

Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval

Enrique CANTERA MONTENEGRO
Universidad Nacional de Educación a Distancia

I. JUDAÍSMO Y MAGIA

Hasta hace relativamente poco tiempo era muy escasa la atención que venía dedicándose al estudio de la magia y de las diversas artes ligadas a su práctica en el judaísmo¹. Es probable que esta falta de atención responda a la errónea creencia, muy extendida hasta tiempos recientes entre los hebraístas y los estudiosos del mundo judío en general, de que los judíos habían mostrado muy poco interés a lo largo de la historia por la magia. Los autores del siglo XIX, fuertemente influidos por el racionalismo dominante en el pensamiento científico en esa centuria, se esforzaron por subrayar los aspectos más propiamente racionalistas de la cultura judía, en un intento por demostrar que ésta era ya en la Edad Media compatible con la de su tiempo. Pero incluso en tiempos más recientes, y en concreto por lo que se refiere al judaísmo hispano en particular, las investigaciones acerca de la cultura hebrea han centrado su atención de forma preferente en la producción histórica, filosófica y literaria en general, descuidando en cierto modo campos que, como la medicina, la astrología o la magia culta, son tan importantes para el hombre y para la sociedad medieval.

En el momento actual no existe ninguna duda de que el recurso a la magia fue habitual en el judaísmo, desde la Antigüedad bíblica y hasta tiempos

¹ La única obra extensa acerca de la magia judía sigue siendo la de Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*. New York, 1939 (nueva edición en New York, Atheneum, 1977), obra que se ha quedado algo anticuada y que, además, se centra fundamentalmente en la cultura askenazí, dejando algo relegado al mundo sefardí. Aunque menos ambicioso en sus objetivos, es también de interés el estudio de J. Zimmels, *Magicians, Theologians and Doctors*. London, 1952, en el que se aborda el estudio de la magia judía entre los siglos XII y XIX; utilizando como fuente de información principal la literatura de *Responsa*, el autor se centra en particular en los aspectos médicos de las prácticas mágicas.

muy recientes, tanto a nivel teórico como en múltiples aspectos de la vida cotidiana, en particular como método alternativo de la medicina². Y esto es especialmente significativo por lo que se refiere a la Edad Media, cuando medicina, astrología y magia eran saberes científicos estrechamente ligados.

La magia medieval se sitúa en un plano próximo a religión y ciencia, aun cuando fue duramente combatida por una y otra³; de este modo, la tradición religiosa judía rechaza la magia, que es tachada de brujería y de herejía. La actitud de la *Torá* ante la magia, la adivinación y la superstición es la de condena terminante, al considerarlas no sólo como manifestaciones idolátricas, sino también como un desafío a la libertad soberana de Yahveh en el gobierno de las cosas o en la revelación del destino que les reserva. La condena contenida en el *Deuteronomio* es contundente:

«No ha de hallarse en tí quien haga pasar a su hijo o su hija por el fuego, ni autor de adivinaciones, ni agorero por las nubes, ni adivino, ni mago, ni encantador, ni consultor de espectros o adivinos, ni evocador de muertos. Porque constituye abominación de Yahveh todo hombre que hace tales cosas, y por causa de estas abominaciones, Yahveh, tu Dios, va a arrojar a esas naciones de delante de tí» (*Deuteronomio*, XVIII, 10-12).

El *Éxodo* condena estas prácticas con la misma severidad que los más reprobables ritos de los pueblos paganos —en particular los holocaustos de niños—, y proclama la pena de muerte para quien incurra en ellas:

«No dejarás que viva ninguna hechicera» (*Éxodo*, XXII, 18).

La condena de la magia no deja tampoco ningún lugar a la duda en los escritos de los profetas (*Isaías*, III, 18-23; *Jeremías*, XXVII, 9; *Malaquías*, III, 5) y de los reyes de Israel (*I Samuel*, XXVIII, 3; *2 Reyes*, XXIII, 24).

No obstante los judíos, como los demás pueblos de la Antigüedad contemporáneos suyos (cananeos, asirios, babilonios, egipcios), recurrieron con frecuencia a prácticas mágicas y a la predicción del futuro, en especial en los momentos de incertidumbre⁴. Quizá por este motivo, o con el propósito de judaizar antiguas costumbres paganas, la *Torá* admite ciertas prácticas que tie-

² Así se pone de manifiesto en algunos de los más recientes estudios sobre la magia judía, entre los que merecen ser destacados los de Ron Barkai, *Science Magic and Mythology in the Middle Ages*. Jerusalem, 1987; «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement: El llibre *Shimush Tehil.lim*», en *La Càbala*. Barcelona, 1989, pp. 17-57, y «Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la astrología y la magia», en Ángel Sáenz Badillos (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia*. Córdoba. Ediciones El Almendro, 2000, pp. 73-85.

³ Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», p. 17.

⁴ El propio rey Saúl, pese a haber desterrado de Israel el ocultismo, consultó con la pitonisa de Endor antes de entrar en batalla con los filisteos, haciendo ésta que se le apareciera el re-

nen su fundamento en la magia primitiva —como el rito arcaico de la purificación de los leprosos (*Levítico*, XIV, 4-7), la ordalía con el «agua amarga» a que era sometida la mujer sospechosa de adulterio para probar su inocencia (*Números*, V, 11-31), o la fórmula para la preparación del aceite de unción (*Éxodo*, XXX, 23-25)—, aun cuando confiriéndoles un nuevo significado que reforzaba el principio básico de la religión judía, que no es otro que la sumisión absoluta a la voluntad de Yahveh.

También el *Talmud*, libro caracterizado en general por un acentuado racionalismo, condena de forma terminante la magia y la brujería, a las que considera meras prácticas de charlatanería, y relaciona la magia de las mujeres con vicios sexuales (*Sanh.* 67a).

La condena de la magia por la *Torá* como culto idolátrico a los dioses paganos, y por el *Talmud* como práctica propia de los amorreos⁵, constituyó un axioma que se transmitió entre los judíos, de generación en generación, hasta tiempos recientes. Durante siglos los expertos judíos en asuntos de jurisprudencia religiosa (*halaká*) rechazaron de forma contundente unas prácticas que consideraban sospechosas de idolatría⁶; los argumentos justificativos de este rechazo son de muy diversa naturaleza: por el uso de las Escrituras Sagradas con una finalidad profana; por el uso de ensalmos y conjuros utilizados profusamente en el ritual de la magia pagana y que, como tal, la *Torá* desaprobaba de forma expresa; o por el uso de amuletos, a los que se llegaba a conferir poderes sobrenaturales.

Pero si la teoría en relación con la magia era clara y terminante, la realidad era mucho más difusa. Así, ninguno de los maestros del *Talmud* negaba el poder de la magia e, incluso, pese a estar prohibida su práctica, algunos de ellos combatían la *magia negra* con lo que podría denominarse *magia blanca*. Más tarde, en tiempos plenamente medievales, la actitud de los rabinos españoles fue, en general, muy permisiva hacia la magia, llegando algunos de ellos a practicarla personalmente. Incluso, algunas ceremonias pseudorreligiosas, en uso todavía en la actualidad, tienen un indudable origen mágico y supersticioso: son, entre otras, la conocida como *tashlij*, consistente en sacudir las ropas sobre las aguas de un río o arrojar migajas al mismo el primer día de la fiesta de *Rosh ha-Shaná* (Año Nuevo judío), simbolizando que los pecados cometidos a lo largo del año que finalizaba eran arrojados al agua para que se los llevara la corriente (en sus orígenes se trata, con toda probabilidad, de un rito propiciatorio de los espíritus de las aguas); la *kapará*, rito de inmolación sus-

ción fallecido rey Samuel. Saúl sería condenado por esta reprobable acción de necromancia con la derrota ante sus enemigos (*I Samuel*, XXVIII, 3-25).

⁵ Pueblo semita al que se hace mención en la Biblia; se considera descendiente de Amorreo, hijo de Canaán. Procedían los amorreos del noroeste del Próximo Oriente, si bien ocuparon paulatinamente nuevos territorios hacia el este y el valle del Jordán.

⁶ Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», pp. 26-27.

titutivo de la vida de la persona en cuyo nombre se ejecuta, como rescate simbólico por sus pecados, y que consiste en el sacrificio de un gallo por cada fiel judío la víspera de *Yom Kippur* (Día del Gran Perdón), gallo que era luego distribuido, normalmente, entre los indigentes de la comunidad⁷; o la que tiene lugar en *Hoshaná rabá* (= la gran súplica), es decir el séptimo día de la fiesta de *Sukkot* (fiesta de los Tabernáculos), cuando se golpea el suelo con un mazo formado por cinco ramas de sauce, y que parece ligada en sus orígenes a las invocaciones por la lluvia⁸.

La oposición más visceral en el judaísmo a toda creencia o práctica mágica fue a lo largo de toda la Edad Media la mantenida por algunos intelectuales racionalistas, muy en particular Maimónides (1138-1204), quien las tilda de prácticas idolátricas y supersticiosas. La justificación de su condena se hace desde la fe religiosa y desde la lógica, apoyándose en la *Torá* y en la que él considera la ciencia verdadera, es decir la ciencia griega y, más en concreto, el pensamiento aristotélico. Así, se opone decididamente a la costumbre, muy extendida en su tiempo, del uso de amuletos, lo que considera contrario a la razón y a la doctrina religiosa, y se burla de quienes se dejan seducir por las predicciones de los astrólogos:

«Sabed, señores, que todas esas cosas referentes a los decretos de los astros, que dicen que pasará tal cosa o tal otra, o que el momento del nacimiento de una persona determina que será de tal manera y que le sucederá tal cosa y no tal otra, creer en ellas no es cosa de sabios sino de tontos»⁹.

Pero, frente a la postura radical de Maimónides, otros sabios judíos adoptaron posiciones menos beligerantes en relación con la magia. Es el caso del destacado jurista catalán Shelomoh ben Adret (1235-1310), como se deduce de la correspondencia epistolar que mantuvo con el judío provenzal En Bonet Abram, y que es un buen reflejo de la controversia que en torno a la obra de Maimónides se entabló en el seno del judaísmo sefardí desde principios del siglo XIII, todavía en vida del gran filósofo hispano-judío. Frente a la toma de postura de En Bonet Abram quien, apoyándose en la autoridad de Maimónides, arremete contra todas las artes y prácticas relacionadas con la magia, ben Adret deja abierta la puerta a su uso con fines terapéuticos; así, afirma que no

⁷ Pese a la reticencia de las autoridades rabínicas, el rito de la *kapará* estuvo muy extendido entre los judíos de época medieval. Con el fin de poner algún tipo de cortapisas a esta práctica popular, las autoridades de las comunidades judías españolas procuraron que el rito fuera realizado por el *hazzán* (servidor de la sinagoga) en nombre de la comunidad, y no por cada familia de forma individual.

⁸ Véase sobre este particular el excelente libro de Thérèse et Mendel Metzger, *La vie juive au Moyen Âge, illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVIe siècle*. Fribourg. Office du Livre, 1982, p. 260.

⁹ «Epístola a los rabinos de Marsella sobre la astrología» (1194); texto tomado de David Romano, *La ciencia hispanojudía*. Madrid, Mapfre, 1992, p. 192.

debe ser considerada como idolátrica aquella acción que procurara la curación de una persona, aunque presentara atisbos mágicos, y que para tal fin es lícito utilizar y experimentar medios e instrumentos que no figuren ni en la *Torá* ni en libros de medicina¹⁰.

El confusionismo existente en el seno del judaísmo en torno a la licitud o ilicitud de recurrir a prácticas mágicas se pone de manifiesto en la obra de Yis-haq ben Moseh ha-Levi (?-c. 1414), más conocido como Profiat Durán, quien fue astrólogo del rey Juan I de Aragón. Critica este autor la costumbre de los sabios judíos de recurrir a fuentes extrañas al judaísmo, a lo que él achaca las calamidades padecidas por las comunidades hebreas de Alemania, Francia y España; frente a ello, insiste en la necesidad de retornar a la literatura sagrada judía y, en concreto, se refiere al libro de los *Salmos* como lleno de virtudes, llegando a afirmar que fue la devoción de los judíos de Aragón a este libro lo que los salvó de las desgracias sufridas por sus correligionarios en otros territorios hispanos en el trágico año de 1391. Pero lo más significativo es que su auténtica pasión por el libro de los *Salmos* le lleva también a ensalzar el libro llamado *Séfer Shimush Tehil.lim* (= Libro del uso teúrgico de los Salmos), probablemente el más importante tratado mágico judío de toda la Edad Media y el Renacimiento, y del que se conserva una treintena de manuscritos con distintas versiones.

La polémica en torno a la admisibilidad o inadmisibilidad de la magia en el judaísmo se agudizó en los últimos tiempos de la Edad Media y en el primer Renacimiento, y se expresa en el enfrentamiento entre la escuela racionalista maimonidiana y las corrientes cabalistas y neoplatónicas preconizadoras del misticismo judío¹¹. Un análisis detenido de la cuestión invita a considerar la

¹⁰ Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», pp. 29-30.

¹¹ Se denomina con el nombre de *Cábala* una determinada tendencia místico-teológica surgida en el seno del judaísmo, y cuyo objetivo consistía en hacerle retornar a su tradicional concepción mítico-mística y ascética de la vida, en abierta oposición a los planteamientos racionalistas. El origen del cabalismo se encuentra en Provenza, pero su mayor desarrollo tuvo lugar en la Península Ibérica y, más en concreto, en Castilla, a lo largo de los siglos XII y XIII.

La *Cábala* consiste en un amplio conjunto de teorías metafísicas, dogmáticas y exegéticas. Dios, el *En-Sof* (= el Infinito), es el principio de todas las cosas. Entre Dios y los hombres se hallan las diez *Sefirot*, propiamente los diez números primitivos, es decir las diez potencias emanadas de la divinidad y que son reflejo de las distintas cualidades divinas. Las *Sefirot* condicionan la evolución de los acontecimientos según un orden específico y son, además, el camino apropiado para el tránsito del alma hacia Dios.

Con frecuencia la *Cábala* estuvo asociada con la magia, la adivinación y la astrología, y la exégesis cabalística con la *gematría* (método exegético que interpreta una palabra o una frase por el valor numérico de sus letras) y con la *temurá* (método exegético basado en la permutación de letras), procedimientos mediante los que los sabios cabalistas pretendían profundizar en el conocimiento de los misterios de la *Torá*. Asimismo, el desarrollo de la *Cábala* coincide en el tiempo con el florecimiento de la literatura mágica popular en el judaísmo medieval, siendo fácilmente observable la existencia entre ellas de una profunda interrelación, por cuanto el objetivo de

tendencia dominante en el judaísmo a consentir las prácticas mágicas, de forma que la actitud de Maimónides de firme oposición a la magia, por razones científicas y religiosas, parece minoritaria en la sociedad judía, pese al gran prestigio personal y científico de que su nombre estuvo rodeado a lo largo de toda la Edad Media.

La actitud favorable o, cuando menos, condescendiente hacia la magia en el judaísmo ortodoxo puede obedecer en parte, muy probablemente, a que, pese a presentar rasgos sospechosos de idolatría, no era vista como un peligro real para la fe, al carecer de un soporte ideológico firme que pudiera considerarse como sustitutivo de la religión. Es lo contrario que sucedía con las ramas de la ciencia y del conocimiento profano que podían afectar de forma más o menos directa a la religión —cosmología, astronomía, física, metafísica—, que aparecían a los ojos de los rabinos como un desafío, cuando no como un auténtico peligro, para los principios de la fe¹². Además, es habitual que la magia judía medieval recurra a fuentes religiosas, principalmente a la *Torá* y al *Talmud*, así como a la literatura rabínica, apelando siempre al poder supremo de Dios y de los ángeles, lo que contribuía también a alejar de ella las sospechas de herejía.

En definitiva, las condenas bíblica y talmúdica no fueron suficientes para apartar a los hebreos de la magia y la adivinación, que ocupan un importante lugar entre las creencias y las prácticas cotidianas de los judíos españoles en época medieval.

II. LITERATURA MÁGICA JUDÍA EN LA EDAD MEDIA

La relación de los judíos y judeoconvertos españoles con la magia y la hechicería, y en menor medida con la brujería, queda constatada por la presencia de buen número de judeoconvertos en los procesos inquisitoriales de hechicerías de fines del siglo XV y del siglo XVI, así como por la relativa frecuencia con que en ellos se alude a manuscritos hebreos de experimentos y

una y otra consiste en la descripción de la estructura del cosmos y de las fuerzas que allí actúan. En definitiva, la *Cábala* práctica propició un auténtico florecimiento de la magia judía medieval, y contribuyó decididamente a extender la fama de los judíos como magos y hechiceros.

Una buena aproximación al conocimiento de la *Cábala* puede encontrarse en los libros de Perle Besserman, *Cábala y misticismo judío. Introducción a la filosofía y la práctica de las tradiciones místicas del judaísmo*. Barcelona. Oniro, 1998; Adolphe Franck, *La Cábala*. Barcelona. Humanitas, 1983; Israel Gutwirth, *The Kabbalah and Jewish Mysticism*, New York. Philosophical Library, 1987; Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*. York Beach (Maine). Samuel Weiser, 1986; Moses Luzzatto, *General Principles of the Kabbalah*. New York. Samuel Weiser, 1970; A. Safran, *La cábala*. Barcelona. Martínez Roca, 1976; Gershon Scholem, *La cábala y su simbolismo*. Madrid. Siglo XXI, 1979; y en la obra colectiva titulada *La Cábala*. Barcelona, 1989.

¹² Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», p. 32.

prácticas mágicas. Como pone de manifiesto Sebastián Cirac, estos manuscritos se inspiraban en libros mágicos y cabalísticos, en los que se contenían fórmulas para la curación de todo tipo de males¹³.

A lo largo de la Edad Media las comunidades judías distribuidas por toda la Europa occidental y central dispusieron de diversos tratados de carácter mágico, algunos de los cuales procedían de tiempos antiguos, en tanto que otros fueron compuestos en época medieval. Entre los escritos primitivos alcanzaron gran notoriedad el *Séfer ha-razim* (= Libro de los secretos), que se considera de época talmúdica, y el *Séfer Raziél ha-malakh* (= Libro del ángel Raziél), un conjunto de escritos místicos, cosmológicos y mágicos que fueron integrados en el siglo XIII en un todo unitario por el místico alemán Eleazar ben Yehudah de Worms. Estos libros fundamentan la acción mágica en el conocimiento de la estructura del cosmos, saber éste que, junto con las ciencias más próximas a la cosmología (matemáticas, geometría, astronomía y astrología), permitiría al mago hacer actuar a las fuerzas superiores; se encuadran, por tanto, en lo que se conoce como «literatura mágica erudita», que tuvo también un gran arraigo a lo largo de la Edad Media entre musulmanes y cristianos, siendo considerada como parte inseparable del pensamiento científico¹⁴. Quizá la obra cumbre de magia teórica medieval sea el *Picatrix*, atribuida al astrónomo y matemático hispano-musulmán Al-Qasim Maslama Ibn Ahmad, conocido como Al-Magrití (= el madrileño); esta obra fue traducida al hebreo, y conoció una gran difusión entre las comunidades judías hispanas.

Otra rama de la magia judía medieval se sustenta en el uso de los libros sagrados del judaísmo y en las plegarias. La utilización de versículos de la *Torá* con finalidad terapéutica o en fórmulas de exorcización es muy antigua, y aparece ya documentada en el *Talmud*. Entre las obras que pueden ser encuadradas en este grupo deben ser destacadas la *Havdalá de rabí Aquiva*, libro elaborado en época gaónica en los círculos esotéricos de Babilonia, y que se extendió por las comunidades judías europeas a partir de Italia; el *Séfer Shimushé Torah* (= Libro de los usos teúrgicos de la *Torá*); el *Séfer gematriyot* (= Libro de las identidades numéricas), también conocido como *Séfer Eliyahu* (= Libro de Elías), que sustenta su acción mágica en el conocimiento de los nombres ocultos de la divinidad en la Sagrada Escritura; el *Midrash Tehil.lim* (= Midrash sobre los Salmos), en el que se contienen comentarios de los Doctores del Talmud acerca de algunos versículos del Salmo 91; y, especialmente, el *Séfer Shimush Tehil.lim* (= Libro del uso teúrgico de los Salmos), en el que la acción mágica se sus-

¹³ Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid, 1942.

¹⁴ Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», p. 19.

tenta en el uso adecuado de la Biblia y, en particular, de los Salmos, y que aunque algunos autores lo consideran del siglo XI, es decir de época gaónica, probablemente sea más acertado retrasar sus orígenes hasta el siglo XIII.

Asimismo, incluso llegó a atribuirse origen judío a algunas obras consideradas de carácter propiamente «mágico», como la *Clavicula Salomonis*. Esta obra, atribuida en la Edad Media al rey bíblico Salomón, prototipo del sabio autor de libros mágicos¹⁵, tuvo una gran difusión entre las comunidades judías del Occidente europeo, especialmente en Italia y la Península Ibérica, pese a que también era consultada profusamente por magos y hechiceros no judíos¹⁶. Se trata de una obra con un claro contenido astrológico, en la que a lo largo de su texto se recogen numerosas invocaciones, fórmulas y procedimientos mágicos, con referencia detallada a los instrumentos que debían utilizarse en cada caso. Pese a su muy improbable origen judío, Caro Baroja considera que guarda una muy estrecha relación con el *Séfer Raziel ha-malakh* de Eleazar ben Yehudah de Worms, así como que presenta un carácter marcadamente judaico¹⁷.

Por último, como se indicaba al comienzo de este apartado, en la documentación inquisitorial hispana de fines del siglo XV y de todo el siglo XVI se encuentran abundantes referencias a tratados hebreos de magia —sin duda, de menor importancia—, que serían utilizados por magos y hechiceros judíos y judeoconversos, y aún cristiano-viejos. Prueba evidente de la profusión de escritos hebraicos de magia es la quema generalizada de este tipo de obras que tuvo lugar a fines del siglo XV ante el convento de San Esteban de Salamanca, según se contiene en un informe del inquisidor general Pacheco¹⁸.

¹⁵ La fama del rey bíblico Salomón como mago se remonta a la Antigüedad, encontrando su fundamento en los mismos libros bíblicos. Más tarde, los musulmanes desarrollaron toda una leyenda en torno a este rey, de cuya inmensa biblioteca de libros mágicos sólo se habrían salvado el *Testamento* y la *Clavicula*; el resto habría perecido en un incendio.

¹⁶ La literatura apócrifa «salomónica» o «pseudosalomónica» proliferó en época medieval, siendo perseguida por los tribunales inquisitoriales. Como señala el juriconsulto Francisco de Torreblanca, entre los libros del marqués de Villena que en 1434 ordenó quemar Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, había algunos «salomónicos»; este mismo autor atribuía a los judíos españoles la práctica de la magia y su enseñanza en la ciudad de Toledo, así como la popularización de ciertos libros llenos de signos, caracteres y oraciones misteriosas, como la *Clavicula Salomonis* y otras obras de medicina supersticiosa y de necromancia (Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid. Istmo, 1992, 2 vols.; véase vol. I, p.161).

¹⁷ Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. I, pp. 162-163.

¹⁸ Consulta de D. Andrés Pacheco, inquisidor general, a S.M. sobre aprobación de los libros, recogida por Cristóbal Pérez Pastor en su *Bibliografía madrileña, parte tercera (1612 a 1625)*, Madrid, 1907, pp. 441b-442a (información tomada de Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, p. 162 y p. 173, nota 22).

III. CREENCIAS Y PRÁCTICAS MÁGICAS DE LOS JUDÍOS EN ÉPOCA MEDIEVAL

Por lo que se refiere en concreto a las prácticas mágicas más habituales entre los judíos españoles en época medieval, todo parece indicar que no conservaban tradiciones mágicas propiamente hebreas que puedan considerarse reminiscencia de ancestrales creencias transmitidas de generación en generación. Por el contrario, se trata siempre de supersticiones y de fórmulas mágicas y hechiceras idénticas, básicamente, a las de cristianos y musulmanes contemporáneos suyos, si bien, en ocasiones, con algunos matices diferenciales; es ésta una manifestación más del proceso de aculturación al que, como todo grupo socio-religioso minoritario, en cualquier tiempo y lugar, estaban sometidos los judíos hispanos en la Edad Media.

Los fines que trataban de propiciar los magos y hechiceros judíos mediante la práctica de la magia eran también idénticos a los que perseguían los magos cristianos y musulmanes; estos objetivos nos resultan conocidos a través de la literatura mágica, que nos ofrece muy valiosas informaciones acerca de los problemas y las preocupaciones que aquejaban a los individuos, a las familias y a la comunidad hebrea en su conjunto.

Sin duda ninguna, la principal ocupación de los magos y hechiceros era la lucha contra las enfermedades. De este modo, las peticiones relacionadas con el tratamiento de enfermedades constituyen en el *Séfer Shimush Tehil.lim* el 18% del total de peticiones; habitualmente se limitan a indicar el miembro o el órgano humano afectado, sin que se haga un diagnóstico, propiamente dicho, de la dolencia¹⁹. En época medieval, uno de los procedimientos más habituales para luchar contra las enfermedades era el sortilegio llamado «de las gotillas», del que se encuentran abundantes referencias en documentación inquisitorial de fines del siglo XV y del XVI²⁰. En pocas palabras, consistía en llenar una escudilla con agua, al tiempo que se pronunciaba el nombre de la persona enferma; seguidamente se vertían en la escudilla unas gotas de aceite, cera, pez o plomo fundido al fuego (en ocasiones se echaban unos granos de trigo, cebada, oro, plata, aljófar, coral o ámbar, en número de cinco a nueve), y se colocaba sobre la cabeza del enfermo. En la mezcla del aceite con el agua, o en la efervescencia del plomo, el curandero «adivinaba» la causa del mal. A continuación colocaba la escudilla en otras partes del cuerpo del enfermo, al tiempo que invocaba la misericordia divina o a los Patriarcas de Israel. Por último, se hacía desapare-

¹⁹ Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», p. 38.

²⁰ Interesantes noticias sobre el sortilegio de las gotillas se ofrecen en el libro de Michael Molhó, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*. Madrid-Barcelona. C.S.I.C., 1950, pp. 277-278, así como en la obra ya citada de Sebastián Cirac.

cer la escudilla con su contenido, con lo que se suponía que desaparecería también el mal del enfermo. Este sortilegio, que presenta variedades regionales y a través del tiempo, era también utilizado frecuentemente por curanderos y hechiceros cristianos. Otro procedimiento empleado también con frecuencia, conocido como «medir la cinta», consiste en realizar con una cinta diversas mediciones del cuerpo de la persona que se pretende sanar; el resultado de estas mediciones determinaría el mal padecido, al que se trataría de poner remedio mediante la recitación de diversos conjuros y plegarias. La curación de enfermedades de los ojos se hacía aplicando barro hecho a base de tierra cogida en la sepultura de un hombre justo; es ésta una práctica que está en relación con la creencia, muy extendida en época medieval, de la facultad que poseían los sepulturas de los hombres santos y justos para sanar enfermedades con el simple contacto.

No cabe duda de que si el curandero o hechicero podía tener éxito en la cura de afecciones de escasa importancia, para las que dispondría de remedios a base de hierbas medicinales conocidas por la sabiduría popular, muy poco podría hacer en el caso de enfermedades ante las que tampoco la medicina conocía remedio y que, con frecuencia, se achacaban a encantamientos. De este modo, al lado de enfermedades que presentaban características clínicas claras y manifiestas, había otras que, al carecer de ellas, se achacaban a los malos espíritus y a los demonios, como luego veremos con mayor detalle.

Otras fórmulas hechiceriles tenían por fin predisponer favorablemente a la persona amada, o propiciar su pronto regreso si se encontraba ausente. Como en los casos anteriores, los procedimientos empleados eran muy simples y, con frecuencia, mezclaban lo sacro y lo profano; incluso, los hechiceros judeoconversos caían con frecuencia en un eclecticismo de prácticas y de fórmulas relacionadas unas con la religión judía y otras con la cristiana. Entre los procedimientos utilizados para lograr el amor de una mujer, estaba muy extendido el que empleaba la sangre de una gallina o de una paloma, de plumas preferentemente blancas, para escribir con ella el nombre del hombre que deseaba ser amado; estas letras se borraban con agua pura que, seguidamente, era dada de beber a la mujer.

