

## Introducción

Demasiado tiempo vivimos aterrados por la inaccesible perfección del Demiurgo —solía decir mi padre—, demasiado tiempo la perfección de sus creaciones paralizó nuestra propia potencia creadora. No deseamos competir con él. No aspiramos a emularlo. Nosotros queremos ser creadores dentro de la esfera de nuestra existencia que es inferior a la suya, anhelamos crear por nuestros propios medios, aspiramos al goce de la creación, anhelamos —en una palabra— ser demiurgos.

Bruno Schulz, «Los maniqués», *Las tiendas de color canela*

El «padre loco» de Bruno Schulz, cuyas palabras citamos en la cita anterior, parece aspirar a alturas fáusticas al hablar de la demiurgia. Sin embargo, esa aspiración resulta modesta si atendemos al contexto en que figura esa cita: «En una palabra —solía decir mi padre—, queremos volver a crear al hombre, un hombre a imagen y semejanza de un maniquí de sastre». Esa moderada pretensión alude a una creación que no amenaza la superioridad del Creador, puesto que reconoce la perfección de la creación divina frente a la humana. Al describir los maniqués dice el padre: «Sus funciones serán breves, concisas y naturalmente carentes de objetivo. A veces, a fin de obtener de ellos un solo gesto, una sola palabra, haremos el esfuerzo de insuflarles vida por un momento».

Los antecesores medievales del padre de Schulz fueron más pretenciosos. No les interesaba una criatura efímera, un muñeco, sino una que reflejara la creación divina en mayor medida que la que osaba figurarse el sastre polaco del siglo XX. Los sabios medievales aspiraban a una experiencia que iría mucho más allá de un gesto teatral. Concibieron una continuidad entre la creación mágica y la experiencia mágica, que pudiera dar testimonio de que habían alcanzado la perfección espiritual. En otras palabras, entre los sabios medievales que expusieron la teoría del Golem y la literatura moderna, judía y no judía, tuvo lugar un cambio profundo. El hombre moderno, alienado del ámbito de la divinidad, teme las implica-

ciones teológicas inherentes a las fuerzas creadoras que residen en él. Los sabios medievales podían, probablemente debido a su sensación de proximidad con Dios, aspirar a objetivos que trascienden el mundo espiritual del hombre moderno —y aun, según ellos lo percibían, lograr dichos objetivos—. La alienación de Kafka, como la parálisis espiritual de Bruno Schulz que le impedía crear, son síntomas de una percepción más amplia, por la cual las vías que antes estuvieron abiertas ya no son accesibles al hombre. No cabe duda de que la inhibición de los impulsos creadores es parte de la pérdida de dirección y de la confusión de los sistemas que caracterizan a la modernidad. En la conciencia moderna el universo espiritual de la Edad Media es percibido como imaginario; esa concepción generó escepticismo ante todo lo relacionado con las tradiciones, y al mismo tiempo debilitó la actitud optimista, activa y plena de energía creadora, que caracteriza varias formas de la magia y de la mística. Examinaremos una técnica mágico-mística de entre las numerosas que forman parte del misticismo judío, la cual enseña el camino al contacto creador con la divinidad: la creación del Golem.

Antes de comenzar un análisis detallado de los textos que se refieren al Golem, es pertinente resumir en líneas generales los avatares sufridos por la investigación sobre el tema. No pretendo realizar aquí un análisis exhaustivo, ya que varios puntos serán expuestos más adelante en los distintos capítulos. Mi objetivo presente es describir las tesis del más importante de los investigadores sobre el tema, Gershom Scholem. Comenzaré por las concepciones de Scholem porque los estudiosos que lo precedieron poseyeron un conocimiento sólo parcial de los textos relevantes; su enfoque se concentró en el intento de hallar los orígenes de dichas concepciones o sus principales influencias en fuentes extranjeras, y no siempre procuraron comprender los textos hebreos en sí mismos. Luego me referiré a otros dos estudiosos, André Neher y Byron Sherwin, cuyas obras son posteriores a la publicación del estudio de Scholem.

