

algún tributo envía contra ellos un ejército que muchas veces se vuelve como fue” (p. 282). De los judíos, argumenta que suelen vivir oprimidos por parte de la población musulmana, aunque mucho más en el interior que en la costa, y que los europeos tienen mejor trato con ellos. Es curiosa la distinción que hace entre moros y árabes. Los primeros son “los descendientes de los mauritanos, mezclados con los fenicios, sirios, greco-romanos, vándalos, árabes, españoles y negros [...] son los verdaderos amos de Marruecos, tienen todos los vicios y toda la astucia de las razas mezcladas” (p. 321). Los árabes son menores en número y viven al otro lado del Atlas y en el Sáhara. Los negros son los descendientes de los esclavos y soldados traídos a Marruecos.

Concluyendo, Martínez Antonio ha expuesto, a través de los escritos de estos médicos-militares, la visión que tenían del norte de Marruecos en el período correspondiente a la Restauración. Las descripciones y las opiniones vertidas por los médicos debieron de ser un material privilegiado para el gobierno español, que preparaba la entrada en la zona, pero también una aportación al conocimiento etnográfico, social, político, económico y militar del país vecino. Estos datos se unen a los de otros africanistas que se interesaron por Marruecos a lo largo del siglo XIX, traductores, intérpretes, militares, comerciantes o lingüistas que dejaron igualmente sus impresiones y resultados de investigación reflejados en artículos y libros.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

MATEO DIESTE, Josep Lluís. *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona: Bellaterra, 2010, 359 pp.

La lectura de este libro nos trae al recuerdo obras clásicas de la antropología marroquí como las de Westermarck (E. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*. 2 vols. London, Macmillan and Co.) o la doctoresse Légey (2009. *Essai de Folklore Marocain. Croyances et traditions populaires*. Casablanca, Éditions du Sirocco. 1926 (1ª ed.). Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner). Este tipo de obras aporta al filólogo y al lingüista, de forma particular, bastante información para entender el sentido de muchas voces empleadas en la comunicación cotidiana y el contexto en el que se usan; y, de forma general, es

una interesante contribución para el conocimiento de la sociedad marroquí. El objetivo trazado desde el comienzo por Mateo Dieste está bastante bien detallado en su introducción: “mostrar la lógica y la racionalidad, a menudo inconsciente, que guían y explican este tipo de prácticas en Marruecos y fuera de Marruecos” (p. 17) desde la perspectiva de la “antropología socio-cultural” (p. 18). Para llevar a cabo el trabajo ha utilizado, por un lado, las fuentes escritas en relación a Marruecos y al-Ándalus y, por otro, encuestas llevadas a cabo por él mismo en el país vecino y Cataluña.

En la introducción de la obra (p. 17-37) nos advierte sobre la facilidad con la que se caracteriza de unívoca la cultura marroquí y el peligro de analizarla sólo desde categorías externas a ella por parte de investigadores. En Marruecos, actualmente, conviven dos tipos de medicina, la moderna y la tradicional. Ésta última está basada en la humoral heredada de la medicina clásica árabe, que a su vez procede de la griega. En un país en donde la medicina moderna es un bien que cuesta caro, este recurso suele ser todavía utilizado, e incluso entre las clases pudientes, cuando los resultados de la primera no les son efectivos.

La obra está estructurada en torno a seis capítulos: Concepciones de la persona; Pureza e impureza: Lo que entra y sale del cuerpo; El cuerpo del rito: género y edades sociales; Concepciones plurales de la enfermedad y la curación; Entre *jnûn*: posesiones, magia y aflicciones psicósomáticas; y Sexualidad y reproducción. De forma general, cabe destacar que el autor se ha preocupado de ofrecernos no sólo la terminología en árabe marroquí, sino también en árabe clásico y en rifeño.

