

# El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval

*Le savoir et le pratique de la magie dans le judaïsme espagnol au Moyen Âge*

*Magic knowledge and practice in medieval Iberian Judaism*

*Magiaren jakintza eta praktika Erdi Aroko judaismo hispaniarrean*

Carmen CABALLERO NAVAS

Universidad de Granada

**Clio & Crimen**, nº 8 (2011), pp. 73-104

Artículo recibido: 5-VII-2011

Artículo aceptado: 29-IX-2011

**Resumen:** *Este artículo aborda el análisis de la relación que mantuvieron judías y judíos con la magia durante la Edad Media, especialmente en las comunidades de la Península Ibérica y Provenza. Tras un breve repaso a sus orígenes y desarrollo durante la Antigüedad, se analizan algunas de las actitudes más relevantes que mantuvieron hacia ella las autoridades e intelectuales judíos medievales, y se examinan la producción textual —mágica y médica—, así como otras fuentes documentales y materiales que testimonian las formas en que era percibida y el rico bagaje adquirido y transmitido a lo largo de los siglos.*

**Palabras clave:** *Magia. Judaísmo. Medicina. Transmisión textual. Práctica viva.*

**Résumé:** *Cet article propose une analyse de la relation qu'entretenaient les Juifs avec la magie durant le Moyen Âge, tout particulièrement dans les communautés de la Péninsule Ibérique et de la Provence. Après un bref rappel de leurs origines et de leur développement dans l'Antiquité, les comportements les plus remarquables des autorités et des intellectuels juifs de cette époque vis-à-vis de la magie sont analysés, de même que sont étudiées la production textuelle — magique et médicale —, et d'autres sources documentaires et matérielles témoignant de la manière dont la magie était alors perçue et des riches connaissances acquises et transmises au fil des siècles.*

**Mots clés:** *Magie. Judaïsme. Médecine. Transmission textuelle. Pratique vivante.*

**Abstract:** *This essay analyses the relationship that medieval Jews established with magic in Iberia and Provence. Following a short survey on the origin and development of magic in Antiquity, it examines some of the most relevant attitudes of medieval Jewish authorities and intellectuals towards it. It also explores the medical and magical textual production, as well as other legal and material sources, in order to ascertain the ways in which magic was perceived, and to learn about the wealth of knowledge acquired and transmitted during ages.*

**Key words:** *Magic. Judaism. Healing. Textual transmission. Living practice.*

**Laburpena:** *Artikulu honek gizon-emakume juduek Erdi Aroan magiarekin izan zuten erlazioaren analisia lantzen du, bereziki Iberiar penintsulako eta Proventzako erkidegoetan. Antzinateko jatorriari eta garapenari erreparatu eta gero, Erdi Aroko agintariak eta adituek magiarekiko izan zuten jarrera aztertzen da, eta haren inguruko testuen produkzioa ikertzen da —magikoa zein medikoa; halaber, haren inguruan zer iritzi zuten eta mendeetan zehar eskuratu eta transmititutako ezagupen ugariak egiaztatzen dituzten iturri dokumental eta material batzuk ere landu dira.*

**Giltza-hitzak:** *Magia. Judaismoa. Medikuntzako. Testu bidezko transmisioa. Praktika bizia.*

La relación del judaísmo con la magia es muy antigua, tanto con respecto a la participación del pueblo judío en una serie de conocimientos y prácticas de carácter taumatúrgico similares a los de otros pueblos de la Antigüedad y de la Edad Media, como por lo que se refiere a la atribución de una sabiduría o eficacia superiores en este ámbito por parte de sus vecinos. El reconocimiento de la supuesta competencia especial de judías y judíos en los usos mágicos no es un continuo de la historia y, cuando ocurre, es el resultado de una compleja serie de factores. Uno de ellos está relacionado con la frágil posición social de las comunidades judías en la diáspora, que se verá debilitada en distintos momentos históricos<sup>1</sup>. Otro, que no funciona exclusivamente en una única dirección sino que puede tener doble o múltiple sentido, se da cuando el deseo o la necesidad de conseguir el fin que se persigue es más apremiante que los escrúpulos que supone transgredir las propias normas y cruzar la frontera religiosa para encomendarse a los ritos y creencias del otro<sup>2</sup>.

