sección 4.0.; Waniakowa, “Mandragora and belladonna”, pp. 166-167.

⁵⁸ Sobre la Doctrina de las Signaturas y su relación con la mandrágora, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁵⁹ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 256-257.

⁶⁰ La lista más exhaustiva de nombres y sobrenombres árabes y no árabes de la mandrágora publicada hasta el momento se encuentra en Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”.

⁶¹ Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, I, p. 324, n° 2814.

⁶² Esta es la propuesta de los traductores de Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, II, p. 454, n° 2814.

(m. 370/980)⁶³. Esta obra es de gran importancia para la historia de la mandrágora en la tradición árabo-islámica, pues es la vía a través de la cual penetraron en los textos árabes las creencias mágicas de filiación hermética o pseudohermética de origen greco-egipcio sobre la planta. Al-Tamīmī atribuye los pasajes en que habla de la mandrágora a Hermes, figura esta que podemos identificar con Hermes Trismegisto, personaje mítico de gran importancia en la tradición mágica árabo-islámica al que se atribuye la autoría de numerosas obras de magia y alquimia⁶⁴. Al-Tamīmī pone en boca de Hermes las siguientes palabras:

Esta planta sirve para muchas operaciones que no son propias de la medicina. Entre ellas, que si una persona coge un trozo de los miembros de ese ídolo y lo machaca con una pequeña cantidad de su fruto y lo reduce a polvo muy fino y lo diluye en óleo de ben⁶⁵ u óleo de *ḥalūq*⁶⁶ perfumado o en azogue plúmbeo, y ese hombre se unta con este óleo los ojos, la frente, el rostro y el cuerpo cuando quiere encontrarse con gente importante y con quienes tienen autoridad, y después se reúne con el sultán que a él le place para tratar con él los asuntos que quiere, a ojos de ese sultán será una persona distinguida y de elevada posición, y se satisfarán todas sus demandas, y no se verá de él sino lo que sea necesario.

وهذه الشجرة تصلح لأعمال كثيرة ليست مما تستعمل في الطب. فمن ذلك أنه إن أخذ إنسان قطعة من أعضاء ذلك الصنم فسحقها مع شيء يسير من ثمرها وأنعم سحقها ودافها بدهن بان أو دهن الخلق المطيب أو في زئبق رصاصي ويمسح الرجل من ذلك الدهن إذا أراد لقاء الأكابر ولقاء ذي سلطان فمسح منه عينيه وجبينه ووجهه وبنته ثم لقي من أحب من السلاطين فيما أحب فإنه يكون عنده وجبها وتكون منزلته عنده عالية وتقضى حوائجه ولا يرى منه إلا ما يجب⁶⁷.

El mismo Hermes menciona también las propiedades apotropaicas de la raíz utilizada como amuleto, uso este ampliamente documentado en el caso de la Europa cristiana, donde las raíces

de mandrágora talladas en forma de muñecas eran tratadas con todo mimo, e incluso vestidas y alimentadas⁶⁸:

Este ídolo es un amuleto de enorme utilidad para quien lo lleva colgado al cuello, o rompe uno de sus miembros, le cose a lezna una [tira de] cuero curtido y se lo cuelga al cuello o al brazo. Entonces estará a salvo de toda plaga y calamidad, de todo bandido y ladrón, de naufragios e incendios y de cualquier desgracia.

وهذا الصنم حرز عظيم في المنفعة لمن يحمله متقلداً به أو كسر عضواً من أعضائه وخرز عليه جلد أديم ويلقها في عنقه أو في عضده فإنه حينئذ يأمّن من كل آفة وعاهة ومن كل لص وسارق ومن الغرق والحريق ومن كل بلية⁶⁹.

En el siglo XII, y también en al-Andalus, la creencia sobre las virtudes mágicas de los amuletos de raíz de mandrágora está documentada en el *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* [*Libro de las propiedades*] del médico Abū l-‘Alā’ Zuhr (m. 525/1130-1):

Quien se cuelgue la raíz de esta planta o un trozo de ella apagará la cólera de los principales, y quien se la cuelgue, que lo haga con la luna llena.

من علق عليه أصل هذه الشجرة أو شيء منها أطفأ غضب الرؤساء ومن علق عليه شيء منها فليكن في امتلاء القمر⁷⁰.

Prescripciones astronómicas como esta son recurrentes tanto en lo que se refiere a la ceremonia de desarraigo de la mandrágora como a la preparación de compuestos y la realización de prácticas mágicas con ella. Un ejemplo muy claro de la importancia de la observancia de estas disposiciones puede encontrarse en *Ġāyat al-ḥakīm*, donde se menciona un «compuesto» (*murakkab*) de efecto protector que contiene dos *miṭqāles*⁷¹ de mandrágora, y que es atribuido a «los sabios de la India» (*ḥukamā’ al-Hind*)⁷²:

Su efecto es evitar el daño de las espiritualidades [que intervienen en la operación] que se intenta realizar para que no perjudiquen a su autor. Tiene un efecto general en todas las clases de astros, como el efecto general que posee la perla india para evitar el daño

⁶³ Los pasajes de la obra de al-Tamīmī en que este habla de la mandrágora me son conocidos a través de la versión conservada en *al-Ġāmi’ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya* [*Compendio de medicamentos simples y alimentos*] del botánico y farmacólogo andalusí Ibn al-Bayṭār (m. 646/1248), que en una de las varias entradas que dedica en su obra (II, pp. 14-16) a la mandrágora (*ṣirāḡ al-quṭrub*) reproduce varios fragmentos de *al-Muršid*.

⁶⁴ Sezgin, *Geschichte*, pp. 31-44. Sobre Hermes y su relación con la mandrágora, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁶⁵ Sobre la identificación de esta planta, véase Abū l-Ḥayr, *‘Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, p. 340, s. v. bān.

⁶⁶ Se trata de un perfume cuya base es el azafrán. Véase Aubaile-Sallénave, “Safran de joie”, p. 45.

⁶⁷ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi’*, II, p. 15.

⁶⁸ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, p. 16.

⁶⁹ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi’*, II, p. 15.

⁷⁰ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi’*, II, p. 16.

⁷¹ Kahl (Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, p. 228) le asigna al *miṭqāl* un peso de 4,46 g; Álvarez de Morales (Ibn Wāfid, *El libro de la almohada*, p. 475) menciona un peso medio de 4,42 g.

⁷² Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 346; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 379.

de todos los venenos en general [...]. Con ello se preparan siete perlas que se secan a la sombra, y al prepararlas y al secarlas no debes de pronunciar las invocaciones del planeta ni de atar sus espiritualidades para el objetivo buscado.

وفعله دفع عادية روحانيات ما يحاول عمله لئلا يعتدي على صانعه
وفعله عام في ما يحاول من جميع اقسام الكواكب كالفعل العام الذي
للخرزة الهندية في دفع عادية السموم بالجملة [...] وتصنع منه خرز
سبع وتجفف في الظل وفي أوان عملها وتحفيفها لا تغفل الكلام
بدعوات المتحيرة ورباط روحانياتها عند الغرض المقصود⁷³.

La necesidad de que se tome en cuenta la situación y conjunción de la Luna, el Sol y los planetas al realizar las operaciones mágicas con mandrágora para garantizar sus efectos es claramente expuesta por al-Anṭākī, quien indica que dichos efectos serán los deseados «si al hacerlo se observan las atribuciones astronómicas» (إذًا) (روعبت فيه النسب الفلكية)⁷⁴.