En la primera parte se nos presenta el tipo de cosmología islámica existente en Marruecos, que, por otro lado, bebió a su llegada de la tradición bereber, ésta también imbuida de elementos culturales de pueblos que habían pasado por el norte de África, griegos, fenicios o romanos. Y, más tarde, se nutrió de otras cosmogonías llegadas del África subsahariana a través de los esclavos; es lo que se refleja, por ejemplo, en grupos como los *gnauas*. Destacamos en esta parte la definición tan detallada y exhaustiva que el autor hace de elementos que son esenciales para comprender la cosmología marroquí. Por ejemplo el concepto de *fiṭra* (فطرة) “concepción original”, “naturaleza humana” que encontramos en el Corán y en algunos hadices; el *tawḥīd* (توحيد) o unidad entre cuerpo y alma; *nafs* (نفس) que se refiere al alma vegetativa, material y animal, relacionado con las pasiones humanas; *rūḥ* (روح), que es el espíritu procedente de Dios insuflado por el arcángel Gabriel, según la tradición

coránica, en el feto durante el día ciento veinte de la gestación y que vuelve al otro mundo después de la muerte; *ʕaql* (عقل) “razón, racionalidad”, de la que niños y mujeres tienen menos; *ʕayn* (عين) “ojo”, imagen de una fuerza que puede ser peligrosa y amenazante; *qalb* (قلب) “corazón”, *kabd* (كبد) “hígado”, son dos órganos relacionados con las emociones; los cuatro elementos humorales: *manšāʕ al-axlāṭ* (منشاء الاخلاط); sustancias corporales como *lban* (لبن) “semen”, residuo de sustancias, según la teoría aristotélica, o generado en la columna vertebral, según otra tradición; *rīq* (ريق) “saliva”, la cual transmite las cualidades del individuo, a diferencia de *bzaq* (بزق) “saliva”, en tanto que mera sustancia; *šaʕr* (شعر) “pelo”, elemento relacionado con la existencia, la vida y la muerte. Destaca también en esta parte la exposición que se hace sobre la sexualidad, el sentido del dolor físico y la reflexión que hace el autor, dirigida a los centros de atención médicos españoles que con frecuencia han elaborado formularios en árabe de atención a los marroquíes sin tener en cuenta el registro materno, es decir, el árabe marroquí y el amárgico y las connotaciones culturales referidas a las partes del cuerpo o las enfermedades; es el caso de los eufemismos que hay en árabe marroquí como *ʕayyān* “cansado” que se emplea con el sentido de “enfermo” y no *mrīḍ*. Esto último también enlaza con el uso de un lenguaje no verbal que tenga en cuenta el empleado por el otro. Y por último, este apartado es rico en terminología relacionada con sensaciones derivadas de enfermedades.

El segundo capítulo está dedicado a la pureza y a la impureza. El autor, que demuestra haber consultado las opiniones de diferentes escuelas jurídicas, llama la atención, por ejemplo, sobre el término “impuro” (*nağis* – نجس), que en el Corán aparece mucho menos que “purificar”, ya que como nos dice más adelante “la impureza es un estado temporal y transitorio” (p. 83). El lector podrá encontrar en este apartado del libro toda una lista detallada de elementos, sustancias, partes del cuerpo humano, animales, considerados impuros y puros. También los rituales islámicos que sirven para purificarse y que son realizados con agua, por ejemplo el *uḍūʕ* – وضوء “purificación menor” o el *ğusl* – غسل “purificación mayor”, destacando el interesante estudio que hace sobre el *ḥammām* (حمام) “baño público”, al que popularmente se denomina “el médico mudo” (*eṭ-ṭbīb le-bkem* – الطيبيب البكم) (p. 94). No podía faltar en esta parte un estudio sobre los alimentos lícitos (*ḥalāl* – حلال) e ilícitos (*ḥarām* – حرام) y los rituales que giran en torno a la alimentación.