En otras ocasiones se trataba de propiciar un buen viaje, para lo que se solicitaba la protección frente a fieras y bandidos. A este fin, era frecuente dar al viajero una moneda que éste entregaría al final de su viaje a un pobre, teniendo en cuenta que se consideraba que el mensajero de caridad recibía siempre una especial protección divina.

Otro objetivo que se pretendía alcanzar mediante el recurso a la magia era la protección frente a los enemigos, sea a título individual o colectivo; así, si en unos casos se trataba de propiciar la liberación de algún individuo de la cárcel, en otros se buscaba la derogación de alguna disposición expulsoria o contraria a los intereses de la comunidad hebrea en su conjunto.

Otra cuestión de no menor interés es la que se refiere a los materiales empleados en las prácticas mágicas y hechiceras. Por lo que se refiere a las materias primas utilizadas, éstas deben ser siempre puras si se pretende lograr algo positivo. Así el agua, muy utilizada en la magia, debe tratarse necesariamente de agua limpia, recién cogida en la fuente o en el río, y depositada en recipientes nuevos y no empleados con anterioridad. También es habitual la utilización en preparados mágicos de aceite y miel, considerados productos puros por su aspecto límpido y transparente; además, el aceite tenía connotaciones sagradas en el judaísmo, por cuanto era usado en el antiguo Israel para ungir a reyes y sacerdotes, así como para encender las lámparas del Templo y, más tarde, de las sinagogas. No cabe duda tampoco de que la frecuente utilización en época medieval del aceite y la miel en medicina, con fines terapéuticos, contribuiría a incrementar sus potenciales virtudes a los ojos de los magos y hechiceros. Cuando se emplea tierra, ésta ha de ser tierra virgen, es decir no labrada; ya se ha hecho referencia anteriormente a las cualidades terapéuticas otorgadas a la tierra cogida en la tumba de un hombre santo, y que necesariamente habría de ser virgen por la obligación para los judíos de enterrarse en tierra no labrada. Lo contrario sucedía cuando el ritual mágico lo que pretendía era causar un daño a alguna persona: en estos casos debía emplearse agua turbia o tierra cogida en los caminos.

Los magos judíos empleaban también de forma asidua en sus prácticas el incienso, pese a que los rabinos y maestros del judaísmo medieval consideraban un acto idolátrico su uso fuera del Templo; es muy probable que este rechazo del incienso por parte del judaísmo «oficial» tenga mucho que ver con la costumbre cristiana de incensar en las iglesias. Asimismo recurrían frecuentemente a amuletos o talismanes que, en la mayor parte de los casos, consistían en plantas o en miembros del cuerpo de un animal, así como en placas metálicas o en cintas de pergamino (*qeme'ot* entre los judíos) en las que estaban escritos nombres del Creador, frases bíblicas, algún versículo del libro de los *Salmos*, una bendición, un conjuro o una figura geométrica, principalmente el hexagrama o estrella de David (*maguén David*) y el pentagrama o sello de Salomón. Está fuera de toda duda el valor inmenso que en la religión y en la magia judías se concede a nombres y a palabras sagradas tomadas de la Biblia, lo que no debe resultar extraño teniendo en cuenta el valor que la *magia de la palabra* y, en particular, la *magia del nombre*, ha tenido siempre en la magia y en la hechicería, en cualquier tiempo y cultura²¹. Del mismo modo,

²¹ En 1486 el erudito humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola trató de organizar en Roma un debate público en torno a diferentes cuestiones relativas a la magia y, en particular, acerca del poder mágico de ciertas palabras hebreas; partiendo de la tradición cabalística, sostenía que las palabras hebreas pronunciadas por Dios tenían un poder especial.

En 1494 el sabio humanista alemán Johann Reuchlin construyó un sistema sobre nociones cabalísticas, sosteniendo que el nombre *Jesús* (bajo la variante IESUH), en estrecha relación con el *Tetragrama* judío YHWH (= Yahveh, es decir *Adonay* o *el Señor*) era la suprema palabra para

las fórmulas para combatir el *mal de ojo* incluían habitualmente la lectura de determinados versículos del libro de los *Salmos* que hacen referencia a la protección de Yahveh al pueblo de Israel. Igualmente, y pese a las declaraciones de los rabinos, que insisten en hacer de la *mezuzá*²² y de las *tefil.lim*²³ símbolos exclusivamente religiosos, no era raro que los fieles judíos las convirtieran en auténticos amuletos²⁴.

En ocasiones se confería a los amuletos y talismanes el poder de hacer milagros y se les llegaba a rendir culto de adoración, lo que suponía una abominación de carácter idolátrico para el judaísmo. Algunos procesos inquisitoriales de fines del siglo XV ofrecen interesantes noticias acerca del uso de amuletos por parte de judeoconvertidos acusados de judaizantes; este es el caso de Pedro Bernal, vecino de la localidad alcarreña de Molina de Aragón, a quien en el proceso que se le siguió se le preguntó si poseía algún *simulacro*²⁵ o alguna mandrágora que adorase²⁶. Pese a que el acusado declaró que no po-

realizar milagros (Richard Kieckhefer, «Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge», en Robert Muchembled, *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*. París. Armand Colin, 1994, pp. 17-44; véase p. 43).

²² La *mezuzá* (= jamba de una puerta), consiste en un pequeño trozo de pergamino en el que están escritos, en letra hebrea cuadrada, dos pasajes del *Deuteronomio* (VI, 4-9, y XI, 13-21), en los que se proclama la unicidad de Dios, exaltando su poder absoluto y su providencia; en el reverso, y en letra muy grande, se escribe la palabra *Shadday* (= Todopoderoso), uno de los nombres bíblicos de Dios. El pergamino, enrollado con el texto hacia dentro, se coloca en una pequeña caja, con una abertura que deja ver la palabra *Shadday*, y se sitúa en la jamba derecha de la puerta principal de la casa; su presencia garantiza la protección de quienes habitan la vivienda. Todo judío piadoso, al entrar o salir de la casa, toca con su mano o besa la *mezuzá*, al tiempo que pronuncia una bendición o hace una invocación a la protección divina.

²³ También conocidas como «filacterias» (del griego «phylaktérion» = objeto que protege o que guarda). Consisten en dos pequeñas cápsulas, de forma cúbica o cilíndrica, generalmente de cuero y de color negro, que contienen unos pequeños trozos de pergamino en los que están escritos ciertos pasajes de la *Torá* (*Deuteronomio*, VI, 4-9, y XI, 13-21; *Éxodo*, XIII, 1-16) que afirman la unicidad divina y que recuerdan la liberación de los israelitas de la esclavitud de Egipto. Todos los judíos varones mayores de trece años (mayoría de edad religiosa en el judaísmo) deben ceñirse las *tefil.lim* durante los oficios sinagogales de la mañana (*Shaharit*) de todos los días de la semana, excepto los sábados y los días festivos, así como en otros días especialmente solemnes. Las dos *tefil.lim* se ciñen una a la frente, entre los ojos (*tefil.lah shel rosh*), y la otra al brazo izquierdo (*tefil.lah shel yad*), mediante unas tiritas de cuero negras que dan siete vueltas al brazo y cuatro sobre la mano y los dedos.

²⁴ Una autoridad rabínica de la categoría del alemán Rabí Me'ir de Rothenburg (m. 1293) llegó a admitir que fijó en su casa veinticuatro *mezuzot*, con el fin de impedir la entrada en ella de los demonios.

²⁵ Imagen hecha a semejanza de una persona o de una cosa sagrada.

²⁶ La mandrágora o mandrágula es una planta herbácea, con fruto amarillo y de olor agradable, que se usaba en medicina como narcótico, y acerca de cuyas propiedades corrían en la Antigüedad múltiples fábulas; en Oriente era considerada como afrodisíaca, y capaz de devolver la fertilidad a una mujer estéril.

El carácter mágico conferido a esta planta parece obedecer a que su raíz recuerda, vagamente, a una figura humana al revés; al atribuirle una cierta personalidad, quienes la desenterraban tenían que pudiera vengarse de ellos, por lo que con frecuencia lo hacían mediante una cuer-

seía ningún tipo de amuleto similar, un testigo del promotor fiscal, llamado Gil Martínez, manifestó que en cierta ocasión había visto cómo Pedro Bernal y Fernando Verde, también vecino de Molina de Aragón,

«sacavan una mandrágula e la ponían en la mesa, e la adoravan, e dezían: *Tú eres mi dios, e tú eres mi señor, e tú me das los bienes que yo tengo, e a tí los agradezco*. E después desto dicho, la besaban en el rabo»²⁷.

También a las piedras preciosas se les confería poder mágico y capacidad protectora contra diversos peligros, lo que para algunos autores pudiera guardar relación con el pectoral adornado con piedras preciosas que llevaba el Sumo Sacerdote en el Templo de Jerusalén (*Éxodo*, XXVIII, 17-20). Pese a que en la literatura mágica judía de época medieval no son abundantes las menciones acerca de la eficacia de las piedras preciosas, la creencia popular consideraba al rubí (*odem* en hebreo) la piedra propia de Rubén, y le otorgaba efectos protectores contra el aborto y la esterilidad de la mujer; la esmeralda (*baréket* en hebreo) sería la piedra de Leví, confiriéndole la capacidad de conceder la sabiduría a un hombre y, en forma de polvo, la de rejuvenecer a los viejos; el topacio (*pitda* en hebreo) sería la piedra de Simeón, considerada apropiada para curar enfermedades, en particular las oculares; la amatista (*ahlamá* en hebreo) sería la piedra de Gad, a la que se confería la capacidad de protección en las batallas, así como frente a los demonios; y el ónix (*shoham* en hebreo) sería la piedra de José, a la que se otorgaba el poder de conceder el éxito en sociedad²⁸.

Para proteger a los niños de la acción maligna de las brujas se colocaba en sus cunas, y cerca de la habitación en la que dormían, trébedes²⁹, ruda³⁰ y ervato³¹, o les colgaban del cuello una bolsita con dientes de ajo, ramas de canela, granos de sal y polvo de carbón; asimismo se confería al coral esta virtud protectora de los niños de corta edad.

Entre los ritos de protección de los niños tuvo una enorme importancia a lo largo de toda la Edad Media, y aún en los tiempos modernos, la cere-

da atada al cuello de un perro, para que la posible venganza recayera sobre el animal. Su uso estaba recomendado en los tratados mágicos para las afecciones de los ojos, para heridas, para mordeduras de serpiente, para el dolor de oídos, para la gota y para otros múltiples males.

²⁷ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 1930, n.º 7 (Enrique Cantera Montenegro, «Solemnidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Molina de Aragón a fines de la Edad Media», en *Actas del II Congreso Internacional «Encuentro de las Tres Culturas»*. Ayuntamiento de Toledo, 1985, pp. 59-88; véase p. 88).

²⁸ *Enciclopedia Judaica Castellana*, México, 1948-1951, voz «superstición», vol. X, pp. 127-128.

²⁹ Aro o triángulo de hierro con tres pies, sobre el que se colocan al fuego sartenes o asadores.

³⁰ Planta perenne, de olor fuerte y desagradable.

³¹ Planta herbácea, cuyo fruto se usaba frecuentemente en medicina.

monia de las *fadas* o *estrenas* (*viyola* en el área lingüística catalana) que, pese a estar muy extendida entre los judíos, no era exclusivamente judía, y que algunos autores han puesto en relación con el *fatum* de época romana; la noche en que tenía lugar esta ceremonia recibía el nombre de *noche de viola* (*nit de viyola* en catalán), y entre los hebreos *noche de shemirá* (= guardia, vela). Se trata de una fiesta con ocasión del nacimiento de un nuevo miembro de la familia, que tenía lugar la séptima noche después del nacimiento de una niña, y la víspera de la circuncisión (que ha de realizarse al octavo día del nacimiento) en el caso de los varones; es bastante conocida a través de algunos cuentos mágicos y piezas breves de teatro de los siglos XVI y XVII, que incluyen relatos detallados de la misma. El recién nacido, vestido de blanco, era lavado con agua en un bacín o recipiente cóncavo en el que se vertían, además del agua, algunos granos de oro, plata, aljófara, trigo o cebada, al tiempo que se recitaban ciertas plegarias. Su finalidad consistía en ahuyentar el *mal de ojo* y propiciar la buena suerte (la «buena estrella») para el recién nacido, lo que no resulta extraño en un mundo que conocía unas elevadísimas tasas de mortalidad infantil; era, por tanto, uno más de los ritos de protección que acompañaban el nacimiento de niños hasta tiempos relativamente recientes. Esta ceremonia fue muy frecuente entre judíos y mudéjares españoles, pese a no estar prescrita ni por la religión judía ni por la musulmana, lo que invita a pensar en un fenómeno de sincretismo a través de influencias mágicas o del folclore hispano³².

Entre los remedios mágicos de los judíos se recomendaba con insistencia la recitación de plegarias y la combinación de letras o palabras, en muchos casos sin sentido aparente, así como los sortilegios mágicos con los nombres de Dios. El mago no se contentaba con el uso de los nombres de Dios que aparecen reflejados en los textos sagrados y en los libros de oraciones que podrían ser llamados «oficiales»³³, sino que acudía también a los *nombres ocultos*, que trataba de hallar, principalmente, en los versículos del libro de los *Salmos*. La técnica de los *nombres ocultos* quedó consolidada en la magia judía medieval, fundamentalmente por dos razones: porque los *nombres ocultos* tienen un papel relevante en el sistema de la *Cábala* especulativa, y porque una rama de la literatura mágica musulmana, que sin duda influyó en el judaísmo, se

³² Miguel Ángel Motis Dolader, «Religión y cultura total judía», en *Los Judíos*, Vitoria, Fundación «Sancho el Sabio», 1992, pp. 15-96 (en concreto, pp. 46-48).

³³ Además de Yahveh, los nombres más utilizados para hacer referencia a Dios son los de *Adonay* (plural mayestático de *Adon* = «mi Señor»); *Elohim* (plural mayestático de *Eloah*, término que aparece en la lengua poética y proviene de «Él»); *Él* (Dios supremo entre los semitas); *Sebaoth* (literalmente, «huestes» o «ejércitos»: por tanto, «Dios de los ejércitos»); *Shadday* (literalmente, «Dios de las montañas»; a veces traducido por «Dios Todopoderoso» o por «el Señor»); *Sother*; *El Santo*; *El Altísimo*; *El Eterno*; *Pastor*; *Rey*; *Roca*; o *Fortaleza* (= *Ciudadela*, *Héroce*).

sustenta en el uso de los *nombres secretos* de Alá, otorgando virtudes terapéuticas y milagrosas a sus diferentes combinaciones³⁴.

Especial poder se confiere en la magia judía al *Tetragrámmaton*, como se denomina a las cuatro letras (YHWH: *yod, heh, wav, heh*) que componen el nombre sagrado de Yahveh, nombre de Dios que fue revelado por Él mismo a Moisés con ocasión de la aparición en la zarza ardiendo³⁵, y cuya pronunciación está estrictamente restringida en el judaísmo, ya desde los tiempos más remotos, por respeto al nombre sagrado de Dios, de forma que sólo puede ser pronunciado en determinadas ceremonias cúllicas especialmente solemnes³⁶. En contraposición al nombre *Elohim* que, según la tradición rabínica, hace referencia a la severidad de Dios como juez supremo, el *Tetragrámmaton* exalta su misericordia. Como señalan algunos autores, el *Tetragrámmaton* era para los judíos la fórmula suprema para operar milagros³⁷, utilizándose con frecuencia para curar enfermos o como fórmula exorcizadora para la expulsión de los demonios.

El importante papel que la *magia de la palabra* tuvo entre los judíos es resaltada por el marqués don Enrique de Villena quien, al referirse a los milagros que podían obrarse mediante la invocación de nombres o palabras sagradas, dice que en esta práctica «alcanzaron grandes secretos los hebraiquistas», y que él la había aprendido, entre otros, de los judíos Rabí Saraya y maestre Hasday Crescas, así como del italiano maestre Pedro de Tosiano³⁸.

³⁴ Ron Barkai, «L'us dels Salmes en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», pp. 43-44.

³⁵ *Éxodo*, III, 13-15.

³⁶ Ya en el siglo VIII a.C. el *Tetragrámmaton* sagrado se consideraba impronunciable para cualquiera que no fuera el Sumo Sacerdote. En la actualidad se suele sustituir por la expresión *ha-Shem* (= «el Nombre») en todo tipo de situaciones, excepto en la lectura litúrgica de la *Torá*, en las bendiciones y en las oraciones, en las que se sustituye, normalmente, por *Adonay*.

Sin embargo, el misticismo judío conservó, al menos desde el período tanaítico (*tannaim*= «maestros», «transmisores de la tradición oral»; son los antiguos sabios y maestros del judaísmo, cuya acción tuvo lugar, principalmente, entre los años 10 y 220 d.C.), la tradición de cantar repetitivamente el nombre sagrado de Dios. Más tarde, los cabalistas cantaban el nombre de Yahveh en sus meditaciones, combinando la pronunciación de cada una de sus letras individuales con ejercicios específicos de respiración, cuyo origen se atribuía a las enseñanzas originales de los Profetas. La primera letra del Nombre —*yod* (Y)— se pronuncia «Yah», coincidiendo la exhalación del aliento con la vocal larga «ah»; la segunda letra —*heh* (H)— es muda y forma parte del sonido «Yah» espirado; la tercera letra —*Wav* (W)— se pronuncia «Weh», coincidiendo la espiración con el sonido «eh»; la letra final —*heh* (H)— es muda y forma parte del sonido «Weh» espirado (Perle Besserman, *Cábala y misticismo judío. Introducción a la filosofía y la práctica de las tradiciones místicas del judaísmo*, p. 53, nota 7).

³⁷ Richard Kieckhefer, «Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge», p. 43.

³⁸ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (edición preparada por D. Enrique Sánchez Reyes). Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963 (2.ª ed.), 8 vols. (en concreto, vol. II, pp. 440 y 442-443).

Hasday Crescas (1340-1412) es un importante filósofo anti-racionalista, que nació en Barcelona y que participó activamente en la vida intelectual y política de su tiempo, llegando a cola-

Parece fuera de toda duda que estas técnicas mágicas guardan profunda relación con la auténtica fascinación que el hombre medieval sentía por la escritura, lo que tiene su expresión más patente en el esmero con que se elaboraban los manuscritos y, de forma muy especial, en su muy cuidada grafía. Por lo que en concreto respecta a la cultura judía, se conocen bastantes escritos que tratan sobre el alfabeto hebreo y la forma de sus letras; particular relevancia tuvo el cabalista aragonés Abraham ben Semu'el Abulafia (1240-1291), para quien el alfabeto hebreo de 22 letras sería el más perfecto de todos, ya que por medio de él podría llegarse a dominar las setenta lenguas de los hombres³⁹.

Es muy probable que el gran desarrollo que la *magia de la palabra* tuvo en el judaísmo se encuentre en íntima relación con la *Cábala*. La magia cabalística se caracterizaba, en buena medida, por la posesión de un aparato científico, que obligaba al mago o hechicero a la realización de ciertas operaciones matemáticas; coincide, así pues, con lo que Giordano Bruno denomina *magia matemática*, que utiliza figuras y caracteres geométricos, números y cálculos aritméticos, así como los tiempos y los movimientos de la Astrología, o el encantamiento mediante la mirada (Óptica). En definitiva, diversos autores cabalistas buscaban los secretos de la divinidad y de la Creación en la forma de las letras y, en particular, en sus múltiples combinaciones y permutaciones (*gematría* y *temurá*)⁴⁰. Así, el autor recientemente citado Abraham ben Semu'el Abulafia, en línea con lo que se ha denominado *Cábala práctica*,

borar de forma intensa con los reyes de Aragón y de Navarra; en 1387 ejercía como rabino en la comunidad de Zaragoza. Escribió diversas obras contra el aristotelismo y contra el cristianismo, sustentándose en los principios de la *Cábala*; su obra fundamental es *'Or 'Adonay* (1410), en la que refuta los argumentos expuestos por Maimónides en su *Guía de perplejos*.

Rabí Saraya es, con toda probabilidad, Zerayah ben Yisshaq ha-Levi (también llamado Ferrer Saladín). Se trata de un discípulo de Hasday Crescas; fue rabino de Zaragoza, y se enfrentó al racionalismo y a los falsos intelectuales de su comunidad. Intervino activamente en la Disputa o Racionalismo de Tortosa, que tuvo lugar entre enero de 1413 y noviembre de 1414.

(Sobre ambos personajes, véase Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos. (Sefarad. Siglos X-XV)*. Córdoba. Ediciones El Almendro, 1988, pp. 48-49 y 202, respectivamente).

³⁹ Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», p. 56, nota 94.

⁴⁰ Los místicos cabalistas otorgaban a las letras del alfabeto hebreo un valor numérico, que empleaban para sus cálculos; estos valores son los siguientes:

Álef:	1	Yod:	10	Kof:	100
Bet:	2	Kaf:	20	Resh:	200
Guímel:	3	Lámed:	30	Shin:	300
Dálet:	4	Mem:	40	Tav:	400
Heh:	5	Nun:	50	Kaf final:	500
Wav:	6	Sámek:	60	Mem final:	600
Zayin:	7	Ayin:	70	Nun final:	700
Jet:	8	Peh:	80	Peh final:	800
Tet:	9	Tsadé:	90	Tsadé final:	900

profética o extática, trataba de determinar en varias de sus obras el modo de llegar a la unión extática con la divinidad mediante la pronunciación reiterativa de los nombres de Dios, recurriendo para ello a múltiples combinaciones de sus letras, así como también a la utilización de diversas técnicas de meditación como la respiración controlada, la música, el canto (salmódica o canturreo), la fijación de la mirada, o ciertos movimientos rítmicos de la cabeza y el cuerpo; entre sus obras merecen ser destacadas las tituladas *Or ha-sékel*, sobre las combinaciones de las cuatro letras del Nombre divino, y *Séfer hayye ha-olam ha-ba* (también llamada *Séfer ha-shem*), en la que explica el nombre divino de 72 letras⁴¹. En parecida línea, el cabalista castellano Ya'aqob ben Ya'aqob ha-Kohén (mediados del siglo XIII), en su *Perush surat ha-ótiyyot*, lleva a cabo un completo comentario acerca de la forma de las letras del alfabeto hebreo⁴². Para él, las letras tienen una forma externa de la que cabe deducir su contenido interno; el mejor ejemplo de ello sería el de la letra *álef*, la primera letra del alfabeto hebreo, en cuyos rasgos se encontrarían los de todas las demás letras, lo mismo que toda la Creación se encuentra en Dios y de Él surge⁴³.

En definitiva, el uso con fines mágicos de los *nombres ocultos* de Dios se convirtió en un procedimiento habitual en la magia judía de fines del siglo XV y del siglo XVI, en un momento en el que el mesianismo rebrotó con una inusitada fuerza en el judaísmo, surgiendo en el seno de la comunidad hebrea numerosos personajes que afirmaban ser capaces de obtener la Redención del pueblo de Israel mediante el recurso a la magia.

Pero, además del recurso a los *nombres ocultos* de Dios, la magia judía utilizaba también otros procedimientos para sus conjuros. Entre ellos adquirió una considerable notoriedad el de la «analogía», que se sustenta en la creencia de que los milagros que tuvieron lugar en otro tiempo, y que son narrados en los libros bíblicos, pueden volver a operarse si el mago sabe utilizar los medios adecuados para ello; supone, por tanto, una dimensión psicológica, que otorgaba mayor seguridad en el éxito de la acción mágica al que la ejecutaba y al que la requería⁴⁴. Así, para buscar la protección frente a una enfermedad, el mago o hechicero recordaba la curación milagrosa del rey de Judá Ezequías, narrada en el libro de los *Reyes*⁴⁵, y recitaba el salmo 88, consistente en el lamento profundo y el ruego a Dios por parte del afligido; o en los casos de embarazos complicados se evocaban los embarazos milagrosos de las mujeres de los Patriarcas, las «madres de Israel», en particular el embarazo de Sara, la

⁴¹ Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos. (Sefarad. Siglos X-XV)*, pp. 2-3.

⁴² *Ibidem*, p. 121.

⁴³ Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», p. 44.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁵ *II Reyes*, XX, 1-11.

mujer de Abraham, según se narra en el *Génesis*⁴⁶, al tiempo que se recitaba el salmo 69, en el que se suplica la ayuda divina.

En los conjuros de la magia judía era también habitual el recurso a los ángeles⁴⁷, cuyos nombres aparecen frecuentemente escritos con letras grandes, del mismo modo que los nombres de Dios, como señal más evidente del poder que se les confería⁴⁸. Además, en muchos casos, las peticiones que se elevaban a los ángeles se dirigían a ellos no como mediadores entre los hombres y Dios, sino en la creencia de que ellos mismos podían satisfacerlas, lo que fue contundentemente rechazado, como idolátrico, por numerosos sabios judíos, principalmente por Maimónides y por los maestros de generaciones posteriores que siguieron su magisterio.

IV. LA ADIVINACIÓN DEL FUTURO. LA ASTROLOGÍA

La adivinación del futuro constituía otra de las ocupaciones más frecuentes de magos y hechiceros judíos, lo que obedece a la preocupación que en todo momento siente el ser humano por el porvenir. La inquietud se manifestaba, en ocasiones, ante circunstancias de la vida cotidiana, como la próxima realización de un viaje, lo que llevaba a consultar a algún «echador de suertes» o especialista en agüeros para determinar la fecha más apropiada para ponerse en camino. La partida del ser querido era acompañada por los familiares desde la puerta de la casa, en unos casos con una bendición, y en otros con conjuros o fórmulas supersticiosas que propiciarán un feliz retorno. En otros

⁴⁶ *Génesis*, XVII, 15-21 y XXI, 13.

⁴⁷ Es muy interesante para introducirse en el conocimiento de la angelología judía el documentado estudio de Concepción Gonzalo Rubio, *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*. Barcelona. Ameller Ediciones, 1977.

⁴⁸ Algunos de los ángeles a los que recurrían los magos y hechiceros judíos formaban parte de la tradición hebrea, como los cuatro arcángeles o «ángeles mayores»: *Gabriel* («Hombre de Dios» o «Fortaleza de Dios», es el príncipe de la fuerza), *Miguel* (es el príncipe del agua, cuya misión consiste en la protección de Israel), *Rafael* («Medicina o curación de Dios», designando la que constituía su función) y *Uriel* («Fuego de Dios» o «Luz de Dios»; a través de él reciben los hombres su conocimiento). También procedían de la tradición hebrea otros «ángeles menores», como *Raziel*, *Yurkemi* («príncipe del granizo»), *Ridya* («príncipe de la lluvia»), *Rahab* («príncipe del mar»), *Layla* («príncipe de la noche» y de la «concepción»), *Sandalfón* («hermano asociado»; alcanzó gran relevancia en la literatura cabalística), o *Duma* («ángel de la muerte»). Otros ángeles tenían su origen en la literatura mística y cabalística, como *Metatrón* («príncipe del mundo»). Y en otros casos, por último, se hacía derivar su nombre de la petición concreta que se formulaba, lo que tiene mucho que ver con un procedimiento habitual en la literatura mágica judía y musulmana, que se sustenta en la creencia de que toda realidad terrena tiene asignado un ángel en el cielo: son, entre otros, *Derashiel* (*derisha* = Demanda), *Baqshiel* (*baqasha* = petición), *Berakhiel* (*berakha* = Bendición) o *Samahiel* (*simhá* = felicidad). Se recurría también con frecuencia a los ángeles de la paz, de la cólera, a los de la beneficencia, a los de los sueños, a los ángeles destructores (*mal'ake ha-mashit*), etc.