Por otro lado, Hermes también menciona el uso de fumigaciones de mandrágora para proteger las viviendas de la gente contra genios y demonios:

Si alguien fumiga su casa o el lugar que habita con un poco de la raíz que es el idolo huyen de ella los genios y los demonios al instante y no se aproximan a ella durante muchos años.

ومن بحر بشيء من الأصل الذي هو الصنم منزله أو المكان الذي يسكنه هربت منه الجن والشياطين من ساعته ولم تقر به سنيماً كثيرة⁷⁵.

Por el mismo tiempo en que vive al-Tamīmī encontramos en *Ġāyat al-ḥakīm* la receta de un sahumero llamado «sahumerio de Saturno» (*duḥ-nat Zuḥal*)⁷⁶, compuesto entre otros ingredientes por cincuenta *mitqāles* de fruto de mandrágora. Según se describe en esta obra, este sahumero, de composición variable, es el que se utiliza en la ceremonia de invocación de la espiritualidad de Saturno cuando se quiere obtener un favor de este planeta⁷⁷.

Ġāyat al-ḥakīm recoge también la receta de una perla (*ḥaraza*) llamada «perla de al-Amāṭīs» que incluye la mandrágora entre sus componentes

⁷³ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 347-348; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 381.

⁷⁴ al-Anṭākī, *Taḍkira*, I, p. 341. Sobre dichas «atribuciones astronómicas», véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁷⁵ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi*, II, p. 15.

⁷⁶ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 343; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 377.

⁷⁷ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 202-204; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, pp. 233-236. La traducción francesa de la receta de este sahumero se encuentra en Coulon, “Fumigations et rituels magiques”, p. 219.

y que ofrece protección contra las inclemencias climáticas⁷⁸:

Cuando te alcance el frío, la lluvia y la nieve en algún lugar y quieras que cesen, di las palabras y luego levántala en tu mano derecha hasta el cielo, y todo eso se calmará.

فاذا اصابك البرد والمطر والثلج في مكان فاردت ان يرتفع فتكلم
بالكلمات ثم ارفعها بيدك اليمنى للسماء فان جميع ذلك يسكن⁷⁹.

Por su parte, al-Ġawbarī, aludiendo a «quienes pretenden ser maestros sufíes» (*allaḍīna yadda-ūna al-mašṭḥa min al-fuqarā*), dice que estos realizan fumigaciones (*yubahḥir*) con diversos ingredientes, entre ellos mandrágora, para crear la ilusión de parar la lluvia⁸⁰. Esta noticia permite aventurar que este tipo concreto de prácticas mágicas podrían haber sido frecuentes —al menos en el Oriente islámico en el siglo VII/XIII—, hasta el punto de llegar a convertirse en una actividad fraudulenta bien conocida allí por aquel entonces. Por otro lado, resulta muy interesante observar aquí que esta no es la única referencia que vincula el mundo de los derviches con la realización de operaciones mágicas con mandrágora, pues también son presentados como ejecutores de otras prácticas de charlatanería descritas por al-Ġawbarī en las que está presente la planta⁸¹. Dichas prácticas parecen haber sido cultivadas por grupos de derviches de marcada orientación heterodoxa, tales como rifā'īs, ḥaydarīs y qalandarīs⁸².

Por último, *Ġāyat al-ḥakīm* menciona un talismán (*ṭilasm*) que incluye semillas de mandrágora y que según dice protege de los efectos nocivos derivados de la manipulación de los ingredientes venenosos que se usan en la composición de los filtros mágicos⁸³.

3.2. La mandrágora sanadora

En relación directa con estos mitos y supersticiones sobre las virtudes apotropaicas de la mandrágora y con su puesta en práctica en operaciones de magia blanca encontramos en los textos árabes referencias a sus presuntas

⁷⁸ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 243-244; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, pp. 274-275.

⁷⁹ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 244; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, pp. 274-275.

⁸⁰ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥṭār*, pp. 374-375.

⁸¹ Cf. *infra* nota 82.

⁸² al-Ġawbarī *Kitāb al-Muḥṭār*, pp. 433-434, nota 27.

⁸³ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 246; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 278.

virtudes sanadoras mágicas. Estas creencias están directamente relacionadas con la idea existente en diversas culturas a lo largo de los siglos de que la mandrágora es una planta bendita y una panacea que cura todo tipo de dolencias⁸⁴, y tienen su origen en la fisionomía antropomórfica de su raíz en el marco de la Doctrina de las Signaturas, como ocurre también en el caso —ya mencionado— de sus supuestas propiedades apotropaicas. De otro lado, esos mitos y supersticiones guardan una relación muy estrecha con la larga tradición de conocimiento y usos medicinales de la mandrágora que se extiende desde la Antigüedad hasta los siglos XVII-XVIII⁸⁵, y que tiene uno de sus hitos más destacados en la medicina galénica árabo-islámica clásica⁸⁶. No obstante, —como veremos más adelante— las creencias mágicas sobre las virtudes medicinales de la planta no encontraron eco en las obras de los naturalistas árabes que hablaron de sus propiedades y usos terapéuticos desde la perspectiva galénica.

Las creencias sobre el poder curativo de la mandrágora estaban tan extendidas y arraigadas en el imaginario popular de las poblaciones árabo-islámicas que, al igual que ocurrió en el caso de algunos idiomas europeos⁸⁷, llegaron a lexicalizarse en dos sobrenombres árabes que aluden a sus propiedades curativas: *abū salām*⁸⁸ (lit. ‘padre de salud’) y *abd al-salām*⁸⁹ (lit. ‘el siervo de la salud’).

En las fuentes árabes que hablan de magia las virtudes curativas de la mandrágora son resultado de sus ‘propiedades’ (*ḥawāṣṣ*)⁹⁰, término este que designa el poder mágico de la planta, las inexplicables fuerzas esotéricas que residen en los seres naturales animados e inanimados. Durante el período helenístico existía la creencia de que en la Naturaleza esas fuerzas están activas o pueden ser activadas⁹¹, idea que experimentó un importante desarrollo

en el género árabe textual de los *ḥawwāṣ*, que podría definirse en sentido amplio como ‘literatura de medicina mágica’⁹².

La primera y más detallada enumeración de esas propiedades se debe a al-Tamīmī, quien —por boca de Hermes— alude en varias ocasiones a ellas:

[La mandrágora] es una planta bendita entre las plantas, útil contra cualquier enfermedad que aflija al ser humano por la acción de genios, demonios y diablos⁹³, y útil contra cualquiera de las graves enfermedades que puedan ocasionársele en el interior del cuerpo, como la hemiplejía, la parálisis que causa la torcedura de la boca, la epilepsia, la lepra⁹⁴, los desórdenes mentales, la confusión mental, y la pérdida de la memoria.

وهذه الشجرة مباركة من الأشجار نافعة لكل داء يكون بآدم من جنّة وخيل ووسواس وتنفع لكل داء من الأواء الكبار التي تعرض له في باطن جسمه كالفالج واللقوة والصرع وداء الجذام وفساد العقل والتولة⁹⁵ وكثرة النسيان⁹⁶.

Hermes añade que «si se fumiga con este ídolo a quien sufre desvaríos y desórdenes mentales se los cura» (إن بخر بهذا الصنم إنسان به هذيان وفساد العقل) (ذهب عنه)⁹⁷.

Por otro lado, Hermes recomienda también dos remedios mágicos a base de mandrágora para el tratamiento de la epilepsia:

⁹² Álvarez Millán, “El *Kitāb al-Khawāṣṣ*”, pp. 155-158; Fernández Medina, *La magia morisca*, pp. 184-190.

⁹³ Los términos *ḡinna*, *ḥabal* y *waswās*, traducidos aquí respectivamente como ‘genios’, ‘demonios’ y ‘diablos’, podrían ser también interpretados como ‘locura’, ‘trastorno mental’ y ‘paranoia’, respectivamente. La primera de estas dos interpretaciones —no excluyentes entre sí— está recogida, por ejemplo, en Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 333, s.v. *ḡinna*, I, p. 536, s.v. *ḥabal*, II, p. 1539, s.v. *waswās*; Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, II, p. 246, s.v. *ṣirāḡ al-quṭrub*. La segunda de estas interpretaciones puede encontrarse, por ejemplo, en Cortés, *Diccionario*, p. 188, s.v. *ḡinna*, p. 288, s.v. *ḥabal*, p. 1253, s.v. *waswās*; Corriente, *Diccionario*, p. 127, s.v. *ḡinna*, p. 198, s.v. *ḥabal*, p. 834, s.v. *waswās*.

⁹⁴ En la sección 8 del capítulo 1 de *Kitāb al-Muḥtār* (pp. 22, 24), titulado *Revelación de los secretos de los falsos profetas (fī kašf asrār allaḏīna yadda ‘ūna al-nubuwwa)*, se habla de la *Revelación de los secretos sobre la curación de la lepra (fī kašf asrār izālat al-ḡudām)*. Al-Ġawbarī menciona aquí un cocimiento que incluye hojas de mandrágora entre otros ingredientes. Según él, esos «falsos profetas» se aplicaban ese cocimiento para hacer creer a la gente que estaban enfermos de lepra, simulando más tarde una curación milagrosa.

⁹⁵ Entre las diferentes posibilidades de vocalización y traducción de este término opto por *tuwala* o *tiwala*, y lo interpreto —no sin dudas— en este contexto como ‘confusión mental’, siguiendo a Cortés, *Diccionario*, p. 138, s.v. *tiwala*.

⁹⁶ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi*, II, p. 14.

⁹⁷ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi*, II, p. 15.

⁸⁴ Véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁸⁵ Waniakowa, “*Mandragora and belladonna*”, p. 164; Kujawska y Svanberg, “From medicinal plant to noxious weed”, p. 4.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, al-Rāzī, *al-Ḥāwī*, XXI, parte II, pp. 643-647, e Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi*, II, pp. 510-512.

⁸⁷ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, pp. 14, 18.

⁸⁸ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, pp. 14, 18.

⁸⁹ al-Zabīdī, *Tāḡ al-‘arūs*, II, p. 123.

⁹⁰ Véase, por ejemplo, Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*: I, p. 357, donde dice que la mandrágora posee ‘propiedades prodigiosas’ (*aḡā’ib min al-ḥawāṣṣ*).

⁹¹ Ullmann, “*Khāṣṣa*”, p. 1097.

Si se coge un puñado de flores de mandrágora antes de que se abran y las atas con una pieza de tejido de lino, la aprietas con un hilo de lana hecho de siete colores y se lo cuelgas al niño que sufre de epilepsia, se la cura y no vuelve a padecerla mientras lo lleve colgado.

وإن أخذ كمة من زهره من قبل أن تنفتح فربطها في خرقة كتان وشدها بخيط صوف معمول من ٧ ألوان ثم علقه على الطفل الذي يعرض له الصرع فإنه يذهب عنه ولا يعود إليه ما دامت تلك معلقة عليه⁹⁸.

Si se le cuelga un trozo de ella a quien acostumbra a sufrir [ataques] de epilepsia, se la cura, y tiene un efecto más potente para este fin que la madera de peonía⁹⁹.

وإن علق منه شيء على من يعتاده الصرع أيرأه وكان فعله في ذلك أبلغ من عود الفاونيا¹⁰⁰.

Sin embargo, los textos árabes de medicina y farmacología galénicas no mencionan en absoluto estos supuestos beneficios de la mandrágora para el tratamiento de dolencias de carácter mental y de la epilepsia. Hasta donde alcanza mi conocimiento, tan solo es citada como medicamento útil para el tratamiento de la epilepsia y la locura en el listado de drogas preparadas y vendidas por los farmacéuticos de la comunidad judía de El Cairo entre los siglos XI y XIV¹⁰¹. No obstante, la opinión más extendida en dichos textos árabes es la del médico judeo-persa Abū 'Īsā Māsarġawayh (m. 101/720), quien dice que «si se come [mandrágora] en gran cantidad [...] hace perder la razón» ([...] إن أكثر من أكله عرض منه [...] وذهاب العقل)¹⁰², al igual que Abū l-Rayḥān al-Bīrūnī (362-después de 442/973-después de 1050), que indica que «hace perder la razón como el beleño» (يذهب بالعقل كالبنج)¹⁰³.

⁹⁸ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi'*, II, p. 15.

⁹⁹ Para la identificación de *al-fāwuniyā* como 'peonía' (*Paeonia officinalis* L), véase Abū l-Ḥayr, *'Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, p. 398, s.v. fāwuniyā. El mismo Abū l-Ḥayr, *'Umdat al-ṭabīb*, vol. II, p. 595, habla de esta presunta propiedad de la peonía para curar la epilepsia. Al-Anṭākī, *Taḍkira*, I, p. 246, s.v. fawāniyā, también la menciona y añade que cura otras dolencias como la locura.

¹⁰⁰ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi'*, II, p. 16.

¹⁰¹ Lev, "Drugs held and sold by pharmacists", p. 287. Curiosamente, en otro artículo publicado unos meses antes que el anterior, Lev y Amar, "Reconstruction of the inventory", p. 436, dicen que la Taylor-Schechter Genizah Collection, Cambridge —la misma colección de documentos que les sirve de fuente para ambos artículos— no menciona ningún uso terapéutico de la mandrágora.

¹⁰² Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi'*, II, p. 512.

¹⁰³ al-Bīrūnī, *Al-Bīrūnī's Book*, I, p. 332.

3.3. La mandrágora narcótica y somnífera

La fama de la que gozaba la mandrágora en Europa como planta narcótica y somnífera se tradujo en la lexicalización de seis sobrenombres que se hacen eco de estas propiedades en varias lenguas¹⁰⁴. Este conocimiento y uso de la mandrágora como somnífero en Europa tuvo su correlato en la tradición árabo-islámica, donde dichas propiedades eran bien conocidas por los eruditos que las mencionan en sus tratados de farmacología y medicina, y tal vez por otros personajes tales como charlatanes y criminales que pudieran haberla usado como herramienta para la comisión de delitos. Las plantas que contienen escopolamina han sido utilizadas a lo largo del tiempo para facilitar robos y crímenes sexuales mediante la incapacitación de las víctimas¹⁰⁵. Un buen ejemplo de ello lo ofrece al-Ġawbarī cuando menciona un compuesto narcótico (*murqid*; singular de *marāqīd*) que entre otros muchos ingredientes incluye cinco dracmas¹⁰⁶ de frutos de mandrágora (*luffāh*)¹⁰⁷. El contexto en que se menciona este narcótico (*Revelación de los secretos de los que elaboran somníferos y estupefacientes y se los administran a otros (fi kašf asrār alladīna yumaššūna bi-l-'alafāt)*), no deja lugar a dudas acerca del uso delictivo al que estaba destinado ese compuesto¹⁰⁸.