## **1. El concepto del Golem en Gershom Scholem**

Todo aquel que se involucra en la investigación de la Cábala o de la mística y la magia judías en general debe expresar un profundo agradecimiento a Gershom Scholem por su importante contribución a la comprensión de un gran número de temas. Esa deuda es particularmente evi-

dente en todo lo relacionado con la evaluación crítica de las complejas nociones que atañen al concepto de Golem. Scholem comenzó a interesarse en el tema en 1933, y continuó investigándolo y escribiendo sobre él; sus últimos textos sobre el Golem constituyen una obra maestra de erudición. Su contribución central al tema fue su conferencia en la reunión del grupo Eranos de 1955. Dicha conferencia, presentada en alemán, fue primero publicada en esa lengua y luego traducida al inglés. Veinte años más tarde, su discípulo el profesor Yosef Ben-Shlomo preparó la versión hebrea bajo la supervisión de Scholem; a la traducción hebrea se incorporaron numerosas fuentes, al tiempo que se corrigieron pequeños errores del original. Por ende, la versión hebrea constituye el estudio más comprensivo de Scholem sobre el tema, y a esa versión nos remitiremos en el presente libro.

Es de destacar que la cristalización de la noción del Golem constituyó parte del esfuerzo comprensivo de Gershom Scholem por explicar la mística judía al público general. Como los asistentes al congreso de Eranos no tenían ni el interés ni la capacidad de seguir un análisis filológico o histórico sobre un tema relacionado con fuentes hebreas, Scholem prefirió concentrarse en «el concepto del Golem». Pero el tema mismo parece más complejo. Si bien el enfoque de Scholem fue afortunado —al obligarlo a adoptar una perspectiva fenomenológica—, sospecho que las limitaciones en el alcance de dicha exposición (motivadas, como ya dije, por razones externas) se reflejaron en los trabajos posteriormente dedicados al tema, a los que el texto de Scholem proporcionó una primera base.

Su extraordinaria erudición, que dejó muy atrás la investigación improvisada sobre el Golem a principios del siglo XX, posibilitó a Scholem sacar a luz el material textual relacionado con la historia del «concepto del Golem». Su mirada crítica realizó por primera vez un análisis profundo de los textos, e indagó en el desarrollo del concepto hasta sus más recientes manifestaciones. Su principal contribución fue su capacidad de ubicar al Golem en el contexto de la mística judía, con lo que abrió el acceso a la comprensión del paso del tema mágico-místico a la esfera de la leyenda popular. La expresión más acertada y esencial de su noción del Golem se halla en la introducción de la entrada sobre el Golem en la *Encyclopaedia Judaica*:

El Golem es una criatura, particularmente un ser humano, creada artificialmente por medio de la magia, mediante el uso de nombres sagrados.

La idea de que es posible crear seres vivos de ese modo está difundida en la magia de muchos pueblos. Son conocidos, en particular, los ídolos e imágenes a los que los pueblos primitivos atribuían el poder de hablar. Entre los griegos y los árabes, esas actividades están ligadas a especulaciones astrológicas basadas en la posibilidad de «atraer la fuerza de las estrellas» hacia entes de menor categoría. Sin embargo, el desarrollo de la idea del Golem en el judaísmo se halla muy lejos de la astrología. Sus raíces se encuentran en la interpretación mágica del *Sefer Yeşirah* y en la noción de que el lenguaje y las letras poseen un poder creador<sup>1</sup>.

La afirmación de que la creación del Golem se halla ligada a «la interpretación mágica del *Sefer Yeşirah*» prueba que, en su concepción, las diferentes prácticas relacionadas con el Golem no son el tema del *Sefer Yeşirah* sino una interpretación mágica del libro, es decir, un desarrollo relativamente posterior. En ese mismo texto Scholem propone una formulación más cautelosa, y establece lo siguiente en cuanto a la creación del Golem: «La cuestión de si el *Sefer Yeşirah* se ocupa desde el comienzo de nociones mágicas de este tipo está sujeta a discusión, pero ello no es imposible»<sup>2</sup>. De sus palabras puede deducirse que Scholem prefirió atribuir una fecha más tardía a las técnicas de creación del Golem. Cuán tardía la supuso, es difícil de determinar. Otra afirmación suya permite concluir que Scholem establecía en los escritos de R. Eleazar de Worms la primera aparición del tema. En su artículo «Tradición e innovación en el ritual de los cabalistas», afirmó: «Creo que las instrucciones más antiguas para la fabricación del Golem también poseen el carácter de un ritual teúrgico, y quien penetra en el secreto del mismo accede a la conciencia del poder creador [...]. Esas instrucciones se encuentran en los escritos de los mismos cabalistas que se ocuparon también de la ceremonia descrita más arriba»<sup>3</sup>. Scholem se refiere a las ceremonias de transmisión del Nombre sacro, preservadas en los escritos de R. Eleazar de Worms y a las que se atribuyó un matiz cabalístico. De ahí deduce Scholem que el uso mágico del *Sefer Yeşirah* es una interpretación posterior, quizás incluso del siglo XIII. Sólo en un caso una afirmación de Scholem contradice explícitamente la conclusión que puede extraerse de esas frases<sup>4</sup>; otro enfoque del tema de la datación surge, aun cuando no explícitamente, de su observación al comentario de Rashi sobre el fragmento talmúdico que trata de la creación del Golem mediante el Nombre sacro: «Esa noción estaba difundida no sólo en círculos esotéricos de esos países, sino que también se encuentra en la tra-