Este artículo aborda el análisis de la relación que mantuvieron judías y judíos con la magia durante la Edad Media. Con el fin de proporcionar algunos elementos que den luz a determinados rasgos de la forma en que éstos la entendieron y la experimentaron entonces, antes propongo un breve repaso a sus orígenes y desarrollo durante la Antigüedad. Ya en el medioevo, he examinado algunas de las actitudes más relevantes de las autoridades e intelectuales judíos de la época hacia la magia y su práctica, para continuar con el análisis de la producción textual y de otras fuentes que testimonian las formas en que era percibida y el rico bagaje adquirido y transmitido a lo largo de los siglos. He centrado mi análisis en las comunidades del oeste mediterráneo –Península Ibérica y Sur de Francia–, región de la que provienen la mayoría de los textos hebreos con los que trabajo. Por la misma circunstancia, he prestado mayor atención a las prácticas enmarcadas en la esfera del cuidado sanitario, puesto que dichos escritos pertenecen al ámbito de la literatura médica. En este sentido, me parece relevante resaltar que la salud y todo lo relacionado con ella destaca entre las preocupaciones principales de los que recurren a la magia, por lo que la literatura médica es una fuente inestimable en este campo. Junto con las recetas, fórmulas y procedimientos de algunos de estos textos, he estudiado también otras obras de carácter mágico, así como datos sobre práctica viva extraídos de algunas fuentes documentales y registros legales. Termino con unas breves notas sobre cábala o mística judía.

Sin embargo, antes de adentrarnos en la Edad Media, he creído conveniente y necesario exponer una serie de consideraciones previas que, desde mi punto de vista, hay que tener en cuenta para abordar el estudio de la magia en general, y de la práctica judía en particular.

---

<sup>1</sup> Véase NEWALL, Venecia: «The Jew as a Witch Figure», *The Witch Figure*, Londres, Routledge, 2004 (1ª ed. 1973), pp. 95-124.

<sup>2</sup> Véase SHATZMILLER, Joseph: *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley-Los Ángeles- Londres, University of California Press, 1994, pp. 120-123; y CUFFEL, Alexandra: «From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as “Women’s Religion” in the Medieval Mediterranean», *Bulletin of SOAS*, 68/3 (2005), pp. 401-419.

## 1. Consideraciones previas

Quizá sea oportuno comenzar haciendo una afirmación sobre la magia aparentemente obvia pero que, como ocurre por lo general con lo que nos parece evidente una vez dicho, no ha sido reconocida así por la antropología y la historiografía, que hasta no hace mucho –y aún hay quien también hoy– la examinaban como una forma equivocada de ciencia primitiva<sup>3</sup>, una perversión/desviación de otras prácticas sociales, o la atribuía al contagio de culturas ajenas<sup>4</sup>. Sin embargo, la magia, tanto a lo largo del extenso periodo que denominamos Antigüedad como durante la también larga Edad Media, formaba parte de la vida cotidiana de las personas. Lo impregnaba todo. Constituía una forma de entender el mundo. El recurso a ella, a su saber y a su práctica, atravesaba todas las clases sociales y no era menospreciada por los distintos grupos étnicos y/o religiosos que poblaban las tierras de oriente próximo y el occidente europeo. Por eso es adecuado adscribirle el adjetivo “popular”, porque era generalmente aceptada como estrategia de vida y su práctica estaba ampliamente extendida<sup>5</sup>.