Las propiedades somníferas y narcóticas de la mandrágora habrían sido tan conocidas —al

¹⁰⁴ Dafni *et al.*, "In search of traces of the mandrake myth", pp. 14, 18.

¹⁰⁵ Monadi *et al.*, "A Comprehensive Review", p. 20.

¹⁰⁶ Kahl (Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, p. 226) asigna al dragma un peso de 3,125 g; Álvarez de Morales (Ibn Wāfid, *El libro de la almohada*, p. 475) señala un peso medio de 2,90 g.

¹⁰⁷ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 322-323.

¹⁰⁸ El traductor de *Kitāb al-Muḥtār*, p. 319, traduce la expresión *alladīna yumaššūna bi-l-'alafāt* como 'Who Work Knockout Drugs and Stupefacients', interpretación que conviene puntualizar. Teniendo en cuenta el contenido concreto de la sección de *Kitāb al-Muḥtār* en que se menciona esa expresión (pp. 319-323), creo más correcto interpretar el término *'alafāt* como 'somníferos' siguiendo a Dozy, *Supplément*, II, p. 160, s.v. *'alafāt*. No obstante, el propio al-Ġawbarī (p. 322) indica explícitamente que «ellos tienen narcóticos que no inducen el sueño, sino que producen estupefacción a la persona, que se queda inerte, no responde a lo que se le pregunta y no se da cuenta de lo que hacen con ella» (لهم علفات غير منومة وهي تبهت) (الإنسان فيبقى شاخصاً ولا يرد جواباً ولا يعلم ما يعمل به), lo cual indica sin lugar a dudas que dicho término designa también compuestos estupefacientes. De otro lado, la forma verbal *yumaššūna bi* significa literalmente 'poner en marcha', 'hacer andar', 'poner en movimiento', acepciones estas que parecen indicar que al-Ġawbarī está hablando de charlatanes que no solo preparaban los somníferos, sino que también se los administraban a otras personas con fines delictivos, como él mismo describe.

menos en el al-Andalus del siglo XI en que vive Abū l-Ḥayr— que llegaron a lexicalizarse en el término *musbit* (‘que produce sopor’), que él registra en la *‘Umda* como sobrenombre sinónimo de *yabrūh* (‘mandrágora’)¹⁰⁹.

Como hemos señalado anteriormente, la confección de compuestos somníferos (*al-marāqīd*) es una de las ciencias o artes que según el autor de *Dayl* integran la *sīmiyā*. Las fuentes árabes documentan la conexión de la mandrágora con esta ciencia o arte y ofrecen información que permite aventurar que la planta fue usada durante siglos como ingrediente fundamental de numerosos compuestos de esta naturaleza en la *materia magica* árabo-islámica. De otro lado, resulta evidente que estos usos de la mandrágora como somnífero están intrínsecamente ligados a sus propiedades narcóticas, debidas a su alto contenido en alcaloides tropánicos, tales como hiosciamina, hioscina (o escopolamina), atropina, y pequeñas cantidades de mandragorina¹¹⁰. Dichos efectos narcóticos y somníferos, ya reportados desde la Antigüedad¹¹¹, eran bien conocidos por los naturalistas árabes, que los describen detalladamente y mencionan su utilidad y puesta en práctica en diversos tratamientos terapéuticos¹¹².

Por lo que se refiere a las fuentes relacionadas con la magia, la primera y casi única referencia que conozco sobre el uso de la planta como ingrediente de estos compuestos somníferos está documentada en *Ġāyat al-ḥakīm*. En el capítulo de esta obra donde se habla de «filtros destinados a muy diferentes fines» (*fī nīranḡāt fī agrād šattā*) se menciona las recetas de cuatro filtros somníferos. Estas son:

(1)

Se coge opio, líber de raíz de mandrágora y semillas de beleño negro a partes iguales, medio dracma de cada uno; nuez moscada, *sukk*¹¹³ y palo de aloe en bruto, de cada uno un sexto de dracma. Se pulveriza todo eso muy bien y después se amasa con agua de

cilantro verde¹¹⁴. Luego se procura que se corrompa¹¹⁵ para que se aglutine y se amalgame y se aúnen sus espíritus según el efecto buscado, tras lo cual se saca y se da a comer un *dāniq*¹¹⁶ de él, y sume en un profundo sueño.

يؤخذ من الافيون ولحا البيروح وبزر البنج الاسود بالسواء من كل واحد نصف درهم ومن جوز بوا والسك والعود الخام من كل واحد سدس درهم يعانى سحقها ثم يعجن بما كزيرة خضراء ثم يحاول تعفينها كي يتحد وتنمازج وتتعدد ارواحها على الفعل المطلوب ثم يخرج ويطعم منه زنة دانق فانه ينوم نوماً غرقاً¹¹⁷.

(2)

Tiene el mismo efecto [que el anterior] pero más potente. Se coge métel¹¹⁸, semillas de beleño amarillo de Palestina, semillas de mandrágora o la corteza [de su raíz], y semillas de adormidera negra, dos *mitqāles* de cada uno; tres *mitqāles* de azafrán y un *mitqāl* de arsénico. Se junta todo eso y se deja tres días en el cacharro donde se meten [los ingredientes de los compuestos] para que se corrompan. Después se saca y se diluye¹¹⁹, y se administra una dosis de un *dāniq* bebida.

يفعل كفعله بل هو اقوى منه يؤخذ من جوز مائل وبزر بنج احمر وبزر يبروح او قشره وبزر خشخاش اسود من كل واحد مثقالان ومن الزعفران ثلاثة مثاقيل ومن الزرنبخ مثقال يجمع ذلك باجمعه ويدخل آلة التعفين ثلاثة ايام ثم يخرج ويحيل به والشربة منه دانق¹²⁰.

(3)

Se coge opio, líber de raíz de mandrágora, semilla de lechuga, fruto de métel, jugo de matricaria¹²¹, eléboro

¹¹⁴ De acuerdo con Corriente, *Diccionario*, p. 662, s.v. kuzbara, esta *kuzbara ḥadrā* podría ser identificada con el perifollo (*Anthriscus cerefolium* [L.] Hoffm.).

¹¹⁵ El traductor de *Picatrix* traduce la raíz <fn> como ‘enmohecer’, y el término *ālat al-ta’fin* como ‘enmohecedor’.

¹¹⁶ Kahl (Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, p. 226) le asigna un peso de 0,52-0,74 g; Álvarez de Morales (Ibn Wāfīd, *El libro de la almohada*, p. 475) señala un peso medio de 0,57 g.

¹¹⁷ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm* p. 275; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 304.

¹¹⁸ El traductor de *Picatrix*, p. 305, interpreta aquí y en otras ocasiones *yāwz māṭal* como ‘datura de estramonio’. Por su parte, los traductores de la *‘Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, pp. 95-96, s.v. *Datura metel* L., p. 422, s.v. ḡawz māṭal, e Issa, *Dictionnaire*, p. 68, s.v. D. Metel L., dicen que se trata de la *Datura metel* L.