En el tercer capítulo se aborda todo lo relacionado con el género y la edad, desde el nacimiento hasta la muerte. En él se abordan aspectos como la fiesta

del nombre (*sābaʿ* – سابعة), el primer corte de pelo (*ṣaqīqa* – عقيقة), la circuncisión (*xitān* – ختان, *ṭahāra* – طهارة), la menstruación, con toda una serie de denominaciones eufemísticas, la virginidad, el matrimonio (*nikāḥ* – نكاح), la boda (*ʿurs* – عرس), la desfloración (*daxla* – دخلة), la ancianidad (*šuyūx* – شيوخ “ancianos” ≠ *šabāb* شباب), la muerte (*aǧal* – أجل “tiempo de vida individual marcado para cada persona”), el Más Allá (*ǧanna* – جنة “paraíso”, *ǧahannam* – جهنم “infierno”) o el funeral (*ǧināza* – جنازة).

El capítulo cuarto describe los diferentes tipos de medicina y los tratamientos derivados de ellos. Y, así, conviven la medicina profética, fundamentada en el Corán y los hadices, la medicina humoral y la clásica-letrada heredada o la moderna de procedencia europea. También aparecen prácticas procedentes de la medicina tradicional venida del África subsahariana, como, por ejemplo, la que desarrollan los gnauas. En la medicina humoral (*aṭ-ṭibb al-yūnāni* – الطب اليوناني), cuya base son las teorías de los humores de Hipócrates y Galeno, confluyen las tradiciones greco-romanas, la persa y la hindú. El autor incluye un cuadro (pp. 178-179) con el nombre de los especialistas tradicionales y las funciones que se confieren a cada uno de ellos, otro (pp. 190-191) con la clasificación de las enfermedades desde la perspectiva de los humores y las producidas por genios (*ǧnūn* – جنون), mal de ojo (*ṣayn* – عين) o brujería (*shūr* – سحور) y un tercero con los alimentos y hierbas en calientes y fríos (p. 196). A pesar de la extensión de la medicina de procedencia europea, la gente, incluida la pudiente, sigue recurriendo en algunos casos a los métodos tradicionales. En éstos se mezclan a menudo la herboristería con la magia. Por último, analiza las profesiones tradicionales como la de *ṣaṭṭār* (عطّار) “droguero”, *ṣaššāb* (عشّاب) “herborista”, *kuwwāy* (كواي) “cauterizador”, *ḥažžām* (حجام) “barbero”, *žebbār* (جبار) “sanador de huesos”, *mūl es-snān* (مول السنان) “dentista”, *qābla* (قابلة) “matrona”; los santuarios y las aguas termales; y la situación de la medicina moderna en Marruecos

El capítulo quinto aborda el tema de las enfermedades mentales, que no siempre son entendidas como estado de locura sino más bien como la presencia de algún genio en la persona que padece alguna de ellas. El autor se centra en este apartado en el estudio de los sistemas tradicionales de tratamiento. Resalta igualmente la polisemia de algunos términos como *meždūb* (مجدوب), que viene a significar alguien caracterizado por la “santidad, iluminación y locura”. En el Islam existe toda una tradición sobre la interpretación de los sueños en la que se unen lo popular con lo culto y religioso (cf. el cuadro de sueños y presagios en

las pp. 222-223). En este apartado, destaca la exposición del mal de ojo (*ʕayn* – عين), muy presente en la sociedad marroquí, y los métodos para protegerse de él; el uso de la magia (*suḥūr* – سحور) con sus diferentes agentes: *fqīh* (فقيه) “alfaquí” y los *ṭulba* (طلبة) “estudiantes del Corán, personas instruidas”, estos dos curan de la magia con el Corán, la *šuwwāfa* (شوافة) “vidente” y la *saḥḥāra* (سحارة) “hechicera”; el envenenamiento (*tkāl* – تكال); las posesiones ejercidas por los genios (*žnūn* – جنون), tanto físicas como mentales, del tipo epilepsia, cólera, sarampión y otras, con un estudio detallado. El capítulo acaba con un apartado dedicado a las terapias tradicionales, entre los que destacan el uso de textos del Corán (*ḥikma* – حكمة “magia coránica”); los amuletos con fórmulas (*ḥžāb*, *žedwel*, *ḥarḥ* – حرز، جدول، حجاب); exorcismo coránico (*ruqya* – رقية); el recurso a la *baraka* que algunos *šurfāʾ* (شرفاء) “descendientes del profeta”, poseen; la acción de las videntes (*šuwwāfa* – شوافة); la visita (*ziyāra* – زيارة) a las tumbas de los santos; y las terapias de las diferentes cofradías islámicas (*tarīqa* – طريفة), ʕĪsāwa, Ḥmādša, Gnāwa y Qādriyya.