Si tuviera que ofrecer una definición rápida y sencilla sobre magia, podría decir, basándome en lo que se desprende de las fuentes con las que trabajo, que es uno de los recursos o medios que tienen las personas para conseguir lo que desean o necesitan. Sin embargo, una vez dicho esto, creo que es conveniente reconocer que, a pesar de que a lo largo de los siglos eminentes especialistas en historia y antropología han ofrecido numerosas definiciones<sup>6</sup>, es muy difícil construir una que sea aplicable universalmente, ya que la magia, como la medicina y la religión, es un hecho cultural. Precisamente, resulta extraordinariamente difícil trazar fronteras claras entre magia y religión, entre magia y medicina. Estos ámbitos forman un triángulo casi inseparable en la Edad Media en el que los límites entre uno y otro aparecen con frecuencia difusos. Alguien me dijo una vez que la finalidad de la magia consiste en obtener lo mismo que dicen las palabras de una famosa canción «salud, dinero y amor». Y, desde luego, éstos son tres de los propósitos principales que se esconden en muchas de las prácticas registradas y transmitidas en documentos históricos. Precisamente, en los textos que yo he estudiado –escritos médicos en hebreo dedicados al cuidado de la salud femenina– predominan las prácticas cuyo objeto son la salud y el amor<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Esta es la visión del famoso antropólogo Frazer. Véase FRAZER, James G.: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, 12 vols., 1907-1915.

<sup>4</sup> Sobre las actitudes prejuiciosas hacia la magia de los estudiosos del judaísmo desde el siglo XIX y hasta nuestros días, véase el excelente análisis de BOHAK, Gideon: «Jewish Magic: A Contradiction in Terms?», *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 8-69, especialmente en pp. 8-11 y 35-36.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 11. Sobre la extensión de la magia en la Edad Media, véase TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 112-113 (1ª ed. 1939); y CANTERA MONTENEGRO, Enrique: «Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval», *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.

<sup>6</sup> Por ejemplo KIECKHEFER, Richard: «Definiciones de magia», *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica (Serie Drakontos), 1992, pp. 16-25.

<sup>7</sup> Véase mi «Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 149-168.

Hacia finales de la Edad Media, con el paso a la Edad Moderna, se produce un gran cambio, una ruptura con respecto a la forma en que se entendía hasta entonces la relación de las personas con la magia, que Caro Baroja ha llamado «*la pérdida de un confín entre sueño y realidad*»<sup>8</sup>. Una de las consecuencias de esta transformación de las mentalidades es el nacimiento de la “bruja” como categoría. Esta “bruja”, la que perseguirá la Inquisición y será la protagonista de obras como el *Malleus maleficarum*<sup>9</sup>, encarna, sin embargo, una figura distinta a las brujas y hechiceras premodernas, y llega a suplantarse en el imaginario social y también en la historiografía. Como medievalista, me interesa resaltar esta diferencia porque creo que es un ejercicio imprescindible evitar la proyección de ideas sobre brujería que nos han llegado de comienzos de la modernidad a la consideración de la magia durante la Edad Media. Por muy beligerantes, o muy misóginos, que fueran algunos textos y normativas anti-magia anteriores, su alcance y significado no son comparables con los del proyecto coherente mediante el que el pensamiento moderno pretendió la homogenización y el control social<sup>10</sup>.

Este proyecto de homogeneización social va a afectar no sólo a mujeres, sino también a minorías étnico-religiosas, que van a ser destinatarias de algunas de las ideas que convierten en aberración prácticas aceptadas y aceptables hasta no hacía tanto y conciben un universo imaginario de actos extravagantes y, muchas veces, aterradores. Algunas de estas concepciones identifican “lo judío” con la magia, atribuyendo a ambas connotaciones negativas. En la documentación sobre los procesos inquisitoriales contra los conversos que nos ha llegado se percibe, en general, un interés poco disimulado por descubrir y condenar, junto a las supuestas prácticas judaizantes de los acusados, hechicerías y otras actividades ilícitas<sup>11</sup>. También se puede apreciar en ellos que esta combinación de ritos y costumbres judías con hechicerías está más en la mente de los inquisidores, o los delatores, que en la praxis de los acusados. Este proceder por parte de los inquisidores será característico de todo tipo de procesos instruidos por ellos<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1966, p. 85; véase también MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad», *Acta Historica Archaeologica Mediaevalia*, 19 (1998), pp. 365-372.