¹¹⁹ No encuentro sentido a la expresión *wa-yuḥayyal bihi* en este contexto, lo cual me lleva a pensar que tal vez se trate de una corrupción textual por *wa-yuḥall bihi*, que sí resultaría coherente con el mismo.

¹²⁰ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 275; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 305.

¹²¹ El término árabe *šaḡarat Maryam*, traducido aquí como ‘matricaria’ (*Tanacetum parthenium* (L.) Sch.Bip.), puede designar también otras especies vegetales. Véase Abū l-Ḥayr, *‘Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 2, p. 730, s.v. *šaḡarat Maryam*.

¹⁰⁹ Abū l-Ḥayr, *‘Umdat al-ṭabīb*, I, p. 331, n° 2966.

¹¹⁰ Mion, “From Circe’s Root to ‘Spongia Soporifera’”, p. 128; Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, p. 14; Waniakowa, “*Mandragora* and *belladonna*”, p. 162.

¹¹¹ Véase, por ejemplo, Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, II (Libros III-V), pp. 170-171.

¹¹² Véase, por ejemplo, al-Rāzī, *al-Ḥāwī*, XXI, parte II, pp. 643-647, donde menciona varias veces estas propiedades.

¹¹³ Se trata de un electuario perfumado o píldoras a base de azafrán. Véase Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, s.v. *sukk*, p. 233; Dozy, *Supplément*, I, p. 666, s.v. *sukk*; Kazimirski, *Dictionnaire*, I, pp. 1111-1112, s.v. *sukk*.

negro y semilla de adormidera negra a partes iguales. Se muele muy bien esta mezcla y se le echa encima el doble de su peso de vino añejo. Se deposita durante los días que sea necesario en el cacharro donde se meten [los ingredientes de los compuestos] para que se corrompan. Luego se saca y se diluye, y se administra bebida una dosis de un *dāniq*.

يؤخذ من الأفيون ولحا البيروخ وبزر الخس وثمره جوز مائل وعصارة شجرة مريم وخربق اسود وبزر خشخاش اسود بالسواء يسحق هذا الخلط ناعماً ويوضع عليه مثل أوزان الكل مرتين من خمر عتيق ويودع اثناء التعفين ويعفن ايامه ثم يخرج ويحبل به والشربة منه دانق¹²².

(4)

Otro filtro extremadamente somnífero. Se coge jugo de beleño, jugo de [frutos de] mandrágora, jugo de cilantro verde, jugo de lechuga, jugo de métel, jugo de adormidera negra y jugo de cicuta¹²³, de cada uno una parte, y diez partes de opio. En la mezcla de todos estos jugos se disuelve el opio. Luego se coge arropo compuesto de mosto de higo¹²⁴ filtrado cuatro veces y se añade a esos ingredientes su peso en mosto. A continuación, se mete en el cacharro donde se dejan [los ingredientes de los compuestos] para que se corrompan, hasta que toda la mezcla alcanza su máxima eficacia e intensidad. La dosis que se da de este compuesto es de medio *dāniq*, pues es de fuerte efecto y penetrante espiritualidad.

نيرنج آخر مفرط التنويم يؤخذ من عصارة البنج وعصارة الفلاح وعصارة الكزبرة الخضراء وعصارة الخس وعصارة جوز مائل وعصارة خشخاش الاسود وعصارة السيكران من كل واحد جزء ومن الأفيون عشر مجموع العصارات يحل الأفيون فيها ثم يؤخذ رب مركب من خميرية تين كرر التين مراراً اربعاً على معتصره ويضاف منه لتلك المركبات مثل الجميع ثم يدخل آلة التعفين ويعفن حتى يصير الكل في غاية النفوذ والبلاغ والمعطى من هذا المركب نصف دانق فانه قوي الفعل نافذ الروحانية¹²⁵.

Siglos más tarde, el autor anónimo de *Dayl* menciona en la sección que consagra a los nar-

¹²² Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 275; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 305.

¹²³ El término *saykarān*, traducido aquí como ‘cicuta’, puede designar también diversas especies de beleño. Véase Issa, *Dictionnaire*, p. 48, n° 13, p. 96, n° 5, y Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 2, p. 702, s.v. *saykarān* y *saykarān*.

¹²⁴ Los diccionarios bilingües y monolingües clásicos que he consultado solo registran el término *jamriyya* con el sentido habitual de ‘poema báquico’, que no tiene cabida en este contexto. Su traducción exacta me plantea dudas, pues no resulta claro si se trata del «mosto», tal y como interpreto aquí siguiendo al traductor de *Picatrix*, o si se trata de una bebida alcohólica a base de higo.

¹²⁵ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 275-276; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 305.

cóticos (*faṣl fī l-marāqīd*) otro compuesto de esta naturaleza que contiene mandrágora:

Se coge raíz de beleño, raíz de *baydarūg*¹²⁶ y raíz de mandrágora a partes iguales; raíz de narciso y sus semillas, y opio, de cada uno dos dracmas. Se machaca todo y en un recipiente de cristal se le echa encima agua dulce hasta que esta cubre la mezcla, se tapa y se pone bajo un sol ardiente durante quince días [...]. Si quieres dormir a alguien dáselo a oler y se dormirá.

يؤخذ أصل البنج وأصل البيدروج وأصل الفلاح أجزاء سواء وأصل النرجس وبزره وأفيون من كل واحد درهمان يدق الكل ويصب عليه الماء العذب قدر ما يغمره في إناء زجاج ويسد ويوضع في الشمس الحارة خمسة عشر يوماً [...] فإذا أردت أن تنوم أحدا فشممه فانه بنام¹²⁷.

Por último, y también en relación con las propiedades narcóticas y somníferas de la mandrágora, encontramos en *Ġāyat al-ḥakīm* un «talismán sahumérico» (*ṭilasm dujñī*), usado para hacer que caigan los pájaros que hay en los árboles. Según el autor de esta obra, dicho talismán fue encontrado por él junto a otros talismanes semejantes en «un libro que se extrajo del templo de Srānīdūs¹²⁸ en tiempos de Cleopatra» (في كتاب) ¹²⁹ (استخرج من هيكل سرانيدوس في زمان قلوبطرة

Contiene mandrágora y *qamāšīr*¹³⁰ a partes iguales. Se amasan con agua de alharma fresca, se hacen

¹²⁶ No encuentro el nombre de esta planta —cuya lectura correcta me plantea dudas— en ninguno de los diccionarios, glosarios y fuentes árabes que he consultado. Tal vez se trate de una variante del término *bādarūg*, que según los traductores de Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, pp. 337-338, designa el *Amaranthus blitum* L., el *Ocimum basilicum* L. y el *Origanum dictamnus* L., y que encuentro mencionado, por ejemplo, en la receta de otro somnífero citado por al-Ḡawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, p. 322.

¹²⁷ *Dayl*, p. 67.

¹²⁸ No dispongo de ningún dato acerca de este supuesto templo.

¹²⁹ Maslama al-Qurtubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 396; Maslama al-Qurtubī, *Picatrix*, p. 418.