Y el último capítulo está dedicado a la sexualidad y la reproducción, sobre las que el autor comienza advirtiendo de los estereotipos que Occidente ha volcado sobre el Mundo Árabe, destacando el concepto de pecado en la sociedad islámica, que no es falta de moral sino “transgresión de una prohibición ritual que provoca estados de impureza” (p. 273). Por consiguiente, el hombre y la mujer no son impuros, si sus actos se llevan a cabo en un contexto permitido, sino que lo son “las emulsiones y flujos corporales, como la sangre, el esperma o los excrementos” (p. 274). Destacan en este apartado curiosidades como el hecho de que el árabe marroquí no tenga voces para designar la masturbación femenina y sí la masculina o el tratamiento de las enfermedades de transmisión sexual. En relación al sida, por ejemplo, el autor pone de manifiesto el miedo a reconocer que se tiene y la falta de información sobre el mismo que se oculta con ideas como que su difusión en Marruecos forma parte de un plan político, que es una importación de Occidente, que se transmite por el aire o que sólo el sodomizado es quien corre el riesgo de contagiarse. La esterilidad está mal vista y para hacer frente a ella, hay toda una serie de procedimientos para contravenirla: mágicos, uso de determinadas hierbas y fumigaciones. A continuación, el autor pasa a analizar cómo se entiende la procreación según el imaginario popular o las tradiciones religiosas y letradas, así como el embarazo, el parto, el posparto y la lactancia; especial mención merece la figura del *rāged* (راكد) “niño durmiente”, que aparece sólo en

el derecho malikí y en el Magreb; y de los métodos de contracepción tradicionales y lo que se piensa sobre el aborto tanto por parte de la escuela jurídica como del código de estatuto personal marroquí

Echamos de menos el uso de una transcripción más adecuada. Bajo nuestro punto de vista, la presentación que el autor hace de ella en la página quince podría mejorarse en una segunda edición. Aconsejamos que abandone la manera de transcribir francesa, que puede inducir a error a un español desconocedor de la lengua árabe y adapte la transcripción a letras españolas con articulaciones, si bien no iguales, sí parecidas. Nos referimos sobre todo a *kh* para خ (fricativa posvelar sorda), que puede abandonarse por nuestra *j* (*x*: fricativa linguovelar sorda), a *j* para ح (africada prepalatal sonora), que puede sustituirse por *y* (*j*: fricativa linguopalatal sonora; o su alófono africado), y a *sh* para ش (chicheante prepalatal sorda), que se podría transcribir *ch* ([c]: africana linguopalatal sorda). Y finalmente, no creemos que confunda al español el no poner los puntos debajo de *h* para ح (fricativa faringal sorda) o en las consonantes enfáticas, al contrario, le ayudaría, si al principio se explica convenientemente y de forma clara cómo se deben de pronunciar estos fonemas.

Pensamos que este libro supone una contribución muy importante para el estudio de la sociedad y la cultura marroquí. Sería una aportación indispensable a tener en cuenta en el sector de la sanidad española que está más en contacto con la población marroquí residente en nuestro país y una ayuda indispensable para la elaboración de cuestionarios o textos médicos bilingües o multilingües (español-catalán-vasco-gallego-árabe marroquí-tarifit-tamazigt-tašelḥīt-árabe clásico), amén de otros relacionados con el lenguaje no verbal y consideraciones de tipo cultural a tener en cuenta en el trato directo con el paciente. Pero también puede tener otras proyecciones, por ejemplo servir de aportación a los estudios lingüísticos y filológicos del árabe hablado en Marruecos o en el campo de la interculturalidad como herramienta de entendimiento entre dos sociedades vecinas.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid