



El Liber Razielis alfonsí en su contexto hebreo

Ana Rosa González Sánchez

agonzalezs608@yahoo.es

Resumen: En el presente trabajo se pretende exponer una visión de conjunto de la obra denominada Liber Razielis salida del scriptorium alfonsí y enmarcarla dentro de la tradición hebrea mística y mágica a la que pertenece. Se realiza para ello un análisis de las corrientes, los géneros literarios y las obras de los que toma sus principales elementos y de los que recoge sus más importantes

influencias.

Palabras clave: Mística Judía, Magia, Cábala, Angelología, Literatura apócrifa.

El *Sefer Razi'el ha-malak* (*Libro del ángel Raziel*), también denominado *Liber Salomonis*, es una obra cabalística, escrita originalmente en hebreo y arameo, que conocemos a través de la versión latina titulada *Liber Razielis Archangeli*, cuya traducción castellana se habría realizado en la escuela de Alfonso X el Sabio. La leyenda que rodea al libro afirma que fue revelado a Adán por el ángel Raziel, el guardián del paraíso.

Las versiones varían en los diferentes manuscritos, pero en la mayoría de ellos encontramos siete tratados cuyo contenido se centra en una elaborada angelología, además de la aplicación mágica de la astrología, la gematría y la temurah (estudio de las palabras en base al valor numérico de sus letras y la permutación de las mismas, respectivamente), los nombres de Dios o el uso de talismanes. El nombre de Eleazar de Worms se ha asociado tradicionalmente con la obra, pero se trata de una filiación incorrecta basada en la publicación de parte de la obra de Worms en el mismo *Sefer Razi'el* editado a principios del siglo XVIII.

El libro sigue las enseñanzas contenidas en el *Sefer Yetzirah* (*Libro de la Formación*) y en el *Sefer ha-Razim* (*Libro de los Secretos*); concretamente el tratado sexto se basa en este último, que es una obra judía de época helenística, también atribuida a Raziel, de la que se conserva una versión latina medieval. Estas enseñanzas transmitidas por el ángel Raziel tratan sobre la creación y también sobre el poder de la palabra, la energía contenida en las veintidós letras del alfabeto hebreo, sus posibles combinaciones y sus significados.

Como hemos mencionado anteriormente, la diversidad de manuscritos y el hecho de que la primera publicación que encontramos de la obra sea ya de 1701 y se trate de una colección de textos hebreos de distinta procedencia agrupados bajo ese nombre común, no siendo ninguno de ellos anterior al siglo XVII, ha contribuido a mantener en una cierta oscuridad el tratado.

Las menciones más antiguas se remontan, no obstante, a los siglos XII y XIII y las debemos a Pedro Alfonso, que cita un *Secreta secretorum* atribuido a Raziel, y a Alberto Magno, Tadeo de Parma y Pedro de Abano, que lo mencionan con otros nombres, por ejemplo, *Liber institutionis* o *Volumina Salomonis* [1].

La obra a la que queremos referirnos en el presente trabajo es, sin embargo, la que se atribuye a los colaboradores de Alfonso X, en cuyo prólogo se informa de que sus orígenes se remontan al inicio de la historia de la humanidad hasta ser compilado por Salomón en forma de siete tratados traducidos del caldeo al hebreo.

Alejandro García Avilés opina en su artículo dedicado al libro que el Reg. lat. 1300 de la Biblioteca Vaticana, un manuscrito de los siglos XV o XVI, es el más completo del *Liber Razielis* alfonsí, y que conserva la misma estructura dividida en las siete partes mencionadas, que serían:

- 1) *Libro de la clave* (fols. 13r ss.)
- 2) *Libro del ala* (fols. 21r ss.)
- 3) *Libro de los sahumeros* (fols. 37 ss.)
- 4) *Libro de los tiempos* (fols. 64 ss.)
- 5) *Libro de la purificación del cuerpo* (fols. 87 ss.)
- 6) *Libro de los cielos* (fols. 96 ss.)
- 7) *Libro de las imágenes* (fols. 139v-202v)

Alfonso X, siguiendo también en este caso su personal proyecto de recopilación de todo el saber astromágico antiguo, completó los libros de Raziel, supuestamente compilados por Salomón, como dijimos, con otros tratados que no se conservan; en el prólogo de la obra queda clara esta atribución al rey sabio por parte del traductor de la misma, el denominado *magister Johannes clericus*, identificado con Juan d'Aspa por D'Agostino en *Il libro sulla magia dei segni' ed altri studi di filologia spagnola*, lo que hace que establezca como fecha de composición del *Liber Razielis* aproximadamente el año 1259. Esto parece confirmarlo el hecho de que en otras obras pertenecientes al *scriptorium* alfonsí se insertaran algunos fragmentos del libro.

La versión castellana de Alfonso X, al igual que la del *Picatrix*, no se conserva, pero sí se pueden rastrear sus orígenes en los diversos tratados hebreos de cábala práctica asociados a Raziel, así como su larga supervivencia. En este sentido, es significativo el caso del Marqués de Villena, que contó con un libro de Raziel en su biblioteca y al que cita en alguna de sus obras, como en el *Arte cisoria*. El *Liber Razielis* parece haber tenido siempre, además, una cierta consideración especial porque este mismo ejemplar perteneciente a Enrique de Villena, en opinión de algunos, aunque ésta no sea unánime, se habría salvado de ser arrojado a las llamas cuando Juan II de Castilla ordenó a Fray Lope de Barrientos expurgar la biblioteca del fallecido marqués y quemar todo lo que atentara contra la religión católica y especialmente cualquier obra que se relacionara con el judaísmo. El propio Lope de Barrientos, según esta creencia, habría decidido salvar el libro porque, a pesar de considerarlo peligroso, también creía que su lectura podía ser de provecho para los sabios en su defensa de la religión cristiana. La realidad es que ningún ejemplar se ha conservado, en cualquier caso.