¹³⁰ La interpretación inequívoca de este término resulta difícil. Steingass, *A comprehensive Persian-English*, p. 988, lo traduce como ‘goma de perejil silvestre’ (Gum of the wild parsley). Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi*, II, p. 282, s.v. *qamāšīr*, cita a al-Kindī en su *Kitāb al-Sumūm* [El libro de los venenos], quien dice que se trata de una especie de hongo (*kam’a*), coincidiendo en ello con Abū l-Ḥayr, *Umda*, I, p. 468, n° 4039, cuyos traductores (II, p. 623, n° 4039) no lo identifican. Además, Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi*, II, p. 341, s.v. *kamāšīr*, lo hace sinónimo de *kamāšīr*, y dice —citando a Māsarḡawayh— que es una goma parecida al opopónaco (gomorresina del pánace, *Opopanax chironium* W.D.J. Koch). De otro lado, Leclerc, en su traducción de Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, 3, p. 189, n° 1962, s.v. *kamāšīr*, cita un intento dudoso de identificación como *Bubon macedonicum* L., sinónimo de *Athamanta macedonica* (L.) Spreng. Issa, *Dictionnaire*, p. 26, n° 22, s.v. *kamāšīr*, *qamāšīr*, también lo identifica como *Athamanta macedonica* (L.) Spreng.

bolas como garbanzos, se seca y se sahúma con ello las aves. No se fumiga con ello en día de viento porque el viento disiparía el humo. Cuando hayas terminado de hacerlo sahúma el árbol con perfume de incienso y costo para que se vaya del árbol el mal olor.

بيروح وقماشير بالسواء يعجن بماء شجرة الحرمل الرطب ويحبب كالحمص ويجفف ويدخن به الطير ولا يدخن به يوم ريح فان الريح تبدد الدخنة واذا فرغت من عملك فدخن الشجرة بطيب الكندر والقسط لتذهب هذه الرائحة الخبيثة من الشجرة¹³¹.

Aunque la información que ofrecen estos pasajes es tan escasa y fragmentaria que no permite sacar conclusiones definitivas, sí podemos aventurar que la raíz —más concretamente su líber (*lihā*)— podría haber sido la parte de la planta habitualmente usada para confeccionar los somníferos, y más raramente sus semillas o sus frutos. Esta información coincide parcialmente con la que encontramos recogida en las obras de los naturalistas árabes, que mencionan las propiedades narcóticas y somníferas de la raíz y de los frutos, pero no de las semillas¹³². De otra parte, parece que estos compuestos somníferos eran administrados habitualmente por ingestión, y menos frecuentemente por inhalación. Esto resulta congruente con los datos que encontramos en los tratados de farmacología y medicina, donde se dice explícitamente que los frutos de la mandrágora producen sopor (*isbāt*) tanto por ingestión como por inhalación¹³³. Por último, cabe señalar que la planta parece haber sido usada habitualmente en composición con métel (*Datura metel* L.) (*ğawz mātāl*), beleño negro (*Hyoscyamus niger* L.) (*banğ aswad*), y más ocasionalmente con beleño blanco (*Hyoscyamus albus* L.) (*banğ abyad*) y beleño amarillo de Palestina (*Hyoscyamus aureus* L.) (*banğ aḥmar*)¹³⁴, especies vegetales todas estas que al igual que la mandrágora pertenecen a la familia de las solanáceas y contienen alcaloides tropánicos. A ellas se añaden otras especies y

productos vegetales de efectos narcóticos tales como las semillas o el jugo de la adormidera negra (*Papaver somniferum* L. var. *nigrum*) o el opio, y otros simples psicoactivos tales como la nuez moscada (*Myristica fragrans* Houtt.) o el azafrán (*Crocus sativus* L.).

4. Conclusiones

1. La escasez, carácter fragmentario y dispersión temporal y geográfica de los datos disponibles a día de hoy hacen muy difícil —cuando no imposible— obtener conclusiones definitivas en torno a la historia de la mandrágora en la magia árabo-islámica entre los siglos X y XVII. Los datos referidos a una época o lugar concretos deberían ser extrapolados con suma cautela a otros escenarios geográficos y temporales, lo cual hace muy difícil perfilar un cuadro completo de dicha historia.

2. No obstante, parece claro que existió una estrecha relación entre la mandrágora y las prácticas de magia blanca, tal y como ha quedado de manifiesto a través del análisis de los términos que designan las diferentes ciencias o artes que integran la *sīmiyā* y sus conexiones con el uso mágico de la planta.

3. Las supuestas propiedades mágicas de la mandrágora no solo dieron lugar a la formación de un conglomerado de mitos y supersticiones, sino que todo parece indicar que su uso en prácticas de magia blanca fue habitual.

4. La lexicalización de las presuntas propiedades mágicas de la mandrágora en varios sobrenombres de la planta, así como otros indicios, permiten pensar que las creencias sobre esas propiedades no estaban restringidas a las obras de los eruditos, sino que estaban difundidas y arraigadas en el imaginario colectivo de las poblaciones árabo-islámicas.

5. Las creencias y supersticiones sobre la mandrágora presentes en la tradición árabo-islámica clásica tuvieron su origen en las civilizaciones preislámicas. *Al-Filāḥa al-nabaṭiyya* fue la principal vía a través de la cual penetraron en dicha tradición las supersticiones y mitos de origen caldeo-babilónico procedentes de Iraq; *al-Muršid* de al-Tamīmī, fue la vía de penetración de las supersticiones de filiación hermética o pseudo-hermética greco-egipcia.

6. Las supersticiones y mitos sobre el carácter mágico de la mandrágora presentes en los textos árabes están estrechamente relacionados con otros que encontramos en diversas civilizaciones y culturas que conocieron e hicieron

¹³¹ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 407; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 427-428.

¹³² Sobre la presencia de alcaloides tropánicos —a los que se deben dichas propiedades narcóticas y somníferas— en las diferentes partes de *Mandragora autumnalis* Bertol. y *Mandragora Turcomanica* Mizg., y más concretamente en sus semillas, puede verse, por ejemplo, Monadi *et al.*, “A Comprehensive Review on the Ethnopharmacology”, pp. 5, 8.

¹³³ Véase, por ejemplo, al-Rāzī, *al-Ḥāwī*, XXI, parte II, pp. 645-646.

¹³⁴ En la identificación de las tres especies de beleño sigo a los traductores de Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, p. 318.

uso de la planta. Esto queda de manifiesto en las similitudes existentes entre las creencias sobre sus efectos apotropaicos y terapéuticos, su alta consideración y elevado valor económico, y en las actividades fraudulentas en torno a su venta, tanto en Europa como en la civilización árabo-islámica clásica.

7. A pesar de ello, se confirma la hipótesis de que en el estado actual de nuestros conocimientos resulta imposible determinar si el conglomerado de creencias mágicas sobre la mandrágora que estuvieron en circulación en la Europa cristiana hasta los siglos XVII-XVIII tuvo alguna influencia en la formación y desarrollo del complejo de mitos y supersticiones mágicas documentados en los textos árabes, y viceversa.

8. Es necesario llevar a cabo más investigaciones sobre la historia de la mandrágora en la tradición mágica árabo-islámica clásica. Quedan aún por ser estudiadas varias cuestiones al respecto:

- a. Sus propiedades alucinógenas y su puesta en práctica en operaciones mágicas de ilusionismo.
- b. El complejo de mitos y prácticas asociadas a sus supuestas propiedades afrodisíacas.
- c. Las creencias sobre su supuesto poder para generar vida animal y vegetal.
- d. Las supersticiones que afirman que la mandrágora brilla en la oscuridad de la noche y que crece en lugares desiertos oculta a la vista de la gente.
- e. Las conexiones entre la mandrágora y la magia negra.