(Véase Concepción Gonzalo Rubio, *op. cit.*, pp. 41-48 y 57-62, y Ron Barkai, «L'us dels Salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaixement...», p. 48).

casos se recurría a los adivinadores para conocer lo que el futuro reservaba a los hijos; por ejemplo, de Donosa Besante, judeoconversa vecina de Teruel, quien en el año 1481 acudía a un judío de Sofen, de paso por Teruel, para que le informara si sus dos hijas contraerían matrimonio. El adivino le hizo saber que una se casaría en Teruel y la otra «en lugar do haya mar», predicción por la que recibió de la conversa medio florín^{48 bis}.

Pero la preocupación por conocer el futuro iba bastante más lejos y abarcaba aspectos mucho más complejos de la realidad humana, tales como si se disfrutaría de una vida larga y feliz, si se padecería alguna enfermedad —por ejemplo la lepra, auténtica obsesión en los tiempos medievales por la mortandad y el rechazo social que comportaba— o, incluso, si en circunstancias especialmente difíciles se mantendría la fidelidad a la fe, llegando incluso hasta la aceptación del martirio. Para ello se acudía a diversos procedimientos, entre los que ocupa un lugar destacado la **quiromancia**, es decir la adivinación del futuro mediante la interpretación de las rayas de las manos.

Algunas representaciones de manos quirománticas que se han conservado en manuscritos hebreos de época medieval⁴⁹, sirven como fuente de información sobre las técnicas quirománticas hebreas y, lo que es mucho más interesante, acerca de lo que constituían las preocupaciones inherentes al judío medieval: duración de la vida (larga: rayas de la muñeca y de la base del pulgar; breve: rayas del alto de la palma); salud y enfermedades (rayas del dedo índice y de la palma de la mano; padecimiento de la lepra: rayas del hueco de la palma); constancia o inconstancia de la felicidad; obtención de descendencia masculina (rayas del dedo meñique); eventualidad de un largo viaje, que podía suponer una peregrinación a Jerusalén o, en el peor de los casos, un exilio en tierras lejanas (rayas del hueco de la palma); si se sufrirán torturas (rayas de la base del pulgar) o el martirio (rayas de la palma). La lectura de la mano permitiría también conocer aspectos íntimos de la conducta moral y espiritual de las personas, aspectos éstos que preocupaban sobremanera a quienes formaban parte de un grupo socio-religioso minoritario, y progresivamente rechazado, pues no cabe ninguna duda de que una de las garantías de su seguridad y de su pervivencia radicaba en el mantenimiento de su cohesión interna; así, pues, se creía que las líneas de la mano podían ofrecer también información del mayor interés sobre si el carácter de una persona era propenso a la castidad, a la conciliación o a la fidelidad a la fe, o si, por el contrario, lo era

^{48 bis} Manuel Sánchez Moya y Jasone Monasterio Aspiri, «Los judaizantes turolenses en el siglo XV», en *Sefarad*, XXXII (1972), pp. 105-140 y 307-340, y XXXIII (1973), pp. 111-143 y 325-356 (en concreto, XXXIII, p. 137).

⁴⁹ Es sumamente interesante la dibujada en un manuscrito hebreo francés de fines del siglo XIII, que se conserva en la British Library de Londres (Ms. Add. 11639, fol. 115 r.^o), y que es reproducida en el libro de T. et M. Metzger, *La vie juive au Moyen Âge illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVIe siècle*, p. 221, ilustr. 324. Se trata de una mano derecha, correspondiente a un hombre, ya que para la mujer se recurría siempre a la mano izquierda.

a la perversión, al odio, a la calumnia y a la delación, o al abandono de la fe ante la menor dificultad que pudiera presentarse.

Otro procedimiento adivinatorio utilizado con cierta asiduidad por los judíos en época medieval era el de la **bibliomancia**: se abría la Biblia al azar, y de la lectura del primer versículo que saltaba a la vista se determinaba si era un buen o un mal augurio, en función de que se tratara del relato de un acontecimiento histórico favorable o desfavorable para el pueblo de Israel⁵⁰. Del mismo modo, si alguien recordaba un versículo bíblico al despertarse se consideraba también una «profecía menor»; si era algo que pudiera entenderse como un mal augurio, se recomendaba a la persona abstenerse de tomar el desayuno, con el fin de alterar el oscuro porvenir mediante la práctica virtuosa del ayuno^{50 bis}.

Asimismo se creía en los **presagios y en el carácter premonitorio de los sueños (oniromancia)**. De este modo, si alguien sentía escozor en la planta del pie era presagio de un viaje; si lo sentía en el oído era porque iba a recibir una nueva; y si lo sentía en las cejas era porque iba a encontrarse con una persona que no veía desde hacía tiempo. El estornudo era signo de un mal presagio, por lo que siempre iba acompañado de una bendición divina para preservar a la persona de los espíritus malignos⁵¹. Por lo que se refiere a los sueños, existía la creencia de que los difuntos se aparecían en sueños a sus familiares y amigos más próximos a fin de aconsejarles, y de que también Dios utilizaba este medio para transmitir sus deseos a los mortales, normalmente a través de un ángel o, con mucha mayor frecuencia, del profeta Elías. La creencia en el carácter premonitorio de los sueños estaba generalizada en época medieval, y con los cabalistas la oniromancia se convirtió en uno de los medios más utilizados para obtener la revelación divina en cuestiones de naturaleza escatológica; a este fin, era habitual invocar a un ángel para que actuara como mediador en la revelación divina. Pero con la interpretación de los sueños había que tener sumo cuidado, pues se creía que también los demonios podían utilizar los sueños para confundir y dañar a los humanos. La importancia concedida a la adivinación mediante la oniromancia queda constatada en los diversos escritos redactados con el fin de ayudar a interpretar

⁵⁰ Es éste un procedimiento utilizado también de forma habitual por sus contemporáneos cristianos, normalmente en las iglesias, pese a la tenaz oposición al mismo por parte de las autoridades eclesásticas.

^{50 bis} En torno al año 1477 Donosa Besante, judeoconversa de Teruel, tuvo un sueño «muy pesado» que consultó con el rabí, quien, a su vez, lo contrastó con los escritos de rabí Mewnfes, de Egipto, en los que se explicaba cómo debía actuarse ante sueños extraños. El remedio propuesto era el habitual en estos casos: «Fuerte ensueño es, faz dayuno; es el único remedio». El rabí turoense acompañó a Donosa a su casa y le mostró lo que debía hacer para conjurar el peligro que se cernía sobre ella; para ello, repitieron siete veces el siguiente diálogo: Donosa decía: «Sueño bueno vit, sueño bueno viste, sueño bueno vit», a lo que respondía el rabí: «Sueño bueno viste, sueño bueno viste, sueño bueno vediste, el sueño tuyo bueno es, bueno para él, Nuestro Señor lo ponga por bien, por bien. Siete veces sean sentenciados sobre del cielo, que bueno es y bueno será» [Manuel Moya y Jasone Monasterio, «Los judaizantes turoleses en el siglo XV», en *Sefarad*, XXXIII (1973), pp. 136-137].

⁵¹ *Enciclopedia Judaica Castellana*, voz «adivinación», vol. I, p. 83.

los sueños, entre los que puede ser destacado el titulado *Pitrón halomot*, de Shelomoh ben Ya'aqob Almoli, que fue publicado en Salónica, en 1515⁵².

Con mucha frecuencia las artes adivinatorias entran en estrecha relación con la **astrología**, ciencia que tiene como fin la predicción del futuro —de un individuo o de la sociedad en su conjunto— mediante el estudio de la posición y del movimiento de los astros⁵³; la astrología conoció un considerable desarrollo entre los judíos a lo largo de la Edad Media⁵⁴, lo que se sustenta en la creencia de que todo aquello que acontece en el mundo sublunar tiene su origen en la influencia recibida de los astros, que poseerían distintas cualidades que llegarían a la Tierra según diferentes ángulos. La astrología no se trata de una ciencia oculta, propiamente dicha, por cuanto se sustenta en realidades visibles que no necesitan de experimentación; pero sí puede hablarse de ciencia oculta, por la interpretación que el astrólogo hace de los fenómenos naturales. El interés por la astrología obedece no sólo a que el judío medieval encontró en ella respuestas a sus inquietudes y angustias, en particular en tiempos difíciles, sino también, de forma muy especial, a la necesidad de profundizar en el conocimiento de determinados fenómenos astronómicos que permitieran fijar con absoluta fiabilidad el calendario litúrgico, lo que tiene una importancia fundamental en la vida religiosa judía.

Como queda de manifiesto a través de los numerosos ejemplos de calendarios litúrgicos judíos de época medieval que se han conservado en libros de oraciones hebreos y en manuscritos de la *Torá*, no se trata de calendarios anuales similares a los de nuestro tiempo actual, sino que consisten en calendarios cíclicos, cuya finalidad primordial consistía en determinar las características de cada año con el fin de deducir las particularidades de su desarrollo litúrgico. Comprenden ciclos de diecinueve años, en los que el carácter de cada año viene dado por tres datos fundamentales: el día de la semana en el que se celebra el día 1.º del mes de *tishri*, es decir la festividad de *Rosh ha-shaná* o Año Nuevo hebreo; el tipo de año de que se trata, abundante, regular o escaso; y el día de la semana en el que se celebra la festividad de *Pesah* (Pascua).

La fijación de cualquier calendario se basa, necesariamente, en fenómenos astronómicos. Siguiendo los modelos sumerio y babilónico, el calendario judío está marcado por la luna, de forma que los meses se inician cuando la luna creciente se observa por primera vez en el crepúsculo nocturno (neomenia, o *rosh hodesh* en hebreo). El año judío se compone de doce meses lunares y de trescientos cincuenta y cuatro días completos, más un tercio de cada día, por lo que

⁵² *Enciclopedia Judaica Castellana*, voz «superstición», vol. X, p. 128.

⁵³ Es lo que San Isidoro de Sevilla denomina en sus *Etimologías* «astrología iudicaria», frente a la «astrología naturalis», que trataría acerca de las influencias de los movimientos de los astros sobre el cosmos y la naturaleza, y que, por tanto, se encuentra mucho más próxima a la astronomía.

⁵⁴ Para una buena aproximación general al tema de la astrología judía en esta época, véanse los trabajos de Jacques Halbronn, *Le monde juif et l'astrologie. Histoire d'un vieux couple*, Milano, Arché, 1985, y de Ron Barkai «L'astrologie juive médiévale: aspects théoriques et pratiques», en *Le Moyen Âge*, XCIII (1987), pp. 323-348

el año solar se adelanta once días con relación al año lunar; por este motivo, se hizo necesario introducir cíclicamente un mes más. En ciclos de diecinueve años, los años tercero, sexto, octavo, decimoprimer, decimocuarto, decimoséptimo y decimonoveno tienen trece meses (son los denominados años *embo-lísmicos*), en tanto que los restantes se componen de doce meses. Estos siete meses suplementarios, añadidos a los diecinueve años lunares, los hacían coincidir con diecinueve años solares, corrigiendo el adelanto de las estaciones y permitiendo que el calendario judío sea fijo, de forma que se celebren siempre en la misma fecha las distintas festividades y, en particular, las tres «fiestas mayores» (*yamin tobim*): *Pesah* (Pascua) en la primera luna llena tras el equinoccio de primavera, *Shavu'ot* (Pentecostés) en verano, y *Sukkot* (fiesta de los Tabernáculos) en otoño. Los meses del calendario judío son de veintinueve o de treinta días; tres meses tienen unos años veintinueve días y otros años treinta, lo que obedece a complejas razones de carácter astronómico, que obligan a tener en cuenta el cambio anual del Sol y el mensual de la Luna.

De este modo, a lo largo de toda la Edad Media la astrología estuvo íntimamente ligada a la astronomía, de forma que las observaciones y cálculos de los astrónomos servían como base para las predicciones y los horóscopos de los astrólogos; a su vez, la fe en la astrología sirvió como motor para el progreso de la astronomía, tanto o más que el puro interés científico. Si en la actualidad existe una nítida diferenciación entre los campos de atención de la astronomía y la astrología, no ocurría lo mismo en la Edad Media, cuando se hacía referencia a ellas como si se tratara de términos sinónimos; la astronomía sería entonces el contenido teórico de una ciencia, cuya aplicación práctica sería la astrología⁵⁵. Incluso, en ocasiones, un mismo individuo reunía en su persona las condiciones de astrónomo y de astrólogo; así, la actividad científica del eminente astrónomo judeo-español Abraham ben Semu'el Zacut (1452 - c. 1515)⁵⁶ resulta absolutamente indisociable de su labor como astrólogo, de forma que en el año 1496, antes de la partida de la expedición portuguesa capitaneada por Vasco de Gama, el rey Manuel I no sólo le encargó que instruyera a los marinos en el uso del astrolabio aplicado a la navegación, así como de las tablas astronómicas y de las cartas de navegación de las que era autor, sino que, además, le solicitó que predijera la suerte de la empresa.

Es opinión común de los principales especialistas en la materia que la más importante aportación creadora de los científicos judíos de época medieval se dio en el terreno de la astronomía, tanto en Castilla como en los distintos territorios de la Corona de Aragón, colaborando activamente algunos de ellos en el perfeccionamiento de los instrumentos de observación y cálculo —principalmente, astrola-

⁵⁵ David Romano, *La ciencia hispanojudía*, p. 19.

⁵⁶ Entre otros estudios sobre la figura del célebre historiador, astrónomo y astrólogo salmantino, véase el de Francisco Cantera Burgos, *El judío salmantino Abraham Zacut (siglo XV). Notas para la historia de la Astronomía en la España medieval*. Madrid, 1931.

bios, relojes auxiliares y aparatos de observación—, sobre los que elaboraron textos con instrucciones para su fabricación y uso, y en la confección de las llamadas tablas astronómicas. La fama justamente lograda por los judíos como astrónomos y astrológos tiene su más patente expresión 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.