La obra alfonsí que nos ocupa, por tanto, se centra en el estudio de la magia astral judía con un importante componente angelológico, y tiene una relación directa con otras compilaciones y traducciones alfonsíes, como el ya mencionado *Picatrix* o el *Lapidario*, entre otras, que tratan el tema de la magia talismánica.

Las invocaciones mágicas, las oraciones a los planetas y los signos talismánicos son habituales en este tipo de obras medievales, por lo que la parte más significativa sería quizá la dedicada a la angelología y a los nombres sagrados, que el libro denomina “*semiforas, quod significat nomen magnum perfectum*”, tomado del hebreo *šem ha-Meforaš* (*el nombre revelado*), uno de los nombres tannaítas (los maestros transmisores de la enseñanza oral entre los siglos I y III d.C.), del Tetragrámaton, denominación de las cuatro letras (YHWH: yod, heh, wav, heh) que es la fórmula suprema para lograr éxitos de todo tipo puesto que se considera el nombre de Dios más poderoso de todos.

En cuanto a la idea de que los ángeles y arcángeles están relacionados con las esferas planetarias, es básica ya desde los babilonios o los griegos, generándose progresivamente el planteamiento de que uno de estos espíritus habita cada astro dirigiendo su curso, dejando esta labor a los arcángeles en el caso de los siete planetas [2]. Según estas ideas, también los ángeles son asignados a cada alma en función del momento de su nacimiento y se encargan de acompañarla tanto en su descenso al mundo cuando nace como en su retorno al cielo tras su muerte, lo que se plasmará en la figura del ángel de la guarda que se conservó también en el cristianismo. En realidad, podemos decir que esta es la base de todas las invocaciones mágicas, cuya finalidad es apelar a la intervención de los ángeles en favor de quien realiza el conjuro.

Las tradiciones astrológicas y mágicas no sólo hebreas, sino también alejandrinas, mesopotámicas, egipcias, griegas e hindúes desembocan en una ampliación de las variables astrológicas más elementales, es decir, que no sólo se combinan la eclíptica, el zodíaco, los aspectos, las casas y los movimientos planetarios o se estudia la trayectoria del Sol y su paso por las diferentes constelaciones de estrellas fijas, a las que se unen los movimientos *errantes* de los planetas y las relaciones geométricas que se establecen entre ellos y los principales puntos de referencia, con las especiales técnicas de estudio de revoluciones y natalidades o natalicios, sino que los textos introducidos por las culturas semíticas aportan otros conceptos como el de los *decanos* (treinta y seis divinidades mediadoras que rigen en sus diferentes manifestaciones a los signos zodiacales en una organización tripartita en la que cada área se divide, a su vez, en diez días o grados) y los *paranatellonta* (las constelaciones que surgen o se ponen en el horizonte al mismo tiempo que los signos del zodíaco) así como elementos como los ángeles, las estaciones, los nombres de los días de la semana, etc. que independientemente de su origen y de la filiación ulterior con la cábala o el hermetismo o de su aplicación para formas de magia práctica, como elaboración de talismanes, encantamientos o cualquier otro uso, añaden, en definitiva, parámetros al mapa celeste. Esta tendencia sincretista no es privativa de las obras salidas del *scriptorium* alfonsí, aunque sea una evidente característica de su *modus operandi*. Los textos, de esta manera, se convierten en compendios en los que se enumeran las correspondencias, a veces auténticas tablas de conversión entre descripciones del firmamento en las que los nombres cambian en los diferentes días y estaciones o según las relaciones que se establecen entre los astros. Se trata, por así decirlo, de topografías celestes destinadas a someter al caos a un orden casi imposible, constatando todas las regularidades y dando un nombre preciso a las diferentes manifestaciones observables a diario [3].

Estas cuestiones, por otra parte, se vinculan inevitablemente con el problema del libre albedrío, con la fortuna y el azar que escapa al control humano y que se pretende regularizar a partir del orden divino, cuyo contrapunto es el intento diabólico de alterarlo. De este razonamiento se deduce fácilmente la relación establecida de forma sistemática por sus detractores entre la práctica de la magia y el trato con los demonios.

Pero lo más significativo del *Liber Razielis* y lo que contribuyó de manera más decidida a presentarlo como una obra especialmente peligrosa es su filiación hebrea. Fernando Martínez de Carnero afirma que no es casualidad que algunas de las más importantes ciudades asociadas a una fuerte tradición de prácticas mágicas (como es el caso de Toledo y de otras ciudades como Praga, Turín o Lyon) hayan tenido una importante población judía, así como el hecho de que los rasgos fisonómicos con que se ha representado habitualmente al mago parecen inspirados en la imagen más tradicionalmente tópica del hebreo.

Lo que es indudable es que la base de la obra, a pesar del considerable sincretismo que caracteriza la disciplina, se encuentra en la tradición hebrea, a pesar de que el tema angélico, por ejemplo, no es

exclusivamente hebreo, sino que son muchas las religiones en las que aparecen como servidores de Dios, y en concreto en las tres grandes religiones monoteístas suelen representar el papel de mensajeros de la divinidad (la palabra hebrea para ángel, *malak*, significa también mensajero, de hecho).