dición rabínica general»<sup>5</sup>. No puedo explicar aquí la contradicción implícita en sus palabras, y debo suponer que Scholem vacilaba entre dos posiciones diferentes.

Dos temas adicionales se reiteran una y otra vez en los textos de Scholem: las bases «telúricas», es decir terrenas, del Golem; y el Golem como sirviente. Las fuerzas «telúricas» son aquellas que pertenecen a la materia bruta y que se combinan en el cuerpo del Golem. Los peligros suscitados por esas fuerzas también son un motivo reiterado en las investigaciones de Scholem<sup>6</sup>. Según algunas de sus observaciones, existió en el judaísmo de la antigüedad la noción de que la tierra posee su propio espíritu<sup>7</sup>. Esa noción, cuyas huellas encontró Scholem también en el gnosticismo<sup>8</sup> puede explicar el florecimiento independiente e irrestricto del Golem y su transformación en una criatura peligrosa. Scholem no esboza de modo detallado el camino por el cual esa noción llegó hasta los autores judíos de la Edad Media. Según él, el motivo del peligro implícito en el Golem es tardío y quizás hay que fecharlo en el siglo XVII, aunque se encontrara ya implícito en la concepción de R. Moisés Cordovero<sup>9</sup>.

Otro supuesto central de Scholem es que en los siglos XII y XIII la creación del Golem sirvió ante todo para fines místicos, es decir, la creación ritual de criaturas con el fin de alcanzar una experiencia mística. Este punto fue enunciado explícitamente en su último estudio sobre la Cábala, en el que destaca, al referirse a los *ḥasidim* de Asquenaz: «El estudio del *Sefer Yeşirah* era considerado fructífero cuando el místico alcanzaba la visión del Golem, visión que estaba unida a un ritual específico dotado de un destacado carácter extático»<sup>10</sup>. Parece que Scholem atenuó una formulación anterior del significado del rito del Golem en el esoterismo de los *ḥasidim* de Asquenaz. En el ensayo «Tradición e innovación en el ritual de los cabalistas», menciona los dos focos del rito del Golem: «Las mismas exactas instrucciones para fabricar el Golem nos son conocidas [...] a modo de descripción del rito específico cuyo propósito es alcanzar una visión particular y definida, es decir, insuflar vida en el Golem»<sup>11</sup>. En comparación con la postura según la cual el ritual del Golem poseía sólo significación simbólica, este texto permite una interpretación que tiende más bien hacia lo mágico y lo realista. En mi opinión, Scholem concibió que la práctica del Golem abarcaba, primero, el modelado del cuerpo hecho de polvo, y luego el acceso a la vivencia extática durante la cual el mago experimenta en forma simbólica —es decir, sólo como actividad interior— la vivificación del cuerpo. En ese sentido, interesa el uso que

hace Scholem del vocablo «rito» o «ritual» para describir la práctica de creación del Golem<sup>12</sup>. Yo preferiré referirme a esa práctica como «técnica» o «técnicas», para diferenciar los actos mágicos y hasta místicos del ritual judío ordinario conformado en la literatura y costumbres halájicas. Esa diferenciación nos ayudará a distinguir entre dos formas de conducta: por una parte, la reconocida por la religión como obligatoria, o al menos como deseable, y por otra la actividad mágica, que era meramente voluntaria. Además, «técnica» resulta más neutral desde el punto de vista religioso, en comparación con «rito».