9. La estrecha relación existente entre la mandrágora y otras solanáceas usadas en composición con ella en la realización de prácticas de magia blanca, y con las cuales comparte los mismos principios activos y efectos psicoactivos similares, pone de relieve el interés de conocer más en profundidad el lugar que ocuparon estas solanáceas en la *materia magica* árabo-islámica.

10. El interés por dichas solanáceas puede hacerse extensible a otras especies y productos vegetales con propiedades psicoactivas, tales como la adormidera, el opio, el azafrán, la nuez moscada, etc. que también concurren muy a menudo con la mandrágora en la realización de operaciones de magia blanca. En otras palabras, se trataría de estudiar el papel de estos psicotrópicos en lo que Doutté llama la *pharmacopée magique musulmane*¹³⁵.

¹³⁵ Doutté, *Magie & religion*, p. 72.

Agradecimientos

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento a las personas anónimas que con tanta sabiduría y generosidad han llevado a cabo la revisión del presente artículo. Vaya para ellas mi más profundo reconocimiento, pues con su imprescindible labor han contribuido a mejorar sustancialmente la calidad de esta investigación.

Declaración de conflicto de intereses

El autor declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría (taxonomía CRediT)

Indalecio Lozano-Cámara: conceptualización, investigación, redacción – borrador original y redacción – revisión y edición.

Fuentes

- Abū l-Ḥayr, *Kitābu ‘Umdatī ṭṭabīb fī ma‘ rifatī nṅabāti likulli labīb* (*Libro base del médico para el conocimiento de la Botánica por todo experto*), Joaquín Bustamante, Federico Corriente y Mohamed Tilmatine (ed. y trad. española), Madrid, CSIC, 2004-2010, 3 vols.
- al-Anṭākī, *Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi‘ li-l-‘aḡab al-‘uḡāb*, Bayrūt, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya, s.a., 2 t. en 1 vol.
- al-Baqūrī, *Tartīb al-Furūq wa-iḥtiṣārihā*, ‘Umar Ibn ‘Abbād (ed.), al-Mamlaka al-Magribiyya, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, vol. I: 1414/1994, vol. II: 1416/1996.
- al-Bīrūnī, *Al-Bīrūnī’s Book on Pharmacy and Materia Medica*, Hakim Muhammad Said y Rana Ehsan Elahie (ed., trad. inglesa y comentarios), Karachi, Hamdard National Foundation, Pakistan, 1973, 2 vols.
- al-Dahabī, *Kitāb al-Kabā‘ir wa-tabyīn al-maḥārim*, Muḥyī l-Dīn Matū (ed.), Dimašq-Bayrūt, Dār Ibn Kaṭīr–Maktabat Dār al-Turāṭ, 1405/1984.
- Ḍayl *Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi‘ li-l-‘aḡab al-‘uḡāb*, Bayrūt, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya, s.a.
- Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales (De Materia Medica)*, Manuela García Valdés (trad. española), Madrid, Gredos, 2002, 2 t., Biblioteca Básica Gredos, 122, 123.
- Dioscórides, *Acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos / traduzido de lengua griega, en la vulgar castellana, & ilustrado con claras y substanciales anotaciones, y con las figuras de innumerables plantas exquisitas y raras, por el doctor*

- Andrés de Laguna...*, Mathias Gast (ed.), Salamanca, 1566. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/10478>
- al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muġtār fī kašf al-asrār / The Book of Charlatans*, Manuela Dengler (ed.), Humphrey Davies (trad. inglesa), Maurice A. Pomerantz (prefacio), New York, New York University Press, 2020.
- Ḥaġġī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, Šerefettin Yaltkaya y Kilisli Rifat Bilge (ed.), Istanbul, 1941-1943, 2 vols. [reimpresión: Baġdād, Manšurāt Maktabat al-Muġannā, s.a.].
- Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples, par Ibn el-Beïthar*, Lucien Leclerc (trad. francesa), Paris, 1877-1883, 3 t. [reimpresión: Paris, Institut du Monde Arabe, s.a.].
- Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi ‘li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992, 2 vols.
- Ibn Wāfid, «*El libro de la almohada*» de Ibn Wāfid de Toledo (*Recetario médico árabe del siglo XI*), Camilo Álvarez de Morales (trad. española), Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1980.
- Ibn Waḥšiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, Toufic Fahd (ed.), Damas, Institut Français de Damas, 1993-1998, 3 t.
- al-Qurṭubī, Maslama, *Ġāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq al-natiġatayni bi-l-taqdīm. The Picatrix. The Goal of the Wise (in Sorcery)*, Helmut Ritter (ed.), B. G. Teubner, Leipzig, 1933 [reimpresión: Steven Ashe (ed.), Milton Keynes, Glastonbury Books, 2007].
- al-Qurṭubī, Maslama, *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, Marcelino Villegas (trad. española), Madrid, Editora Nacional, 1982.
- al-Rāzī, *Kitabu’l Hāwī fī ‘t-tibb (An Encyclopaedia of Medicine)*, vol. XXI, parte II: *Simple Drugs*, M. ‘Abdu’l Mu‘īd Khan (supervisor), Hyderabad, The Da‘iratu’l Ma‘arifi’l-Osmania, Osmania University, 1388/1968.
- Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābādhīn al-šaġīr)*, Oliver Kahl (ed.), Leiden–New York–Köln, E. J. Brill, 1994.
- al-Zabīdī, *Tāġ al-‘arūs*, al-Qāhira, al-Maṭba‘a al-Ḥayriyya, 1306 H., 10 vols.
- Bibliografía**
- Álvarez Millán, Cristina, “El *Kitāb al-Khawāšš* de Abū l-‘Alā’ Zuhr: Materiales para su estudio”, *Asclepio*, 46, 2 (1994), pp. 151-173.
- Aubaile-Sallenave, Françoise, “Safran de joie, safran interdit. Une étude sociale et religieuse de la plante chez les Musulmans”, en María Dolores Ferre Cano, José Ramón Ayaso y María José Cano (eds.), *La ciencia en la España medieval: Musulmanes, judíos y cristianos*, Granada, Universidad de Granada, 1992.
- Bhutia, Sonam y Kakoti, Bibhuti Bhusam, “Ethno-medicinal claims, Phytochemistry and Pharmacological Properties of *Mandragora autumnalis* Bertol.: A Review”, *Research Journal of Life Sciences, Bioinformatics, Pharmaceutical and Chemical Sciences*, 5, 6 (2019), pp. 64-72. <http://www.rjlbpcs.com/article-pdf-downloads/2019/31/705.pdf>
- Burnett, Charles, “The Three Divisions of Arabic Magic”, en Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki y Farouk Yahya (eds.), *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Leiden, Brill, 2020, Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 140, pp. 43-56.
- Callatay, Godefroid de, “Magia en al-Andalus: *Rasā’il Ikhwān al-Šafā’*, *Rutbat al-ḥakīm y Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*”, *Al-Qanṭara*, 34, 2 (2013), pp. 297-344.
- Corriente, Federico, *Diccionario árabe-español*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- Corriente, Federico, “Reflejos iberorromances del andalusí {ḥṭr}”, *Al-Andalus Magreb*, 1 (1993), pp. 77-87.
- Cortés, Julio, *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-Español*, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
- Coullaut Cordero, Jaime, “La *sīmiyā*’ en al-Andalus”, *El Futuro del Pasado*, 1 (2010), pp. 451-463.
- Coulon, Jean-Charles, “Fumigations et rituels magiques. Le rôle des encens et fumigations dans la magie árabe médiévale”, *Bulletin d’études orientales*, 64 (2016/1), pp. 179-248.
- Coulon, Jean-Charles, *La Magie en terre d’Islam au Moyen Âge*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2017, Collection CTHS Histoire, 61.
- Coulon, Jean-Charles, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya* and Medieval Islamic Occult Sciences”, en Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki y Farouk Yahya (eds.), *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Leiden, Brill, 2021, Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 140, pp. 317-379.
- Dafni, Amots, Blanché, Cesar, Kathib, Salekh Aqil et al., “In search of traces of the mandrake myth: the historical, and ethnobotanical roots of its vernacular names”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 17, 68 (2021), pp. 1-35. doi:<https://doi.org/10.1186/s13002-021-00494-5>
- Doutté, Edmond, *Magie & religion dans l’Afrique du Nord*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1908 [reimpresión: Paris, J. Maisonneuve–P. Geuthner S.A., 1984].
- Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, Leyde, E. J. Brill, 1881, 2 t. [reimpresión: Beyrouth, Librairie du Liban, 1974].
- Fahd, Toufy, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture en Irak: al-Filāḥa n-Nabatiyya”, en *Handbuch der Orientalistik*, Leyde–Cologne, E. J. Brill, 1977, I. Abt., 6. Band, 6. Abschn., Teil I., pp. 276-377 [reimpresión en Toufic Fahd (ed.), *L’Agriculture*

- Nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abū Bakr Aḥmad b. Aḥmad al-Kasdānī connu sous le nom d'IBN WAḤṢIYYA (IV^e/X^e siècle)*, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, t. III, pp. 175-278, 3 t.].
- Fahd, Toufic, "Ibn Wahshiyya", en B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat y J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill–London, Luzac & Co., 1986, vol. III, pp. 963-965.
- Fahd, Toufic, "Une incursion yéménite en Babylonie citée dans l'Agriculture nabatéenne" *Ktèma*, 17 (1992), pp. 161-168 [reimpresión en Toufic Fahd (ed.), *L'Agriculture Nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abū Bakr Aḥmad b. Aḥmad al-Kasdānī connu sous le nom d'IBN WAḤṢIYYA (IV^e/X^e siècle)*, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, t. III, pp. 327-334, 3 t.].
- Fahd, Toufic, "Siḥr" en C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y G. Lecomte (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. IX, Leiden, Brill, 1997, pp. 567-571.
- Fahd, Toufic, "Nīrandj", en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel y W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 2012. doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5922
- Fernández Medina, Esther, *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2014. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3518>.
- Fierro, Maribel, "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Gḥāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*", *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112.
- González Manjarrés, Miguel Ángel, "La mandrágora de Amato Lusitano: edición, traducción y anotación", en António Manuel Lopes Andrade, Carlos De Miguel Mora y João Manuel Nunes Torrão (coords.), *Humanismo e ciência. Antiguidade e Renascimento*, Aveiro–Coimbra–São Paulo, UA Editora–Universidade de Aveiro–Imprensa da Universidade de Coimbra–Annablum, 2015, pp. 449-465.
- Issa, Ahmed, *Dictionnaire des noms des plantes en latin, français, anglais et arabe*, 2^a ed., Bayrūt, Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1981.
- Kacimi, Mourad, "Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* (o *Picatrix*)", *eHumanista/IVITRA*, 4 (2013), pp. 237-256.
- Kazimirski, A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, 2 t. [reimpresión: Beyrouth, Librairie du Liban, s. a].
- Kujawska, Monika y Svanberg, Ingvar, "From medicinal plant to noxious weed: *Bryonia alba* L. (Cucurbitaceae) in northern and eastern Europe", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 15, 22 (2019), pp. 1-12. doi: <https://doi.org/10.1186/s13002-019-0303-6>
- Lev, Efraim, "Drugs held and sold by pharmacists of the Jewish community of medieval (11th-14th centuries) Cairo according to lists of *materia medica* found at the Taylor-Schechter Genizah collection, Cambridge", *Journal of Ethnopharmacology*, 110, 2 (2007), pp. 275-293.
- Lev, Efraim y Amar, Zohar, "Reconstruction of the inventory of *materia medica* used by members of the Jewish community of medieval Cairo according to prescriptions found in the Taylor-Schechter Genizah collection, Cambridge, *Journal of Ethnopharmacology*, 108, 3 (2006), pp. 428-444. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jep.2006.06.005>
- Levey, Martin, "Medieval Arabic Toxicology: The Book on Poisons of ibn Wahshīya and Its Relation to Early Indian and Greek Texts", *Transactions of the American Philosophical Society*, 56, 7 (1966), pp. 1-130.
- Lozano Cámara, Indalecio, "Apuntes para una historia provisional e incompleta de la mandrágora en la tradición mágica árabo-islámica (siglos X-XVII)", en Steven M. Oberhelman (ed.), *Manuscripts, Plants, and Remedies of the Ancient and Postclassical Mediterranean Worlds: Cross- and Interdisciplinary Studies*, Medical Traditions Series Berlin, Walter De Gruyter (en proceso de publicación).
- Mion, Marta, "From 'Circe's Root' to 'Spongia Soporifera': The Role of the Mandrake as True Anesthetic of Ancient Times", *Journal of Anesthesia History*, 3 (2017), pp. 128-133.
- Monadi, Taha, Azadbakht, Mohammad, Ahmadi, Amirhossein y Chabra, Aroona, "A Comprehensive Review on the Ethnopharmacology, Phytochemistry, Pharmacology, and Toxicology of the Mandragora Genus; from Folk Medicine to Modern Medicine", *Current Pharmaceutical Design*, 27, 34 (2021), pp. 3609-3637. doi: <https://doi.org/10.2174/1381612827666210203143445>
- Plessner, Martin y Viré, François, "Nāmūs", en P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0845
- Porter, Venetia, Saif, Liana y Savage-Smith, Emile, "Medieval Islamic Amulets, Talismans, and Magic", en Finbarr Barry Flood y Gülru Necipoğlu (eds.), *A Companion to Islamic Art and Architecture*, 1^a ed., New York, John Wiley & Sons, Inc., 2017, vol. I, pp. 521-557.
- Randolph, Charles Brewster, "The Mandragora of the Ancients in Folk-Lore and Medicine", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 40, 12 (1905), pp. 487-537.

- Ruska, Julius, Carra de Vaux, Bernhard y Bosworth, Clifford Edmund, "Tilsam", en P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7553
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums. Band IV: Alchimie – Chemie – Botanik – Agrikultur*, Leiden, E. J. Brill, 1971.
- Steingass, Francis J., *A comprehensive Persian–English Dictionary*, London [etc.], Routledge & Kegan Paul, 1892.
- Ullmann, Manfred, "Khāṣṣa", en E. Van Donzel, B. Lewis y Ch. Pellat (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1997, vol. IV, pp. 1097-1098.
- Waniakowa, Jadwiga, "Mandragora and belladonna – The names of two magic plants", *Studia Linguistica*, 124 (2007), pp. 161-173.
- Wild, Stefan, "Al-Djawbarī, 'Abd al-Raḥīm", en P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs (eds.), *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden, Brill, 2004, vol. XII (Supplement), p. 250.