En la tradición cristiana, desde el siglo V y a partir del Pseudo Dionisio, se habla de nueve coros de ángeles, subordinados entre sí y ante Dios, cada uno de los cuales realiza una función propia en la creación y también en la alabanza al creador. Esta misma imagen es la que transmite la angelología judía; en las antiguas tradiciones hebreas existía la creencia en los ángeles al servicio del Dios único, pero hay dos etapas distintas marcadas por el exilio de los israelitas; antes de ese momento influyeron más las culturas y religiones palestineses, fundamentalmente cananeas e hititas, mientras que después del exilio las culturas mesopotámicas (la asirio-babilónica, la de medos y persas), en medio de las que vivieron, impulsaron una evolución diferente.

Los libros proféticos del *Antiguo Testamento*, en especial, los de *Isaías* y *Ezequiel* o el libro apocalíptico de *Daniel* marcan el paso hacia las nuevas visiones angélicas. Después de la cautividad en Babilonia entre los años 597 y 538 a.C., el mundo angélico hebreo se enriqueció y es a partir del arte mesopotámico cuando se empieza a describir a los ángeles como dotados de alas, y cuando surge un verdadero interés en el conocimiento de sus nombres y categorías. También la tradición dualista persa añadió un elemento más a la angelología hebrea, incluyendo la idea de los ángeles rebeldes que se alzaban contra Dios. Los esenios, por ejemplo, grupo cuyo nacimiento se sitúa en el siglo II a. C., veían ya el mundo como la escena de un combate entre el espíritu de la Verdad y el espíritu del Mal, representado este último por un poder demoníaco opuesto a Dios llamado Belial.

Posterioros desarrollos contribuyeron al crecimiento del mundo angélico tanto en el judaísmo como en el cristianismo, en parte por un cierto sincretismo que asimilaba los dioses de religiones politeístas convirtiéndolos en seres angélicos subordinados al Dios único. Por su parte, el Islam también perfeccionó, a partir de la revelación de Mahoma, su propia jerarquía angélica, que en buena medida es de inspiración judeocristiana, como los arcángeles Miguel y Gabriel o los portadores del trono de Allah (un león, un águila, un toro y un hombre).

En el mundo judío será el género apocalíptico el que aportará los siguientes datos en este tema. La literatura apocalíptica surge durante los periodos helénico y romano (siglos II y I a. C. y siglos I hasta mediados del II d. C.) y frecuentemente es atribuida a un personaje que narra una visión que recibió en vida, o bien se trata de algún personaje que según la Biblia nunca llegó a morir, como Henoc o Elías, por ejemplo. Dentro de las obras hebreas de carácter apocalíptico quizá la más relevante para el tema estudiado sean los tres libros de Henoc, que toman como protagonista al personaje bíblico, de quien se afirma que fue arrebatado a los cielos.

El ciclo de Henoc es un conjunto de obras de distinta procedencia y de diferentes épocas (desde el siglo II a.C. hasta el siglo VI d.C.); cada uno de los libros era originalmente autónomo y se unieron después en torno a la figura de Henoc, reflejando múltiples corrientes de tradición incluso dentro de un mismo libro. El ciclo, por tanto, no es homogéneo sino que recoge influencias muy diversas y refleja épocas muy distantes entre sí. Los libros que componen el ciclo son: *I Henoc* o Henoc etiópico, *II Henoc* o *Libro de los secretos de Henoc* o Henoc eslavo y *III Henoc* o Libro hebreo de Henoc.

En el libro primero los ángeles aparecen divididos en dos clases; los fieles y los caídos. Los primeros forman el ejército celeste y, entre otras funciones, sirven de intermediarios entre Dios y los ángeles caídos, el mundo y los humanos. Entre ellos destacan los arcángeles. Los ángeles caídos son los que cometieron un doble pecado: unirse con mujeres mortales y revelar secretos a la humanidad, tales como la escritura, la fabricación de armas o encantamientos. Estos son los llamados *vigilantes* y su castigo es perder a sus hijos y ser condenados al encierro y al fuego eterno; mientras esperan el Juicio final adoptan la forma de espíritus que tientan a los hombres. Otro tipo de malos espíritus son las almas de los gigantes muertos (los hijos de los vigilantes y las mujeres humanas).

Este tema es importante porque, en este caso, el mal procede de los ángeles y se extiende a los hombres, que por otra parte tienen una predisposición natural hacia el mismo, según aparece en el "*Libro de los vigilantes*" y también en las "*Parábolas*", aunque esta visión no es unitaria porque, en otra parte del mismo libro, en la "*Epístola de Henoc*", no aparece el origen celeste del mal y del pecado sino que se considera de origen humano y una consecuencia de la libertad.

El libro segundo, compuesto probablemente antes de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C., no se sabe si en alguna comunidad judía en Egipto o en Palestina, refleja la influencia de Filón de Alejandría, de la cosmogonía zoroástrica y egipcia, además del libro primero de Henoc. La obra, cuya lengua original se ignora (tal vez fuera el hebreo, pero se cree que el texto eslavo, que conservamos gracias a la tradición cristiana, tiene como base un texto en griego) es un libro apocalíptico que sirve de testamento de Henoc a sus hijos y en el que se describen los siete cielos.