Finalmente, quiero señalar que Scholem procuró solucionar el problema del cambio semántico entre el Golem bíblico y el Golem mágico; su opinión al respecto será tratada más adelante<sup>13</sup>. Aquí sólo me limito a destacar que Scholem estaba persuadido de que el paso semántico de «amorfo» a «hombre creado por medios mágicos» tuvo lugar en el escrito de R. Eleazar de Worms *Comentario al Sefer Yeşirah*. La técnica de creación del antropoide y el nuevo significado del vocablo *golem* aparecieron por tanto en la misma época, a comienzos del siglo XIII.

En 1965, Scholem dio una conferencia cuyo tema era el Golem y el primer ordenador en Israel, similar en espíritu al ensayo escrito por Norbert Wiener un año antes<sup>14</sup>. Scholem fue más allá de los análisis técnicos e históricos de su trabajo anterior, y examinó una serie de posiciones ante el tema desde el punto de vista de la ciencia moderna<sup>15</sup>. El intento más importante de relacionar el Golem con la modernidad es el de Byron Sherwin. En un estudio publicado en 1985, Sherwin se refirió a dos tópicos centrales: la leyenda del Golem y las implicaciones modernas de esa leyenda. En la primera sección examina los textos básicos sobre la dimensión legendaria del Golem, entre ellos algunos que no fueron considerados por Scholem, por ejemplo un fragmento de R. Isaiah Horwitz y otro de R. Gershom Hānokh Leiner. Luego expone las consecuencias jurídicas y médicas de esas leyendas. La orientación central de su estudio es relacionar los progresos de la modernidad en el campo de la medicina, especialmente en la ingeniería genética, con la postura de diversos rabinos ante la humanidad del Golem.

En un libro publicado en 1987, el filósofo judío André Neher se ocupó del mito del Golem según la versión que atribuye su creación al Maharal. Neher eligió estudiarlo como contemporáneo del mito de Fausto, es decir, originado en los años ochenta del siglo XVI. Neher vio ambos mitos como gemelos, en cuanto que reflejan expresiones diversas

de la magia: el mito judío se basa en última instancia en Dios y finaliza con la creación de la cibernética moderna por un judío; Norbert Wiener menciona explícitamente al Golem como uno de los antecesores de los robots modernos. El mito cristiano se relaciona en última instancia con Satanás (sobre todo en la versión de Thomas Mann) y finaliza con el proceso destructor de Auschwitz e Hiroshima<sup>16</sup>. Neher basa sus observaciones sobre las diferencias entre ambos mitos paralelos en el hecho de que aparecieron en la misma época —evento de profunda significación para toda la gama de especulaciones que constituyen su libro—, y tiende a aceptar la atribución de la creación del Golem al Maharal como cierta, aunque en sus investigaciones anteriores sobre el Maharal había negado esa atribución. Neher no se propuso trabajar sobre textos medievales, y como resultado su contribución al material, que examinaré a continuación, no es significativa. En cuanto a la relación entre ambos mitos y su desarrollo histórico, esos temas pertenecen al campo de la historiografía y no a las áreas comprendidas en el presente estudio.

## 2

En este libro presento materiales desconocidos sobre la naturaleza e historia del Golem, así como diversas concepciones del tema, entre ellas algunas que difieren sustancialmente del enfoque de Scholem. He vuelto a examinar el conjunto de textos analizados por Scholem e intenté evaluar nuevamente sus contextos. En algunos casos, las conclusiones de mis lecturas son diferentes. Sin embargo, más allá de nuevas propuestas sobre el significado de los mismos, me propuse abarcar la totalidad de los materiales existentes, tanto manuscritos como impresos. En ese intento descubrí un número de fuentes de enorme importancia que se ocupan del Golem. En algunos casos se trata de autores que Scholem estudió sin haber agotado la totalidad de sus perspectivas. Ése es el caso de R. Eleazar de Worms y R. Abraham Abulafia. El lector hallará también una larga serie de textos que son analizados por vez primera. Algunos fueron escritos por figuras centrales de la mística judía; por ejemplo, me ocuparé de la visión de R. Isaac de Acre y de R. Yosef Shalom Asquenazí, así como de las concepciones sobre el Golem que se hallan en textos jasídicos del siglo XIX —todos ellos ignorados por la investigación existente—. Una época entera caracterizada por un gran interés en el Golem, el Renacimiento