<sup>9</sup> KRAMER, Heinrich y SPRENGER, James: *El Martillo de las brujas. Malleus maleficarum*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, Editorial Maxtor, 2004.

<sup>10</sup> Véase MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad...».

<sup>11</sup> La bibliografía en este campo es muy profusa, ya que se han editado o extractado los registros de numerosos procesos o de las actividades del Tribunal en una localidad concreta durante un determinado periodo. Véanse, por ejemplo, las clásicas publicaciones de CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid, CSIC, 1942; CABEZUDO ASTRAIN, José: «Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición», *Sefarad* 18/2 (1958), pp. 272-282; o BEINART, Haim: *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 4 vols., Jerusalén, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985. En las últimas décadas éste se ha convertido en un campo de investigación fructífero en la universidad española en la que destacan, entre otros, los trabajos de Carlos CARRETE PARRONDO.

<sup>12</sup> Véase MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad...», p. 369; y PARK, Katherine: «Medicine and Magic: The Healing Arts», *Gender and Society in Renaissance Italy*, Londres y Nueva York, Longman, 1998, pp. 129-149, sobre todo en pp. 132-133.

La imagen forjada durante los siglos XVI y XVII sobre el gusto perverso de judíos y judaizantes por la magia ha quedado plasmada en el imaginario colectivo de forma que todavía hoy se atribuye al judaísmo un bagaje especial y privativo en esta esfera. Sin embargo, durante la Edad Media, las ideas y las prácticas mágicas de judíos y judías no van a ser muy distintas de las de sus coetáneos, como se puede apreciar en la comparación entre las prácticas y creencias a las que se han referido mis colegas en sus aportaciones a este volumen sobre la magia en las Coronas de Castilla y Aragón, y en el mundo árabe, y las que voy a mencionar a continuación.

Ciertamente, y es importante tenerlo también en cuenta, en la Edad Media todas las personas pertenecen a una fe y a una tradición. Por tanto, en los saberes y en la práctica, en los textos que los compilan y en los vestigios materiales que se han conservado, vamos a encontrar huellas, indicaciones y señales de la religión o tradición a las que pertenecían quienes los crearon, consumieron o transmitieron.

## **2. La magia del judaísmo: entre el discurso y la experiencia**

Como ya he mencionado, la historia del judaísmo con la magia es muy dilatada y está poblada de actitudes muy diversas, que van a quedar reflejadas en sus códigos y libros sagrados, especialmente la Biblia, la Misná, la Tosefta y el Talmud. Las opiniones y reglamentaciones que presentan estas obras son, como ocurre en los textos autoritativos de otras culturas, ambivalentes. Por un lado, se denigran y prohíben las artes mágicas; por otro, existe una aceptación de hecho en la práctica, incluso por parte de las propias autoridades, que son llamadas en el judaísmo rabínico “los sabios”.

Para arrojar un poco de luz al significado de una ambivalencia que a veces resulta aparentemente contradictoria, es necesario analizar los contextos en los que se producen las afirmaciones en uno u otro sentido, así como la intención que hay detrás de cada una de ellas. En mi opinión, podemos encontrar la raíz de la polémica en torno a la legitimidad de la magia en el texto fundacional del pueblo judío, la Torá o Pentateuco, en uno de cuyos libros se puede leer:

*«Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no imites las abominaciones de aquellos pueblos. No haya en medio de ti quien sacrifique en el fuego a su hijo o a su hija, ni quien practique la adivinación, las suertes, la magia, la encantación, ni quien consulte a espectros o espíritus, ni quien interroge a los muertos. Pues todo ello es abominable a los ojos de Yahvé, tu Dios, y por causa de estas abominaciones precisamente arroja lejos de ti Yahvé, tu Dios, estas naciones (Deut. 18: 9-12)».*

Siguiendo el mismo tipo de discurso, el libro del Levítico recoge estas palabras en forma de preceptos, «[cuando entréis en la tierra] No comeréis nada que tenga sangre, no practicaréis la adivinación y la magia» (Lev. 19: 26). Ambos fragmentos formulan una serie de admoniciones o prohibiciones dirigidas al pueblo que va a recibir la tierra prometida, que se va a establecer en Canaán, donde habitan otros pueblos con otras costumbres y ritos, que adoran a otros dioses. La preocupación fundamental que refleja el texto bíblico es la de que el pueblo de Yahvé se apropie de estas costumbres ajenas, de los rituales que acompañan al culto a esas otras deidades. Porque no

pueden olvidar lo que está en la raíz de su pacto con Dios y les recuerda la Torá en varios lugares: «Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el único Dios» (Deut. 6:4).

Los escritos rabínicos, compuestos entre los siglos III y VIII de nuestra era, confirman en numerosos pasajes la noción de que las prácticas vedadas a judíos y judías son aquellas que forman parte de las «costumbres de los amorreos» (TB Shab. 67a-b)<sup>13</sup>. Los amorreos se encuentran entre los antiguos habitantes de Canaán, contra cuyas costumbres advertía la Biblia (Deut. 20,17-18). Sin embargo, en esta época se han convertido ya en una categoría *halákica* o legal que incluye la mayoría de tipos de costumbres extranjeras y/o paganas prohibidas<sup>14</sup>. Es decir, la magia se desacredita y se prohíbe en cuanto a que se la relaciona con las costumbres y ritos de los paganos, de los amorreos. Por ello no supone ninguna incoherencia que esos mismos textos contengan numerosas anécdotas y hasta normativas que conviven con la magia sin contradicción aparente. Para que una práctica sea permitida sólo hay que despojarla de las características que la hacen «costumbre amorrea». Así de explícitamente lo formula el Talmud de Babilonia: «Lo que es usado como remedio no está prohibido en razón de las costumbres de los amorreos» (Shab. 67a). De hecho, las secciones dedicadas explícitamente a magia que incluye la literatura rabínica generalmente presentan episodios vinculados a la búsqueda de curación o de remedio para otras situaciones personales difíciles<sup>15</sup>.

Por otro lado, un axioma conocido de la historia es que los escritos que tienen como función fijar las normas y regular los comportamientos sociales no reflejan necesariamente el hacer y la actitud de las personas con respecto a lo que se ha reglamentado, sino las ideas de quienes elaboran y sistematizan las leyes (habitualmente una minoría). De hecho, la básica aplicación de la “hermenéutica de las sospechas” a las fuentes nos recuerda que, en general, se prohíbe lo que ocurre de hecho. Y también que, en muchos casos, se condena con vehemencia lo que acontece a pesar de la oposición de aquellos en cuyas manos está el control de la sociedad, en este caso, de las sociedades judías de la Antigüedad.

Sea como fuere, la literatura rabínica recoge numerosas anécdotas y episodios en los que los propios rabinos tienen aptitudes o capacidades que les permiten llevar a cabo milagros u otros prodigios. Un caso sobresaliente es el de Rabí Hanina ben Dosa, cuyo nombre aparece con frecuencia en narrativas en las que se le atribuyen curaciones, la capacidad de traer la lluvia o de detener una plaga, o la habilidad de realizar viajes a una velocidad milagrosa, todo ello mezclado con relatos sobre su gran piedad y su voluntad de permanecer pobre<sup>16</sup>. También tenía el poder de res-

---

<sup>13</sup> Asimismo, los capítulos 6 y 7 de Tosefta Shabbat ofrecen un “pequeño catálogo” de las costumbres amorreas. Véase RUIZ MORELL, Olga: «Elementos singulares en Tosefta Shabbat», *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious (Qoh 10,12). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 227- 241, en pp. 240-241.