Astrónomos judíos intervinieron de forma sobresaliente en la compilación de las más relevantes tablas astronómicas hispanas de época medieval, o es a ellos en exclusiva a quien corresponde su autoría⁵⁷; son, entre otros: Moshe Sefardi (Pedro Alfonso de Huesca - ss. XI-XII), a quien se atribuyen diversas obras y opúsculos de carácter astronómico, así como unas tablas consistentes en una traducción de algún tratado árabe; Abraham bar Hiyya (? - c. 1136), gran transmisor de ciencia y, quizá, astrólogo de reyes o familias nobiliarias, y autor de tres obras astronómicas y de unas tablas; Abraham ibn Ezra (1089-1164), sin duda el más influyente de los científicos judíos altomedievales en territorio cristiano, autor de diversos tratados astronómicos y de unas tablas muy utilizadas durante varios siglos, y que sólo quedaron paulatinamente arrinconadas a partir del siglo XVI; Yehudah ben Mosheh ha-Kohén y Yisshaq ibn Sayyid (segunda mitad del s. XIII), dos de los más activos colaboradores científicos de Alfonso X y coautores de las llamadas *Tablas alfonsíes* (1272), probablemente la obra científica alfonsí de mayor alcance y la más famosa, citada y utilizada profusamente hasta que Kepler la superó en 1627 con sus *Tablas rudolfinas*; Yisshaq ben Yisra'el (o Yisra'eli - primera mitad del siglo XIV), autor de un importante tratado titulado *Yesod olam* (= Fundamento del mundo, 1310), cuya finalidad consiste en la fijación del calendario judío; Yehudah ben Aser y Yosef ibn Waqqar (segunda mitad del s. XIV), autores de sendas tablas astronómicas; David Bonet Bonjorn (Bonjorn= Yom Tob) de Barrio (s. XIV), autor de las llamadas *Tablas astronómicas de Perpiñán*; Ya'aqob al-Corsino (segunda mitad del siglo XIV), autor de las *Tablas astronómicas de Barcelona*; y Abraham ben Semu'el Zacut (1452-c.1515), quien gozó de gran fama en Castilla y en Portugal como astrónomo y astrólogo, ciencias que enseñó a profesores del Estudio General de Salamanca, y autor de una obra llamada *Hahibbur ha-gadol* (= «Compilación magna»), que comprende unos cánones y unas tablas astronómicas que, según algunos autores, fueron utilizadas por Cristóbal Colón en sus viajes a América.

También en la astrología sobresalieron los judíos, de forma que desde el siglo XIII se detecta la presencia de eminentes astrólogos hebreos en las cortes de los distintos reinos hispanos. Pese a que la astrología medieval hunde sus raíces en obras científicas griegas, persas e hindúes traducidas al árabe en

⁵⁷ Son muy interesantes a este respecto los trabajos, ya citados, de David Romano, *La ciencia hispanojudía*, y de Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos*. (Sefarad. Siglos X-XV).

los siglos VIII y IX, es habitual que esta ciencia se asociara con los judíos⁵⁸, lo que tiene mucho que ver con la extraordinaria relevancia y difusión que adquirieron las obras astronómico-astrológicas de Abraham bar Hiyya y, principalmente, de Abraham ibn Ezra.

En efecto, es a sus aportaciones astrológicas a lo que debe su mayor fama Abraham ibn Ezra (1089-1164); su influencia como astrólogo fue enorme entre sus correligionarios y aún mayor, si cabe, en el mundo cristiano, de forma que su obra figuraba en numerosas bibliotecas medievales y fue traducida al latín, así como a diversas lenguas romances y germánicas. Entre sus distintos tratados astrológicos merecen ser destacados los siguientes: el *Séfer re'sit hokmah* (= «El libro sobre el principio de la sabiduría»), en el que expone los principios teóricos de la astrología y sus aplicaciones prácticas; el *Séfer ha-mibharim* (= «El libro de los tiempos elegidos»), acerca de los tiempos idóneos para las distintas acciones del hombre; y el *Séfer ha s'elot* (= «El libro de las preguntas»). Sus juicios o predicciones astrológicas alcanzaron gran notoriedad, en particular sus horóscopos o «natividades» (determinación del futuro de una persona a partir de la fecha de su nacimiento), sus «interrogaciones» o «elecciones» (averiguaciones acerca del momento más adecuado para realizar alguna acción con resultado positivo) y sus «mundiales» (predicciones acerca de lo que ocurrirá en un año determinado)^{58 bis}.

Por su parte, Abraham bar Hiyya se esforzó en conciliar astrología y fe religiosa, negando que la ciencia astrológica fuera en contra del principio de la omnipotencia divina; en su tratado *Megillat ha-megalleh* llega a reconocer que en sus tareas de rabino de la comunidad hebrea de Barcelona utilizó la astrología para determinar los días más propicios para celebrar el matrimonio de algunas parejas. Bar Hiyya defiende la idea de que el sabio judío debe profundizar en el conocimiento de la astrología con el fin de demostrar a cristianos y musulmanes la superioridad de la fe judía, y se esfuerza en probar astrológicamente los que él considera errores de Cristo y de Mahoma, así como la verdad del judaísmo.

⁵⁸ En la *Primera Crónica General* de Alfonso X el Sabio, al hacer referencia a Mahoma y a la expansión de sus doctrinas, se relaciona a los judíos con el conocimiento de los astros, en un tono, aparentemente, despectivo. Así, se afirma que Mahoma había estudiado con un judío «estrellero», quien le había enseñado algunos principios de las religiones cristiana y judía que luego aprovecharía para dar cuerpo a la religión islámica; este judío habría vaticinado, mediante la observación de los astros, el importante papel que en el futuro habría de desempeñar Mahoma, antes incluso de su nacimiento: «Aquel judío estrellero que diximos cató et asmó la concordancia de las estrellas et de los planetas sobre la era del nascimiento del ninno, e entendió por ellas que avie de seer aquel ninno omne mucho esfoçado et alçado et poderoso en regno et en ley». (*Primera Crónica General de España*, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289. Edición de Ramón Menéndez Pidal, Antonio García Solalinde, Manuel Muñoz Cortés y José Gómez Pérez. Madrid. Gredos, 1955, 2 vols.; véase cap. 467, p. 261b).

^{58 bis} Acerca de la contribución de Ibn Ezra al desarrollo de la ciencia astrológica, pueden citarse los recientes estudios de Mariano Gómez Aranda, «Teorías astronómicas y astrológicas en el *Comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*», en *Sefarad*, LV (1995), pp. 257-272, y de Shlomo Sela, «El papel de Abraham ibn Ezra en la divulgación de los “juicios” de la astrología en las lenguas hebrea y latina», en *Sefarad*, LIX (1999), pp. 159-194.

En la Corona de Aragón, Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387) atrajo a su corte a varios astrónomos judíos, quienes elaboraron diversas tablas astronómicas con el fin de utilizarlas como base para levantar horóscopos; Jerónimo Zurita afirma que este monarca fue muy aficionado a la astrología y a la alquimia, ciencia ésta en la que tuvo por maestro al médico judío Menahem⁵⁹. Asimismo, el judío de origen francés Cresques de Viviers (? - 1391) fue astrólogo del rey Juan I (1387-1395), muriendo asesinado en 1391 en medio de los levantamientos antijudíos que tuvieron lugar en dicho año.

Por último, también Abraham Zacut se interesó por la astrología, escribiendo un tratado sobre astrología médica que tiene por título *Tratado de las influencias del cielo* (1486), que consta de una introducción y tres partes. En la primera parte trata de las nueve esferas astronómicas, así como de la correspondencia de los doce signos del zodiaco con los cuatro elementos fundamentales (agua, aire, fuego y tierra) y con los distintos miembros del cuerpo humano; en la segunda se refiere a las aplicaciones médicas de la astrología; y en la tercera se centra en cuestiones de índole meteorológica, aludiendo también a las veintiocho «mansiones» de la Luna y a las doce «casas» astrológicas. En un apéndice trata sobre la manera de explicar los eclipses de Sol y de Luna, desde el punto de vista de la astrología médica⁶⁰.

Por tanto, y pese a la oposición de algunos intelectuales racionalistas⁶¹, la astrología tuvo una gran popularidad en el judaísmo español, tanto entre la

⁵⁹ Acerca de la relación de los judíos con la alquimia es interesante el estudio de Raphael Patai, *The Jewish Alchemists*. Princeton University Press, 1994.

⁶⁰ David Romano, *La ciencia hispanojudía*, pp. 181-184.

⁶¹ Es éste el caso de Maimónides (1138-1204) quien, en la epístola que en el año 1194 dirigió a los rabinos de Marsella sobre la astrología, se refería a los astrólogos de manera despectiva afirmando que «... la ciencia astronómica nos proporciona datos sorprendentes, pero ciertos sin duda alguna, como son el cálculo de las estaciones...; todo lo contrario de las quimeras de los astrólogos, que no son nada» (David Romano, *La ciencia hispanojudía*, p. 192).

En términos también muy duros se expresaba Yehudah ben Aser ben Yehi'el (1270-1349) quien, en sus *Responsa* recogidas con el título de *Zikrón Yehudah*, afirmaba escribir «... para llenar con piedras las bocas de los astrólogos. Porque a causa de nuestros numerosos pecados gran cantidad de judíos, especialmente los que no tienen letras, siguen los caminos erróneos de estos pecadores —los astrólogos—, y según el juicio de los astros se levantan y se acuestan, van y vuelven» (Ron Barkai, «Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la astrología y la magia», p. 83).

También el poeta Rabí Sem Tob ben Yitzhak Arduziel, más conocido como Don Sem Tob o Santob de Carrión (c. 1290 - c. 1370), incluye en sus *Proverbios Morales* algunos versos que manifiestan un evidente desprecio por la astrología. Así, si los versos de la estrofa 14

«Que quando es del punto
A la rrueda justycya
Non monta del mas justo
Ante la su maliçya»,

sugieren la vanidad de la creencia en el determinismo astrológico, y los versos de la estrofa 26

«Andar aquella rrueda
Del çielo e las estrellas
Que jamas nunca queda
E sabe cuenta dellas?»,

gente sencilla como entre la clase culta y dirigente. Desde los tiempos talmúdicos, buena parte de los sabios judíos manifestaban su convencimiento acerca de la influencia de los astros sobre la personalidad de cada ser humano, que nacería, viviría y moriría bajo el influjo del conjunto de astros y de planetas y, en particular, de su *mazzal*, es decir el signo del zodíaco bajo el que había nacido y que marcaría su existencia. El término hebreo *mazzal* (= suerte, ventura, astro) dio lugar a los adjetivos españoles «mazaloso» (= dichoso, feliz) y «desmazalado» (= desgraciado, infeliz); del mismo modo, en judeoespañol se utiliza la expresión «mazal claro» como sinónimo de «buena suerte», en tanto que «mazal iscuro» lo sería de «mala suerte»⁶². Muy expresivo es a este respecto el refrán judeoespañol que dice:

«Los unos nacen con mazal y ventura;
los otros con potra (= bocio) y crevadura (= hernia)»,

y que recuerda mucho al refrán castellano que dice:

«Unos nacen con estrella y otros estrellados»⁶³.

Algunos de los escasos horóscopos que se han conservado de época medieval nos permiten conocer cuáles eran los propósitos de las predicciones astrológicas. Una de las más importantes consistía en averiguar cómo los distintos cuerpos celestes afectarían al carácter y al destino de una persona, para lo que era fundamental conocer cuál era la posición de los astros en el momento de su nacimiento; a este fin, parece que era relativamente frecuente entre los judíos españoles, en particular entre los que residían en núcleos urbanos de cierta importancia, dibujar la carta astral de los recién nacidos. Pero a través de la posición de los astros podrían también los astrólogos vaticinar la conveniencia o inconveniencia de emprender un viaje, la oportunidad o inoportunidad de una operación económica o de una intervención quirúrgica, y, en general, el resultado de cualquier acción de relevancia en la vida de una persona, así como conocer el momento más adecuado para llevarla a cabo.

Particularmente expresivo de lo que acaba de señalarse es el caso relativo a la operación de cataratas del rey Juan II de Aragón, en 1468. En efecto, se con-

pretenden menospreciar la astrología y advierten la insuficiencia humana para comprender el cosmos, los de la estrofa 173

«Pues por rregla derecha
El mundo non se guia,
El mucho dubdar echa
A omre en astrosia»,

son también expresión de la absoluta increencia del poeta en la astrología, así como en que el mundo se rija por reglas fijas (Sem Tob, *Proverbios Morales*. Edición de Sanford Shepard. Madrid. Clásicos Castalia, 1985, pp. 86, 88 y 113).

⁶² Jesús Cantera Ortiz de Urbina, «El refranero judeoespañol», en *Paremia*, 6 (1997), pp. 153-162 (en concreto, p. 155).

⁶³ Jesús Cantera, *op. cit.*, p. 156.

serva una carta autógrafa de Cresques Abnarrabí, médico judío de Lérida, fechada en esta ciudad catalana el día 28 de septiembre de 1468⁶⁴, en la que comunica al rey aragonés que, pese a que le ha operado con éxito de la catarata del ojo derecho «en aquel día elegidísimo de 11 de septiembre» de ese año, no le es posible fijar fecha para realizar la misma intervención en el ojo izquierdo, porque habrían de pasar doce años hasta que la conjunción astrológica fuera tan favorable como lo había sido en la anterior ocasión. Si no quisiera esperar tanto tiempo, Cresques informa a Juan II que el mejor momento para operar sería el día 12 de octubre, miércoles, a las tres y media de la tarde. Se trata, sin duda ninguna, de una predicción de «elección», consistente en averiguar el momento más apropiado para realizar una acción cualquiera con resultado favorable.

Porque no cabe duda de que a lo largo de toda la Edad Media medicina, magia y astrología, como ciencias que tratan del hombre, de su cuerpo y de su mente, estuvieron estrechamente ligadas, de forma que el médico o curandero combinaba saberes médicos con prácticas mágicas y con predicciones astrológicas, tanto en la medicina culta como en la popular. De este modo, no cabe imaginar en la Edad Media ni el estudio de la medicina ni su aplicación práctica al margen de la astrología, por cuanto se consideraba que los astros tenían una influencia directa no sólo en el desarrollo del cuerpo humano, desde el nacimiento hasta la muerte, sino también en los procesos de enfermedad que le afectaban; por ello, la astronomía y la astrología formaban parte importante del curriculum de las escuelas y facultades de medicina. La estrecha vinculación entre medicina y magia queda también de manifiesto en la frecuencia con la que en los textos médicos, desde la Antigüedad hasta el siglo XVII, se recogen alusiones a prácticas mágicas.