Una parte importante del libro relata el viaje de Henoc por esos siete cielos y su descripción; el Primer Cielo sería un inmenso mar con depósitos de hielo y nieve y en él habitarían los ángeles que controlan las estrellas, el Segundo Cielo es un lugar de oscuridad que envuelve a los ángeles rebeldes, el Tercer Cielo, el jardín del paraíso con el árbol de la vida (este cielo es el paraíso reservado a los justos y también aquí, al norte, está situada la *gehenna*, donde se atormenta a los que pecan contra Dios), el Cuarto Cielo es la morada del Sol y la Luna y también es la sede de Jerusalén y del Templo, el Quinto Cielo es la morada de los ángeles vigilantes que se rebelaron contra Dios, el Sexto Cielo alberga siete formaciones de ángeles que presiden y ordenan la marcha de la naturaleza, y, por último, el Séptimo Cielo es la morada de los diferentes órdenes de ángeles (ofanim, serafines, hayyot, querubines, virtudes, dominaciones, principados, potestades, tronos, ángeles servidores y arcángeles) y del Trono divino.

Finalmente, el libro tercero del ciclo fue redactado o compilado muy tardíamente, probablemente hacia el siglo VI d.C., y no pertenece a los apócrifos del *Antiguo Testamento* propiamente dichos, pero sí recoge la tradición henóquica reflejada en los otros dos libros relacionados con la figura mítica de Henoc. Esta obra cuenta el ascenso de Rabí Yismael a los cielos para contemplar la visión de la Merkabah (el Carro o Trono de Dios). Una vez que ha llegado al séptimo palacio del séptimo cielo, Dios encarga al ángel Metatrón que sea su guía y él es el verdadero protagonista de la obra, pues Metatrón es el mismo Henoc convertido ahora en uno de los ángeles más poderosos de la corte celestial.

Se recogen tres relatos distintos del ascenso de Henoc a los cielos y, en general, el libro se considera formado a base de recopilaciones de tradiciones diversas hasta el punto de que se ha definido como un gran sumario de las tradiciones esotéricas judías, místicas y apocalípticas. Forma parte de la llamada literatura de *hekalot* (palacios), que se desarrolló principalmente entre los siglos V y VI d.C.

Esta literatura se centra en la descripción de ascensiones celestes, de los distintos palacios de los cielos y de la Merkabah divina, además de la revelación de secretos de diverso tipo. Aunque no es el caso de III Hen, la mayoría de las obras pertenecientes a este tipo de literatura ofrecen también descripciones detalladas de los diversos métodos por medio de los cuales se logran las experiencias o revelaciones deseadas. Esta literatura es el preámbulo de la posterior literatura cabalística y, por tanto, se trata de un género esencialmente místico.

La mística de la Merkabah, que podría considerarse el origen de la literatura de *hekalot*, siendo a su vez heredera en buena medida de los círculos de pensamiento apocalíptico, centra sus enseñanzas en los misterios del Trono, aunque no hay en ningún momento la aspiración de conocer o comprender su naturaleza de Dios sino solamente de percibir el Trono sobre la Carroza, con la fuerte influencia en este sentido del *Ma'aseh merkabah* o primer capítulo del libro de *Ezequiel*. Con esta tradición previa como base surge la literatura de *hekalot*, que ocupa un lugar especialmente importante dentro de la historia del misticismo judío.

Muchos autores sitúan la época de composición de la literatura dedicada al mundo de la Merkabah en torno a la época de los geonim o sabios (siglos VIII-X d. C.) pero parece probable que aunque muchos de esos textos no fueran recopilados hasta ese período una gran cantidad de ellos tengan su origen en la época talmúdica (siglos III-VI d. C.) y que las ideas centrales que aparecen en ellos se remonten incluso hasta los siglos I y II.

La mayor parte de estos textos son breves y a menudo carecen de cualquier embellecimiento literario, recogen, aún dentro de un mismo tema, además, tendencias diferentes entre los propios místicos. Básicamente se centran en la descripción detallada del mundo de la Merkabah, en el ascenso que ha de realizarse para alcanzarlo y en la técnica empleada para conseguirlo. El aspecto mágico es evidentemente muy importante y en este sentido hay conexiones claras entre la literatura de la Merkabah y la literatura teúrgica hebrea y aramea del mismo período y del período gaónico. Especialmente en los ejemplos más antiguos de la literatura de *hekalot* tiene una significación importante este componente mágico y presentan muchas similitudes con textos conservados en papiros griegos mágicos y en la literatura gnóstica [4]. Este tipo de literatura suele hacer referencia a figuras históricas vinculadas por la tradición con los misterios de la Merkabah.

El ascenso de los protagonistas hasta la Merkabah (o “descenso” según el texto *Hekalot Rabbati* y que es propiamente el término técnico) tiene lugar después de ciertos ejercicios preparatorios; el aspirante ponía la cabeza entre las rodillas, posición que puede provocar estados alterados de conciencia y autohipnotismo, y al mismo tiempo recitaba himnos de carácter extático, que son importantes también desde el punto de vista exclusivamente literario porque algunos se han conservado y se cuentan entre los primeros piyyutim (poemas litúrgicos) que conocemos, en ciertos casos pretenden ser canciones de las hayyot, las criaturas sagradas que llevan el Trono divino y cuyo canto se menciona ya en la literatura apocalíptica. Desde el punto de vista lingüístico presentan una cierta semejanza con fragmentos litúrgicos similares encontrados entre los escritos de Qumrán. Casi todos concluyen con la *qeduṣah* o santificación de Is 6, 3, que se usa como un refrán fijo. En estos himnos se refleja la idea de Dios que tienen sus autores; soberanía, majestad y santidad son sus atributos más destacados. No se trata, por tanto, de un Dios cercano sino alejado del ser humano, aunque sea posible la revelación y visión de su Trono.