<sup>14</sup> Véase VELTRI, Giuseppe: «Magic and Healing», *Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 586-602.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. SHAKED, Shaul: «Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes (The Poetics of Magic Texts)», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 1-30, en pp. 18-20.



tringir la libertad de movimientos de los demonios, según nos cuenta el Talmud de Babilonia (Pes. 112b), pues prohibió a un grupo de ellos que se encontró en un camino que pasaran por lugares deshabitados, excepto las vísperas de miércoles y sábados. Otro rabino famoso por sus prodigios es R. Simeón bar Yohai quien, entre otras muchas acciones maravillosas, hizo salir a un espíritu del cuerpo de la hija del emperador, en el que había entrado (TB *Me'ilah* 17b).

Aparte de todas las referencias a hechizos, encantamientos y otros procedimientos taumátúrgicos que se encuentran en los textos normativos judíos, durante la Antigüedad se compusieron y pusieron en circulación una serie de libros o manuales de magia que, aunque no fueron considerados nunca parte de literatura judía “legítima”, gozaron de reconocimiento y difusión. De ellos, voy a referirme a dos de especial relevancia para el estudio de este tipo de producción cultural en el seno de las comunidades judías de la Antigüedad. Además, son los únicos textos que han llegado a nuestros días en su totalidad. El primero es el célebre *Sefer ha-Razim* (*Libro de los secretos*), descubierto por Margalioth, quien lo editó en 1966<sup>17</sup>. La obra se divide en siete secciones que contienen listas de nombres de ángeles e instrucciones para realizar encantamientos o conjuros, entre cuyos objetivos destacan la sanación, la adivinación, el perjuicio a los enemigos o la consecución de una gran fortuna. El segundo, otra obra que ha gozado de fama entre los interesados en esta disciplina, es la colección de textos conocida como *Harba de-Moshe* (*La espada de Moisés*), que data del periodo Gaónico (siglos VII al X), o incluso de un periodo anterior<sup>18</sup>. Al igual que el *Sefer ha-Razim*, fue escrita en hebreo y arameo y está llena de recetas y fórmulas mágicas que persiguen objetivos muy similares a los ya comentados, más algunos tan curiosos como «conseguir la invisibilidad» o «ganar en las carreras de caballos o carros»<sup>19</sup>.

Curiosamente, fragmentos de algunos de estos textos y también de ciertos párrafos de los escritos rabínicos, junto a otros temas y motivos judíos, han pervivido en papiros mágicos griegos, amuletos (*qemi'ot*, en hebreo) y cuencos mágicos arameos. Shaul Shaked llama la atención sobre la identificación de dos textos completos de la Misná escritos en la superficie de dos de estos cuencos, lo que los convierte en los “manuscritos” más antiguos conservados de la obra rabínica<sup>20</sup>.

Los llamados «cuencos mágicos arameos» pertenecen a la amplia categoría de magia protectora y fueron realizados en época talmúdica (entre los siglos IV y VII) en el

<sup>17</sup> MARGALIOTH, Mordecai: *Sepher Ha-Razim*, Jerusalem, Yedit Achronot, 1966. Véase también MORGAN, Michael A.: *Sepher Ha-Razim: The Book of Mysteries*, Chico, CA, Scholars Press, 1983; y REBIGER, Bill y SCHÄFER, Peter (eds.): *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse*, vol. 1: Edition, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

<sup>18</sup> La obra fue editada y traducida al inglés por GASTER, Moses: *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 3 vols. (en vols. 1 y 3), Londres, Maggs Brothers, 1925-1928. Y vuelta a editar por HARARI, Yuval: *Madura hadashah u-meh\$qar*, Jerusalén, 1997. Véase también LEITCH, Reimund: «Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in Manuscripts from the Cairo Genizah and Ashkenaz», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 213-231, en p. 227.