V. LA BRUJERÍA. LA IMAGEN DEL JUDÍO COMO MAGO Y HECHICERO

Hasta aquí se ha hecho referencia, principalmente, a la *magia blanca* o magia protectora; en un nivel distinto se sitúa la *magia negra* o brujería, que actúa a través de maleficios, es decir de hechizos realizados con intenciones malignas.

Entre todos los maleficios, el que con mayor frecuencia aparece citado en la documentación medieval, y también probablemente el más temido, es el *mal de ojo*. Desde la Antigüedad bíblica los judíos creían en el *mal de ojo*, y a él achacaban la mayor parte de los males y enfermedades; incluso el *Talmud*, obra caracterizada por un marcado racionalismo, se refiere al *mal de ojo* y señala entre las personas más propensas a sufrirlo a los enfermos, a las mujeres embarazadas y parturientas, a los recién nacidos, a los recién casados, y a

⁶⁴ Publicada por David Romano, *La ciencia hispanojudía*, pp. 177-178.

quienes estaban de duelo durante el período de siete días siguientes al fallecimiento de un pariente próximo (*shibá*).

El *mal de ojo* consistiría en una especie de encantamiento producido por una vieja, con frecuencia una bruja, que proyectaba el mal sobre su víctima con la mirada; se trata de una agresión mágica, ligada habitualmente a la envidia. En 1529, en su *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, el franciscano fray Martín de Castañega daba una explicación pseudocientífica del *mal de ojo*:

«La virtud natural expulsiva, que es una de las virtudes de la potencia nutritiva, expele y lanza fuera del cuerpo todas las impuridades que no se tornan en sustancias y mantenimiento del cuerpo, y lo que es más grueso expele y echa por las partes inferiores, que naturaleza para ello proveyó y señaló, y lo que no es tan grueso, por las ventanas naturales, como por la boca, por las narices y por las orejas, y lo que es muy más sutil expele por las vidrieras de los ojos, y así salen por los ojos, como unos rayos las impuridades y sociedades más sutiles del cuerpo, y cuanto más sutiles, tanto son más penetrantes, y más inficionan... Y esta infición y ponzoña tienen más unas que otras...»⁶⁵

Unos años después, en 1546, el médico Alonso López de Corelas, profesor de la Universidad de Alcalá, en una extraña obra en la que la materia médica es expuesta en versos, definía el *Mal de ojo* de la siguiente manera:

«Salen vapores malditos
de los ojos de las viejas
y llegando a los chiquitos
pónenlos malos y aflitos
y adelgazan sus pellejas»⁶⁶.

Todavía en la segunda mitad del siglo XVII, el médico portugués Manuel de Azevedo afirmaba que el origen del *mal de ojo* se encontraba en la sangre menstrual, no purgada con regularidad y que se pudría dando lugar a vapores muy finos y peligrosos que, activados por la envidia, eran proyectados como flechas.

El diagnóstico del *mal de ojo* iba estrechamente unido a enfermedades prolongadas, sin motivo aparente, que producían una extrema debilidad en el paciente, y que sobrepasaban las competencias de los médicos. En definitiva, la idea de enfermedad desconocida e invisible, así como un agotamiento físi-

⁶⁵ Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529). Edición e introducción crítica de Juan Robert Muro Abad. Logroño. Instituto de Estudios Riojanos, 1994, capítulo XIV.

⁶⁶ *Treientas preguntas de cosas naturales*. Valladolid, 1546 (tomado de Enrique de Villena, *Tratado de Aojamiento*. A cura di Anna Maria Gallina. Bari. Adriatica Editrice, 1978, p. 40).

co sin un motivo claro que lo justificara, iba siempre unida a la presunción de brujería. Para luchar contra el *mal de ojo*, el primer paso consistía, necesariamente, en determinar si el enfermo sufría un *aojamiento*, para lo que se empleaban diversos procedimientos. El marqués de Villena hace referencia en su *Tratado del Aojamiento* (o *Fascinología*) a varios de estos procedimientos, alguno de los cuales recuerda mucho al sortilegio «de las gotillas» anteriormente mencionado:

«... Usavan lançar gotas de azeyte con el dedo menor de la derecha mano sobre agua queda en un vaso, puesta en presençia del pasionado, e paravan mientes si se derramava o yva al fondón o estavan quedas desuso o se mudavan en colores; e segunt las diversidades que mostravan, judgavan del enfermo si era faccionado o non. E medían su çinta a cobdos o a palmos, e si venía una vez larga e otra vez corta; e de aquella variaçion tomavan señal del daño. E otros ponían un orinal nuevo sobre la cabeça del enfermo, con agua, e lançavan una clara de huevo del día puesto dentro; e levantávanse astiles e figuras en el agua, que paresçen de personas; e allí dizían los entendidos en esto si era façinado, o como le veno e de qué personas, e otras espeçialidades. E otros tomavan un pedaço de pan, que lo oviese tenido el paçiente en la mano por media ora, e lançándolo en el suelo paravan mientes sy lo levantaría perro o gato, o si lo alçaría persona; o de qué color o a qué parte lo levava, e qué fazie dél»⁶⁷.

Detectado el *mal de ojo*, eran diversos los medios para proceder a su eliminación, aunque en todos los casos era necesario acudir a un rabino o a un *desaojador* especializado. Éste leía algunos versículos del libro de los *Salmos* que hablan de la protección de Yahveh frente a los enemigos de Israel⁶⁸, al tiempo que pasaba la mano sobre la persona objeto del *desaojamiento*. En otras ocasiones se lavaba la cara del enfermo con agua con sal, dejada durante tres noches bajo el cielo estrellado, o con agua en la que se habían introducido siete clavos de especia, al tiempo que se recitaban algunos salmos y se invocaba la ayuda de los Patriarcas y de los varones de Israel.

Para prevenir el *mal de ojo* se hacía uso de anillos, amuletos y talismanes, elaborados a base de hierbas, de miembros del cuerpo de algún animal, de pla-

⁶⁷ Enrique de Villena, *Tratado de Aojamiento*, pp. 117-118.

⁶⁸ Los salmos considerados como más eficaces contra los demonios y contra el *mal de ojo* eran el salmo 3, es decir el salmo de David cuando huyó de su hijo Absalón, una oración de quien confía en Dios en medio de los enemigos, y, principalmente, el salmo 91, que expresa la confianza que el justo ha de poner en Dios. Para obtener la libertad de la prisión, debía recitarse el salmo 91 setenta y dos veces, junto con otra selección de salmos; asimismo se le otorgaban a este salmo poderes protectores para prevenir accidentes.

Rabí Eleazar afirma también en el *Talmud de Babilonia*, poniéndolo en boca de rabí Abina, que todo aquel que pronuncie tres veces al día el salmo 145, es decir la loa que David hace de Yahveh, tendría asegurada la abundancia de bienes materiales (TB, Berakhot, 4,b).

cas metálicas o de pergaminos en los que se escribían versículos bíblicos o algún nombre de Dios⁶⁹, y se acudía a otros remedios naturales y a ritos diversos, que servían a un objetivo más psicológico que propiamente físico.

Además del *mal de ojo*, existían otros maleficios que consistían, simplemente, en la pronunciación de maldiciones o conjuros, a los que se confería también el poder de causar la enfermedad, la muerte o la transformación de una persona en un animal, lo que tiene mucho que ver con la *magia de la palabra* a la que antes se hacía referencia. La brujería se servía, asimismo, de rituales que comportaban el uso de la *magia simpática*, es decir de prácticas que buscaban causar daño físico a una persona a través de una imagen; el daño que se causaba a la imagen, normalmente de cera, se creía que se transformaría en un daño real a la víctima⁷⁰.

Pese a que el recurso a la brujería no debió estar más extendido entre los judíos medievales que entre sus contemporáneos musulmanes y cristianos, la desconfianza que producía la comunidad hebrea por su hermetismo religioso, y el creciente odio de que fue objeto por motivos, fundamentalmente, de índole económica y social, fue causa de que desde muy pronto se achacara a los judíos la realización de prácticas mágicas y brujeriles que tendrían como fin dañar a los cristianos y destruir el cristianismo⁷¹. No es infrecuente que los judíos de talla intelectual levantaran sospechas entre sus contemporáneos cristianos quienes, en ocasiones, les acusaron de invocar a los diablos y de ofrecerles sacrificios para que les ayudaran en sus perversos propósitos; es este el caso de Astruc de Piera, un judío notable de la aljama barcelonesa de la segunda mitad del siglo XIV, quien fue procesado en 1371 bajo la acusación de

⁶⁹ Entre los procedimientos señalados por el marqués de Villena para prevenir el *mal de ojo*, afirma que los judíos utilizaban nóminas, especialmente la de «Miuha de Havela con sus dos ángeles». Más adelante vuelve a referirse a la utilización de nombres y oraciones con una finalidad protectora: «... Usaron dezir algunos nombres e oraçiones. Dize rrabí Çag el ysraelí, en el libro de los *Arrazim*, que diziendo estos nombres: “Alla mayla”, será guardado aquel día deste daño, por quanto salen de aquel verso ebrayco que dize: *Adonay eloyim ma adam*. En latín dize: “Dominus” michi adiutor por el comienzo de los vocablos e letras primas: de “Adonay” toma la *a*; de “li” toma la *l*; de “lo” toma la otra *l*; de “yra” toma la *a*, e así dize *alla*; e de “ma” toma la *m*; e de “yaçe” toma la *y*; de “li” toma la *l*; de “adam” toma la *a*: dizen *mayla*. Esto dizen los ebrayquistas. Rrasetrouch, el maestro de Girona, en su *Tabla* lo pone, que mostrando el “saday” con la mano, alçando los tres dedos postrimeros en manera de “sim”, e el segundo encorvando en manera de “dalet”, e el pulgar poniéndolo deyuso en manera de “yot” e faziendo que se escuda de la mano e que digan: “Taf, tafia, maguen Davit”, que será guardado de mala catadura de ojo por virtud deste. Enpero, por aver seydo estos nonbres judíos e non aver fecho nuestros doctores desto minçion, non usan entre cristianos dellos» (Enrique de Villena, *Tratado de Aojamiento*, pp. 106 y 110-112).

⁷⁰ En 1317 el obispo Hugo Géraud de Cahors fue condenado a morir en la hoguera acusado de encabezar una conjura contra el papa Juan XXII, y de pretender su muerte utilizando para ello unas imágenes de cera que los conspiradores habrían obtenido de un hechicero judío. (Richard Kieckhefer, «Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge», p. 30).

⁷¹ Sigo en este apartado mi trabajo titulado «Los judíos hispanos y la magia», publicado en *Historia 16*, n.º 258 (octubre de 1997), pp. 60-67.

conjurar a los demonios y obtener respuesta de ellos, siendo condenado a abjurar públicamente de sus errores en la catedral de Barcelona y a cárcel perpetua⁷².

Al menos desde el siglo XII es fácilmente perceptible el clima de misterio, hostilidad y sacrilegio que envuelve a los judíos a los ojos de sus contemporáneos cristianos. Este clima se conforma en la Europa central al tiempo de la Segunda Cruzada⁷³, y se extiende rápidamente por todo el Occidente europeo. En adelante, los momentos de incertidumbre política, de crisis económica y de conflictividad social serían caldo de cultivo idóneo para la difusión de acusaciones antijudaicas, en muchos casos teñidas de magia y brujería, y que darían lugar a violentas persecuciones.

Una de las primeras acusaciones lanzadas contra los judíos, y directamente relacionada con la brujería, es la de *crimen ritual*, que supone la creencia de que los judíos llevarían a cabo una reactualización de la Pasión de Cristo sobre el cuerpo de niños cristianos; su primera manifestación tuvo lugar, muy probablemente, en Inglaterra, a mediados del siglo XII, en tanto que el primer caso de *crimen ritual* documentado en España es el que recayó sobre los judíos de la localidad zaragozana de Biel, quienes fueron acusados de la desaparición de una niña en 1294⁷⁴. Las acusaciones de *crimen ritual* que recayeron sobre los judíos europeos desde los siglos de la Plenitud medieval deben ser puestas en relación con la progresiva difusión de la imagen del judío mago y hechicero. Como señala Monsalvo Antón, no parece una mera casualidad que el título XXIV de la Séptima Partida, dedicado por entero a los judíos, y en el que, entre otras cuestiones tratadas, se les achaca la autoría de crímenes rituales con niños cristianos y de otros diversos actos de escarnio hacia la Pasión de Jesucristo, se incluya inmediatamente a continuación del capítulo en el que se condena la magia y la hechicería⁷⁵.

Por tanto, junto a las imputaciones de asesinato y de escarnio a los principios más sagrados del cristianismo, las acusaciones de crimen ritual llevaban

⁷² Yitzhak Baer, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*. Madrid. Altalena, 1981, 2 vols. (véase vol. I, p. 373).

⁷³ A partir de este momento la noción de «infiel», aplicada hasta entonces en exclusiva a los musulmanes, se extiende también a los judíos.

⁷⁴ Las imputaciones de *crimen ritual* son muy antiguas en la Historia; se remontan, al menos, a la Antigüedad clásica, y fueron dirigidas contra diversos pueblos, colectivos humanos o facciones políticas a los que se pretendía desprestigiar mediante tales acusaciones (véase sobre este particular el trabajo de Juan Blázquez Miguel, *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo. Editorial Arcano, 1989, pp. 12-13).

Para profundizar en el conocimiento de este tema en relación con la minoría judía puede acudirse al estudio, ya clásico de V. Manzini, *L'omicidio rituale e i sacrifici umani, con particolari riguardo alle accuse contro gli ebrei*. Torino, 1926, y al más reciente de M. Despina, «Las acusaciones de crimen ritual en España», en *El Olivo*, 9 (1979), pp. 48-70.

⁷⁵ José María Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid. Siglo XXI, 1985, p. 133.

también aparejadas la denuncia de magia y hechicería, la de creencias supersticiosas acerca de sacrificios humanos, y la sospecha del uso para prácticas mágicas de preparados cuyos ingredientes se obtendrían mediante crímenes rituales —corazón, hígado o sangre del asesinado— o por el robo en iglesias de Hostias consagradas. El arte bajomedieval ofrece numerosas representaciones de escenas de crimen ritual en todo el Occidente europeo, que son el reflejo plástico de leyendas que permanecían vivas a través del tiempo en la mentalidad colectiva⁷⁶.