Los místicos de la Merkabah se ocupan de todos los detalles del mundo superior y en especial de los siete palacios del firmamento de `arabot (el más alto de los siete cielos), de los ejércitos angélicos que ocupan los palacios, los ríos de fuego que fluyen frente a la Merkabah y los puentes que los cruzan, y en general de todos los detalles ya descritos por Ezequiel.

Sin embargo, el objetivo principal de la ascensión es la visión de quien ocupa el Trono, una figura de apariencia humana según Ezequiel. Esta alusión a la aparición de Dios en forma de hombre celeste da lugar a una de las cuestiones más enigmáticas de este tipo de mística, la del Si`ur qomah o medida del cuerpo, tema poco conocido y muy complejo porque se centra en las supuestas medidas del cuerpo divino entrando en cuestiones tales como combinaciones de letras y números para tratar de encontrar la medida exacta. En este tema del Si`ur qomah hay quienes ven nuevamente la influencia de la secta de Qumrán; lo más significativo en todo caso es que, en la práctica, su visión parece estar prohibida a toda criatura, humana o celeste, pero según la tradición fue revelada a Rabí Aqiba tal y como se relata en *Hekalot Zutarti*. En realidad lo más probable es que esta teoría no implique que Dios posea realmente una forma física sino que solamente se refiera a la Gloria divina.

El ascenso y paso a través de los distintos palacios está descrito ampliamente en *Hekalot Rabbati*, detallando aquellas cuestiones y técnicas que pueden resultar de ayuda para el ascenso y para evitar los peligros que aguardan a quien realiza el viaje. Se pone siempre un énfasis especial en señalar y advertir sobre esos peligros; el alma que asciende puede encontrar en su camino visiones engañosas que traten de confundirlo. Por otra parte, se considera necesario que en la puerta de todos los palacios se enseñe a los guardianes una serie de sellos que son, o bien los nombres secretos de Dios, o bien dibujos mágicos que protegen de los ataques a sus portadores.

Sin embargo, así como los peligros que esperan a quienes sin estar preparados entran en contacto con todos esos misterios son graves y numerosos, también se hace especial hincapié en la iluminación que pueden alcanzar quienes reciben todas estas revelaciones. En todo caso hay que señalar que estos místicos jamás alcanzaban la unión con Dios ni perdían en ningún momento su identidad e individualidad, es decir, que en este sentido no tienen nada en común con las corrientes místicas más habituales.

Entre los temas básicos relacionados con el misterio de la Merkabah están el del pargod, cortina o velo, que separa al que se sienta en el Trono de las otras partes de la Carroza y sobre el que están bordados los arquetipos de todo lo creado, y la propia angelología, que no se encuentra en una forma fija sino que aparecen distintos sistemas que van desde los mencionados en el Libro etiópico de Henoc hasta el Henoc hebreo, que forma ya parte de la literatura de hekalot propiamente dicha.

Buena parte de la literatura dedicada a la Merkabah está dedicada a este tema de la angelología y presenta también una vertiente mágica y práctica. El conocimiento de los nombres de los ángeles formaba parte ya de la mística de los esenios y se desarrolló tanto en círculos rabínicos como en otros menos ortodoxos al menos hasta el final del período gaónico. Junto al concepto de los cuatro o siete ángeles principales, o arcángeles, se desarrolló también hacia finales del siglo I o inicios del II una nueva doctrina referida al ángel Metatrón al que se denomina *sar ha-panim* "el príncipe de la Presencia". A propósito de esta cuestión hay que señalar que también en lo relativo a los nombres de los ángeles encontramos a veces una cierta confusión con los nombres secretos de Dios; en ocasiones el mismo nombre sirve para designar tanto a un ángel como al propio Dios.

En la literatura de hekalot hay presentes algunas influencias de escritos griegos de estilo similar así como también entre los gnósticos no judíos se utilizan a veces fórmulas en arameo. Así, en una obra importante como es *Hekalot Rabbati* se encuentra un diálogo entre el místico y el ángel Dumiel, que guarda la puerta del sexto palacio, escrito en griego. También uno de los nombres de Dios en este tipo de literatura es Totrossiah, que sería una versión griega del Tetragrámaton.

Básicamente, la literatura de hekalot tomaba su propia forma literaria y fue evolucionando progresivamente; el elemento mágico era importante sólo en las primeras etapas y fue perdiendo relevancia en textos posteriores hasta que aproximadamente a partir del siglo III comienza a perderse el sentido literal del tema de la Merkabah y se introduce un elemento ético, por ejemplo, el amoraíta del siglo III Simeón ben Lakis afirma ya que al hablar de la Carroza nos estamos refiriendo en realidad a los patriarcas; este tipo de afirmaciones darían paso después a las interpretaciones de carácter simbólico que desarrollaría más adelante la cábala.

A partir de un determinado momento se pasará a identificar los palacios con los grados o estadios por los que debe pasar el místico para alcanzar la perfección moral, pero esto será ya en torno al siglo VIII y supondrá la pérdida de las que eran características esenciales de la literatura de las hekalot. Su lugar de origen fue Palestina, donde se escribió gran parte de las obras que nos ocupan, después sus ideas y enseñanzas se extendieron a Babilonia hacia mediados del siglo III.

Según opiniones como la de P. S. Alexander, la literatura de hekalot está muy relacionada con la tradición esotérica mencionada en el *Talmud*, tradición que se desarrolló en el mismo centro de las comunidades rabínicas, es decir, que básicamente puede ser considerada ortodoxa desde el punto de vista teológico, aunque también hay algunos puntos de conflicto entre la tradición esotérica y la exotérica que dieron lugar en determinados momentos a la crítica de las enseñanzas místicas por parte de algunas autoridades rabínicas; además, por otra parte, se considera probable la existencia de una forma menos ortodoxa de esta enseñanza, que pudo llegar incluso a significar el surgimiento de una gnosis puramente judía.

El estudio de la angelología y del mundo celeste es, pues, un tema fuertemente arraigado en el pensamiento judío y de considerable importancia; sin embargo, la relación más directa establecida entre el *Liber Razielis* y la cábala hebrea se da a través del *Sefer Yetzirah*.

El *Sefer Yetzirah* (*Libro de la Formación*) es, junto con el *Zohar*, la obra de referencia en el misticismo judío. El texto es anónimo y se ignora tanto su génesis como la fecha y lugar de composición (aunque el que parece más probable es Palestina), su estilo es el característico de la tradición oral judía y en él se especifican las relaciones astrológicas, se definen las cualidades de las letras y se dan diferentes procedimientos de carácter mágico y místico. La datación se sitúa normalmente entre los siglos III y VI, aunque, tras un periodo de transmisión oral, será a partir del siglo X cuando comienza a comentarse por escrito en puntos geográficamente distantes entre sí.

Uno de esos lugares será Provenza y después Gerona, en el siglo XII, donde surgirá lo que propiamente podemos denominar como cábala, gracias a la figura de Isaac el Ciego, quien dejó un comentario del libro plagado de símbolos y transmitido con grandes precauciones dentro del círculo de iniciados al que pertenecía. La primera versión publicada del tratado se realizó en Mantua ya en el año 1562.

El *Sefer Yetzirah* se divide en seis capítulos, subdivididos a su vez en mišnayot o halaḳot compuestas por frases breves que presentan el argumento sin ninguna explicación; el primer capítulo trata de la primera manifestación de la voluntad creadora a través de los treinta y dos senderos de sabiduría, que son las diez sefirot y las veintidós letras del alfabeto hebreo, el segundo capítulo se centra en el estudio de las letras, el tercero en las tres letras llamadas *madres*, el cuarto trata sobre las siete letras dobles del alfabeto hebreo, el quinto sobre las doce letras simples y el sexto contiene una síntesis de los temas más importantes junto con el concepto de alianza centrado en Abraham.

Existen diferentes versiones del texto, que se inscribe dentro la tradición oral; se trata, de hecho, de un midraš sobre el *Génesis* bíblico, es decir, de un comentario del mismo de carácter esotérico en este caso, que es lo mismo que será algún tiempo después, pero de los cinco libros que componen la *Torah*, ya a finales del siglo XIII, la obra maestra de la cábala, el *Zohar*, escrito o compilado en Guadalajara por Moshe de León, perteneciente a la escuela cabalista castellana.

A esos contenidos se añaden algunos comentarios del libro de *Ezequiel* y tradiciones referidas a Abraham (a quien la leyenda atribuye el texto en un ejemplo más de la importancia de la pseudoepigrafía en la tradición judía) para completar una visión sobre la formación del universo, cuyo punto central es el ser humano y su alianza con la divinidad.

Los contenidos de carácter más esotérico se centran en el estudio de las estructuras temporales; siete días de la semana y doce meses del año, equivalentes a los siete planetas y los doce signos del zodiaco, que corresponden en la cosmología caldea, de donde era originario Abraham, a las *estrellas fijas* que servían para situar el movimiento de los planetas y para reconocer las regiones celestes.

No hay en el texto ninguna indicación explícita sobre la posible relación entre la posición de los planetas y el destino, carácter o cualidades humanas, aunque implícitamente sea evidente la armonía y relación perfecta existente entre todo lo creado, aunque esto sería efecto, en todo caso, de la voluntad de Dios, como comenta Azriel, uno de los principales representantes del círculo cabalístico de Gerona, y que en consecuencia sería posible cambiar el curso de la influencia astral por medio de actos positivos y plegarias dirigidas a la fuente de la voluntad [5].

En resumen, el *Sefer Yetzirah* es un tratado sobre cosmología y cosmogonía que presenta un carácter claramente místico; hay quienes piensan que se han fusionado en el libro dos doctrinas cosmogónicas distintas, una que se centraría en el desarrollo de las sefirot (cuyo estudio en forma de *Árbol de la Vida* será esencial en la historia de la cábala hasta la actualidad), y otra que expone el proceso de formación como fundamentalmente lingüístico, basado en las combinaciones ilimitadas de las letras hebreas. Esta cosmogonía, muy cercana a la especulación astrológica, está evidentemente relacionada con la magia, que se basa en el poder creador de las letras y las palabras, y de esa visión surgirá también la idea de la creación del *golem* mediante la recitación ordenada de todas las posibles combinaciones de letras creativas. En cualquier caso, la vinculación del texto con la magia queda de manifiesto si tenemos en cuenta que acompañando a los textos más antiguos había algunos capítulos introductorios que hacían hincapié en las prácticas mágicas, y que eran presentadas como un tipo de ritual festivo que debía realizarse al completar el estudio del libro [6].

La otra obra en la que se basa el *Liber Razielis* es el *Sefer ha-Razim* o *Libro de los Secretos*, un tratado cabalístico del que se conserva una versión latina medieval, supuestamente entregado a Noé también en este caso por el ángel Raziel y que Noé habría grabado en un zafiro, según el prefacio de la obra.

El *Sefer ha-Razim* es básicamente un libro de magia y por ello su contenido ha sido considerado prácticamente herético; Mordecai Margalioth, su editor moderno, y la mayoría de investigadores lo datan en torno a finales del siglo III o comienzos del IV (aunque algún autor, como Ithamar Gruenwald lo sitúe en el siglo VI o VII).

El libro se divide en siete secciones o capítulos en base al esquema de los siete cielos, el último de los cuales se relaciona con el Trono de Dios; cada una de las siete secciones contiene la lista de una serie de ángeles y las instrucciones para llevar a cabo determinados rituales mágicos, cuya finalidad es variada como suele suceder en la mayoría de los tratados de estas características. Se trata de un texto breve, de unas ochocientas palabras, y está escrito en el hebreo midrásico característico del período bizantino, pero contiene también un amplio vocabulario en griego y dos oraciones aljamiadas en esta lengua dirigidas a *Kyry Bel* y a *Helios*, ambas similares a los rezos e invocaciones de divinidades que aparecen en los papiros mágicos.

En el texto se intercalan fórmulas mágicas, encantamientos y remedios sobrenaturales, así como la especificación de las funciones propias de cada uno de los ángeles cuyos nombres se detallan en las ya mencionadas listas. El número de ángeles asciende a setecientos y sus nombres, en hebreo y en griego, están relacionados siempre con las funciones que deben desempeñar.

Aparecen también menciones a divinidades del panteón griego, como Afrodita, Hermes y Helios; en general, es significativa su semejanza con los papiros mágicos egipcios, que contienen fórmulas mágicas e invocaciones a figuras divinas del panteón griego, egipcio y oriental. El origen de tales fórmulas se encuentra muy probablemente en sectas gnósticas localizadas en Egipto en los primeros siglos de nuestra era. El judaísmo rabínico más ortodoxo se opuso siempre a la práctica de la magia, pero la influencia de cultos mágicos comunes a todo el oriente helenístico durante el período del Segundo Templo y durante el período bizantino fue inevitable.

El *Sefer ha-Razim* recoge, por otra parte, la influencia de la literatura apócrifa del *Antiguo Testamento*, especialmente del *Libro II de Henoc* y del *Libro de los Jubileos*. Sin embargo, a pesar de los elementos paganos que hay en el libro, se reconoce una elaboración desde el punto de vista judío por parte del autor; el último y supremo cielo es regido sólo por Dios, las invocaciones a las fuerzas celestiales son dirigidas a emisarios o intermediarios de un poder superior, etc [7].

En cuanto al lugar de redacción, existen dos alternativas; Egipto o Palestina. En su edición del año 1966, Margalioth opina que la obra es una reelaboración de los papiros mágicos que llegaron a Judea y fueron conservados por judíos conocedores de ambas culturas; pero lo cierto es que los manuscritos más antiguos fueron hallados precisamente en la *Genizah* del Cairo y que además utilizan una terminología mágica privativa de Egipto. En cualquier caso, la literatura rabínica desconoció el *Sefer ha-Razim* y su transmisión se realizó a través de textos apologéticos a partir de la Edad Media.

Es de gran importancia destacar aquí la razón por la cual es especialmente significativo el interés de Alfonso X y de su escuela por obras como estas, que desde el punto de vista más ortodoxo eran consideradas muy peligrosas debido a la unión de dos influencias altamente sospechosas: la magia y el judaísmo. Como afirma Enrique Cantera Montenegro, sabemos que el recurso a la magia fue habitual en el judaísmo ya desde la antigüedad bíblica tanto a nivel teórico como en múltiples aspectos de la vida cotidiana y en particular como método alternativo de la medicina, algo que es especialmente significativo durante la Edad Media, cuando medicina, astrología y magia eran saberes científicos estrechamente ligados [8].

El planteamiento religioso ortodoxo es idéntico al de cristianos y musulmanes, es decir, se rechazan las prácticas mágicas básicamente porque son tachadas de idólatras y herejes, y existen numerosas referencias tanto en la *Biblia* como en el *Talmud* por una parte a la prohibición expresa de dichas prácticas, y por otra a aquellas que de algún modo se asimilan a rituales religiosos y se conservan.

Ya en la Edad Media los judíos recurren a la magia en la misma medida y con los mismos fines que musulmanes y cristianos, encontrando una cierta permisividad por parte de los rabinos, a pesar de la controversia existente en la comunidad entre defensores y opositores, principalmente intelectuales racionalistas estos últimos, como Maimónides. Por otra parte, el desarrollo de la cábala coincide con el florecimiento de la literatura mágica a nivel más popular en el judaísmo medieval, hecho lógico dada la interrelación entre ambas en su búsqueda de la descripción de la estructura del cosmos y de las fuerzas que en él se generan. La técnica de los nombres ocultos es especialmente importante en la magia judía medieval, dado que tiene un papel relevante en el sistema de la cábala especulativa, y además porque también en la literatura mágica musulmana, cuya influencia en este período es decisiva, se estudia el uso de los nombres secretos de Allah.