Otra de las acusaciones que con más frecuencia recayó sobre los judíos a lo largo de la Baja Edad Media fue la del robo o compra de Hostias consagradas, con el fin de profanarlas o de utilizarlas en prácticas mágicas. Las historias relativas al robo de Hostias consagradas por judíos surgieron a mediados del siglo XII; con un cierto aire legendario, se difundieron por todo el Occidente europeo, principalmente, aunque no de forma exclusiva, entre gente de condición sencilla. En opinión de Richard Kieckhefer, la expansión del culto a la Eucaristía desde el siglo XIII fue acompañada de temores y rumores crecientes sobre el robo de Hostias consagradas para su utilización en rituales de magia y de brujería o, en el mejor de los casos, para su empleo como talismanes⁷⁷.

Por otra parte, desde los primeros decenios del siglo XIV comenzaron a extenderse por toda Europa rumores que achacaban a los judíos, en confabulación con los leprosos, el origen de epidemias, que provocarían mediante el envenenamiento del agua de pozos, ríos y fuentes con fórmulas mágicas preparadas a base de una mezcla de sangre y orina humanas, plantas misteriosas, ancas de sapo y cabezas de serpiente, todo ello diluido en un líquido negro fétido⁷⁸. En algunas comarcas españolas fue achacada la trágica epidemia de Peste Negra de 1348 a pociones maléficas preparadas por hechiceros judíos de Toledo, la ciudad *mágica* por excelencia a lo largo de la Edad Media, y la reacción antijudía, en forma de violentos asaltos contra las juderías, no se hizo esperar⁷⁹.

A estas acusaciones vino a unirse en el siglo XV la que achacaba a los médicos judíos dar muerte a sus pacientes cristianos, sustituyendo los pretendidos remedios que les preparaban por venenos mortales. Un rumor que corría

⁷⁶ Es fundamental a este respecto el estudio de Bernhard Blumenkranz, *Le juif au miroir de l'art chrétien*. París. Études Augustiniennes, 1966 (en particular, pp. 15-38).

⁷⁷ Richard Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*. Barcelona. Crítica, 1992, pp. 89-90.

⁷⁸ La primera acusación antijudía de este tipo de la que existe constancia documental acaeció en Saboya. Un buen análisis acerca de las persecuciones antijudías desatadas en toda Europa con motivo de la peste negra puede encontrarse en León Poliakov, *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las Cortes*. Barcelona. Muchnik Editores, 1986, pp. 107-113.

⁷⁹ En concreto para Cataluña, es interesante el estudio de Amada López de Meneses, «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348», en *Sefarad*, XIX (1959), pp. 92-133 y 321-365.

por los reinos hispanos afirmaba que los médicos judíos, obedeciendo instrucciones superiores, debían envenenar a uno de cada cinco pacientes cristianos que atendían⁸⁰. Se trata también ésta de una acusación directamente relacionada con la magia —ya nos hemos referido con anterioridad a las íntimas relaciones que a lo largo de la Edad Media existieron entre medicina, magia y astrología—, que contribuyó a incrementar el temor hacia los judíos, en este caso agravado por cuanto el médico tiene en sus manos la vida de sus pacientes. Asimismo era creencia muy extendida que los médicos judíos recibían sus poderes para sanar del diablo, y que para ello utilizaban procedimientos hechiceros y bruñeros reprobables. Como otros múltiples rasgos de la imagen estereotipada del judío, también éste trascendió la Edad Media, de forma que en algunos dramas de tema medieval del Siglo de Oro español se hace alusión a este tipo de acusaciones en su trama, lo que no hace sino demostrar la vigencia de la sospecha hacia el médico judío durante largo tiempo en la conciencia colectiva.

La manifestación más evidente de la gran difusión que tuvo la imagen del judío mago o hechicero se encuentra en la literatura medieval castellana que, a su vez, contribuyó a la propagación popular de esta imagen⁸¹. La figura literaria del judío mago o hechicero fue bastante corriente desde el siglo XIII en la literatura castellana; se trata, normalmente, de un rabino o de un médico, que actuaría como inductor de pactos con el demonio, y que sería autor o colaborador en prácticas de magia o de hechicería.

Éste es el personaje caracterizado por Gonzalo de Berceo en «El milagro de Teófilo», en *Los milagros de Nuestra Señora*; se trata de un judío que actúa como mediador en el pacto de Teófilo con el demonio:

- «721. Do morava Teófilo en essa bispalía,
avié y un judío en essa judería;
sabié él cosa mala, en toda alevosía,
ca con la uest antigua avié su cofradía.
722. Era el trufán falso pleno de malos vicios,
savié encantamientos e muchos maleficios,
fazié él malos cercos e otros artificios;
Balcebud lo guiava en todos sus oficios».⁸²

Este personaje puede identificarse con el médico hebreo, rabino y mezcla de mago y envenenador, que será una figura bastante extendida en el conjunto de personajes creados por el antisemitismo medieval.

⁸⁰ Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*. New York, 1943, pp. 97 y 238.

⁸¹ Es muy interesante para este tema el documentado estudio de Antonio Garrosa Resino, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*. Universidad de Valladolid, 1987.

⁸² Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*. Edición de Fernando Baños. Barcelona. Crítica, 1997, Milagro XXIV, p. 161.

La leyenda del milagro de Teófilo, que tiene sus orígenes en una leyenda griega del siglo VI, se difundió por todo el Occidente europeo a partir de fuentes diversas, entre ellas la de la monja alemana Roswitha de Gandersheim (s. X), y fue objeto de una de las más famosas piezas del teatro medieval, *Le miracle de Théophile*, del poeta parisino Rutebeuf, en la que aparece ya el hechicero judío —llamado en esta obra Salatin— que media entre Teófilo y el diablo, y que estaba llamado a convertirse en un personaje típico de la literatura medieval. Berceo, como Rutebeuf, pudo basarse para la composición de sus *Milagros de Nuestra Señora* en *Les Miracles de la Sainte Vierge* de Gauthier de Coincy o, más probablemente, en algún hagiógrafo latino; y en estas mismas fuentes, o en el propio Berceo, lo haría Alfonso X para el relato que sobre el mismo tema incluye en sus *Cantigas a Santa María*, en concreto en la cantiga 3: «Esta é como Santa María fez cobrar a Theophilo a carta que fezera cono demo, u se tornou seu vassalo»⁸³.

En *Los Milagros de Nuestra Señora*, Berceo presenta a otros diversos personajes judíos que son una demostración indiscutible de que en su tiempo estaba ya plenamente consolidada la imagen estereotipada del judío hechicero, que haría uso de sus conocimientos mágicos para dañar a los cristianos. Son, entre otros, los que aparecen en los milagros de «El niño judío» (milagro XVI), «Los judíos de Toledo» (milagro XVIII) o «La deuda pagada» (milagro XXIII).

Todos ellos son temas comunes a la literatura universal, pero que estaban llamados a tener mucho éxito en la literatura hispana, contribuyendo a la difusión de la imagen del judío mago o hechicero, tanto en medios eruditos como populares. El título XXIV de la Partida Séptima se hace eco de los rumores que por entonces corrían sobre ciertos ritos mágicos y sacrílegos que algunos judíos hacían como burla y escarnio de la Pasión de Cristo,

«...furtando los niños et poniéndolos en la cruz o haciendo imágenes de cera et crucificándolas quando los niños non pueden haber...»,

por lo que ordena que el día de Viernes Santo los judíos permanezcan recluidos en sus casas y que no salgan de la judería.

El *Romancero*, expresión de la creación épico-lírica popular, ofrece también algunos ejemplos de la figura literaria del judío mago o hechicero, como el de aquel personaje que es presentado como causante de la desavenencia entre el rey Pedro I de Castilla y su mujer doña Blanca de Bor-

⁸³ Véanse sobre este particular los estudios de L. Fastin, *La légende de Théophile*. Bruxelles, 1966, y G. Dahan, «Salatin, du miracle de Théophile de Rutebeuf», en *Le Moyen Âge*, LXX-XIII (1977), pp. 445-468.

bón, por instigación de doña María de Padilla, y usando para ello de la hechicería. Doña María de Padilla habría hecho entrega al hechicero judío, de quien en ningún caso se indica su nombre, una cinta que había regalado doña Blanca de Borbón a Pedro I, y la convirtió en serpiente; cuando el rey se ciñó esta cinta, ya hechizada, tuvo lugar la desavenencia matrimonial:

«Entrególa a un hechicero
de la sangre hebrea ingrata;
hizo parecer culebras
las que eran prendas del alma».⁸⁴

Gutierre Díez de Games (1378-1450), en su *Crónica de don Pero Niño, Conde de Buelna*, obra más conocida como *El Victorial*, arremete contra el que fue tesorero del rey Pedro I de Castilla, el judío Semuel Leví, a quien acusa de hechicero y de adivino, así como de haber iniciado al monarca en estas prácticas:

«Tuvo como privado un judío que llamaban Samuel Leví; le mostraba desechar los grandes hombres y hacerles poca honra, y hacer sus privados hombres de poco hecho, no hidalgos, ni hombres de autoridad. Este judío, otrosí, le enseñaba a querer saber las cosas que son por venir, por hechizos y arte de estrellas».⁸⁵

Pero es en la obra del enigmático don Enrique de Villena (1384-1434) en la que se encuentra un mayor número de referencias a los conocimientos mágicos y hechiceriles de los judíos. En su *Tratado del Aojamiento* (o *Fascinología*), el marqués de Villena se refiere a la existencia de numerosas fórmulas mágicas de las que eran autores algunos rabinos judíos, como las que habría recogido Rabí Aser en la *Cábala* que había dejado escrita en Toledo⁸⁶.

⁸⁴ *Romancero General de Agustín Durán*. Madrid, 1945 (nueva edición), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, vols. X y XVI (en concreto, vol. XVI, p. 37, a-b, núm. 967).

⁸⁵ Gutierre Díez de Games, *El Victorial. Crónica de Don Pero Niño*. Madrid. Ediciones Polifemo, 1989, capítulo X, pp. 48-49.

⁸⁶ Enrique de Villena, *Tratado de Aojamiento*, p. 119 (recoge la noticia Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol. II, pp. 442-443).

Este Rabí Aser se trata, con toda probabilidad, de Rabí Aser ben Yehi'el (1250-1327/8), famoso talmudista de origen alemán quien, tras abandonar Alemania en 1303, aceptó en 1305 el cargo de rabino de la comunidad de Toledo. Afecto al pietismo, muy extendido por centroeuropa, ejerció su magisterio a través de sus *Responsa* y de sus decisiones jurídicas, universalmente aceptadas, gozando de una reconocida fama (Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos. (Sefarad. Siglos X-XV)*, pp. 31-32).

Por último Francisco Delicado (1480-1535), en *La lozana andaluza*, refleja también la imagen del judío (en este caso judía) hechicero. En la conversación que mantienen Divicia y la lozana, ésta increpa a aquella de la siguiente manera:

«¡Ándate ahí, puta de Tesalia⁸⁷, con tus palabras y hechizos!, que más sé yo que no tú ni quantas nacieron, porque he visto moras, judías, zíngaras, griegas y secilianas, que éstas son las que más se perdieron en estas cosas, y vi yo hacer muchas cosas de palabras y hechizos, y nunca vi cosa ninguna salir de verdad, sino todo mentiras fingidas».⁸⁸

Lo mismo que en la literatura, también en la iconografía medieval se manifiesta un propósito decidido por hacer coincidir la imagen del judío con la del hechicero, representando personajes que intervienen en prácticas mágicas y hechiceriles con los rasgos físicos atribuidos genéricamente a los judíos (barba larga, nariz prominente y ganchuda) o con la indumentaria propia de ellos (gorro cónico, rodela identificativa).

Tampoco parece casual que, al menos desde comienzos del siglo XV, las reuniones brujeriles comenzaran a ser denominadas —como las de los herejes— *synagogae*, y que desde la segunda mitad de la misma centuria se utilice el término *sabat* para denominar los aquelarres o reuniones nocturnas de las brujas con el diablo en forma de macho cabrío. El primer autor que parece haber aplicado el término *sabat* a los aquelarres brujeriles fue el teólogo de la Universidad de Poitiers Pedro Mamoris quien, a principios de los años setenta del siglo XV, lo utiliza en su *Flagellum maleficarum*; poco después lo emplea también el sacerdote Jean Vincent en su *Liber adversus magicas artes*, publicado en 1475⁸⁹. Aunque existen diversas teorías en torno al origen del término *sabat* para denominar los aquelarres brujeriles, todo hace suponer que lo más probable es que proceda de la palabra hebrea *shabbath* (= descanso), con la que se denomina el día sagrado para la religión judía; es ésta, por tanto, una prueba concluyente más de la progresiva identificación a los ojos de los cristianos de fines de la Edad Media entre judaísmo y magia y hechicería.

En definitiva, la sospecha generalizada acerca de la profunda interrelación entre magia y religión judía, así como de la frecuente intervención de judíos en prácticas mágicas y hechiceriles era, en buena medida, resultado del temor

⁸⁷ Tesalia es la región que en la literatura clásica greco-latina es considerada la cuna por antonomasia de las hechiceras (véase sobre este particular, Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. I, p. 153, nota 12, p. 177 y p. 183, nota 1).

⁸⁸ Francisco Delicado, *La lozana andaluza*. Edición de Bruno Damiani. Madrid. Clásicos Castalia, 1969, mamotreto LIV, p. 207.

⁸⁹ Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona. Península, 1982, pp. 98-99.

que a lo largo de toda la Edad Media inspiraba en la sociedad cristiana todo cuanto estaba relacionado con el judaísmo. Pero lo cierto es que la literatura hebraico-española y la documentación conservada parecen indicar que los hebreos hispanos dedicaron escasa atención a los estudios nigrománticos o de *magia negra* —terminantemente prohibidos, por otra parte, por la religión judía por basarse en la realización de acciones preternaturales mediante la evocación del diablo—, y que su recurso a la *magia blanca*, a la hechicería y a la adivinación, pese a su excelente cualificación para algunas ciencias como la astrología, lo fue en una medida muy similar a la de sus contemporáneos cristianos y musulmanes.