Sin embargo, la materia en la que los judíos de época medieval hicieron una mayor aportación fue la astrología, tanto en Castilla como en los distintos territorios de la Corona de Aragón colaboraron activamente en el perfeccionamiento de los instrumentos de observación y cálculo astronómicos (astrolabios, relojes y aparatos de observación) acerca de los cuales elaboraron textos con instrucciones tanto para su fabricación como para su uso, y también participaron en la confección de las llamadas tablas astronómicas. La fama de los judíos como astrónomos y astrólogos queda patente en el hecho de que no hubo prácticamente ningún equipo de investigación astronómica en la España medieval que no contara con la presencia, en mayor o en menor medida, de sabios judíos.

Buen ejemplo de ello son Yehudah ben Mosheh ha-Kohen y Yishaq ben Sid, dos de los más activos colaboradores científicos de Alfonso X y coautores de las llamadas *Tablas alfonsíes*, la obra científica alfonsí de mayor alcance y la más famosa, citada y utilizada hasta que Kepler la superó ya en 1627 con sus *Tablas rudolfinas*. De la misma forma, desde el siglo XIII encontramos la presencia de eminentes astrólogos hebreos en las cortes de los distintos reinos hispanos [9].

Como contrapartida, desde muy pronto se acusa a los judíos de la realización de prácticas mágicas y brujeriles que tendrían como fin dañar a los cristianos y destruir su fe; desde el siglo XII se hace evidente la hostilidad hacia los judíos, especialmente a partir de la Segunda Cruzada, que se extiende rápidamente por toda Europa. Desde ese momento la incertidumbre política, las crisis económicas y la conflictividad social se convertirán en caldo de cultivo para la difusión de acusaciones antijudías, en muchos casos asociadas a la magia y a la brujería, y que darán lugar a violentas persecuciones en algunos momentos.

Acusaciones como la práctica de crímenes rituales con niños cristianos y de otros diversos actos de escarnio hacia la Pasión de Jesucristo quedan de manifiesto en la gran difusión que tuvo la imagen del judío mago o hechicero en la literatura medieval castellana que contribuyó también, como afirma Enrique Cantera, a la propagación popular de esta imagen. Esta figura literaria fue bastante corriente desde el siglo XIII y es representada normalmente como un rabino o un médico que actúa como inductor de pactos con el demonio, y que realiza o colabora en prácticas de magia o de hechicería. Referente especialmente importante, en este sentido, es la obra del ya citado Enrique de Villena en la que se encuentran un gran número de referencias a los conocimientos mágicos de los judíos en su *Tratado del Aojamiento* (o *Fascinología*).

Es importante, así mismo, el detalle aportado de nuevo por Cantera, con respecto a que tampoco parece casual que, al menos desde comienzos del siglo XV, las reuniones brujeriles nocturnas o aquelarres comenzaran a ser denominadas *synagogae*, y que desde la segunda mitad del mismo siglo se utilice el término *sabat*; este hecho prueba la progresiva identificación de los cristianos de fines de la Edad Media entre judaísmo y magia y hechicería, a pesar de que todo parece indicar que los judíos dedicaron poca atención a los estudios nigrománticos o de magia negra, que estaban terminantemente prohibidos también en el judaísmo, y que su recurso a la magia blanca, a la hechicería y a la adivinación fue muy similar a la de sus contemporáneos cristianos y musulmanes.

Por último, se puede mencionar otra rama de la magia judía medieval que se sustenta en el uso de los libros sagrados del judaísmo y en las plegarias, aunque la utilización de versículos de la *Torah* es muy antigua y está suficientemente documentada ya desde el *Talmud*. Tal vez esa especie de tradición asociada al judaísmo propició que se atribuyera un origen judío a algunas obras importantes dentro de la literatura mágica, como la *Clavicula Salomonis*, que desde la Edad Media se asocia al rey bíblico Salomón, prototipo de sabio y mago, y una figura con la que resulta sencillo trazar paralelismos al compararlo en esas cuestiones con el otro rey sabio, Alfonso X.

Notas:

[1] García Avilés, A., Alfonso X y el Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí, p. 22.

[2] García Avilés, A., Alfonso X y el Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí, pp.24- 25.

[3] Martínez de Carnero. F., De Raziel a la teosofía. Magia y literatura en España,

[4] Scholem, G., Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala, p. 25.

[5] Eisenfeld, M., (Ed.) Sefer Yetzirah, p.39.

- [6] Scholem, G., Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala, p. 38.
- [7] Sznol, S., Sefer ha-Razim. El libro de los secretos, p. 268.
- [8] Cantera Montenegro, E., Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval, pp. 47-48.
- [9] Cantera Montenegro, E., Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval, p. 69.

Bibliografía mencionada:

Cantera Montenegro, Enrique, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, En la España medieval, 2002, N° 25, pp. 47-83.

Díez Macho, Alejandro (1984), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. IV, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Eisenfeld, Myriam (trad.) (1992) *Sefer Yetzirah*, Ediciones Obelisco, Barcelona.

García Avilés, Alejandro, “Alfonso X y el Liber Razielis: imágenes de la magia astral judía en el scriptorium alfonsí”, Bulletin of Hispanic studies <

Martínez De Carnero, Fernando, “De Raziel a la teosofía. Magia y literatura en España”, Artífara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas, 2002, N° 1, Sezione Monographica, <http://www.artifara.com/rivista1/testi/Raziel.asp>

Scholem, Gershom (1994), *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Riopiedras, Barcelona.

Sznol, Shifra, “Sefer ha-Razim. El libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego”, Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos, 1989, N° 10.2, pp. 265-288.

© Ana Rosa González Sánchez 2010

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid



2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