<sup>19</sup> BOHAK, Gideon: *Ancient Jewish Magic...* p. 182.

<sup>20</sup> Cfr. SHAKED, Shaul: «Form and Purpose in Aramaic Spells...», p. 3.

área geográfica que comprendía Babilonia. Este tipo de cuencos llevaba encantamientos escritos en uno de los tres dialectos arameos (arameo judío, siriano y mandeo) que, generalmente, comenzaban en el borde de la vasija y continuaban, en forma de espiral, hasta el centro. Muchos de ellos tenían dibujado en el fondo un demonio o demonios, supuestos causantes del mal contra el que se buscaba protección, con frecuencia una enfermedad. Los cuencos se enterraban boca abajo en el umbral de las puertas de las casas de forma que el demonio quedaba encerrado y sin posibilidad de entrar en ellas<sup>21</sup>.

Volviendo a las actitudes que reflejan los libros normativos judíos sobre la magia, hay un versículo muy famoso de la Torá que ha sido traído con frecuencia en las discusiones sobre la consideración de la magia en el judaísmo, y que también es interesante analizar en el marco de esta aportación: «no permitirás vivir a la hechicera» (Ex. 22:17). Esta breve sentencia —expresada en el marco de las Leyes de la Alianza— revela, por un lado, la virulencia del castigo a quien incumpla las normas contra la hechicería; pero, por otro, que la condena va explícitamente dirigida a las mujeres. El género gramatical femenino de la palabra hebrea «mekasēfah» no deja lugar a dudas. El Talmud, en su inagotable afán por interpretar el texto bíblico, extenderá esta prohibición a los hombres, aunque explicará que si la frase se formuló en femenino es porque «sobre todo mujeres se dedican a la brujería» (TB Sanh. 67a). De forma parecida la interpretará también Maimónides (1138–1204) en su *Moreh Nebukim* o *Guía de los Perplejos*, cuando explica que el versículo fue formulado en femenino porque «se ha señalado como requisito principal [que esas operaciones mágicas, al menos en su mayoría] sean realizadas por mujeres»<sup>22</sup>.

La tradición judía ha relacionado consistentemente a las mujeres con las prácticas mágicas<sup>23</sup>. En la Biblia, Ezequiel (13,17–23) profetiza contra las mujeres en estos términos:

*«Y tú, hijo de hombre, pon tu rostro contra las hijas de tu pueblo que profetizan de su propio corazón, y profetiza contra ellas, y di: Así ha dicho Jehová el Señor: ¡Ay de aquellas que cosen vendas mágicas para todas las manos, y hacen velos mágicos para la cabeza de toda edad, para cazar las almas! ¿Habéis de cazar las almas de mi pueblo, para mantener así vuestra propia vida? ¿Y habéis de profanarme entre mi pueblo por puñados de cebada y por pedazos de pan, matando a las personas que no deben morir, y dando vida a las personas que no deben vivir, mintiendo a mi pueblo que escucha la mentira?»*

*Por tanto, así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo estoy contra vuestras vendas mágicas, con que cazáis las almas al vuelo; yo las libraré de vuestras manos, y soltaré para*

<sup>21</sup> NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalén–Leiden, Magnes Press y Brill, 1985; BOHAK, Gideon: *Ancient Jewish Magic...*; y LEVENE, Dan: *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Londres, Kegan Paul, 2003.

<sup>22</sup> MAIMÓNIDES, *Guía de los Perplejos (Moreh Nebukim)*, edición preparada por David GONZALO MAESO, Madrid, Editorial Nacional, 1983, Parte III, cap. 37, p. 483.

<sup>23</sup> FISHBANE, Simcha: «“Most Women Engage in Sorcery”: An Analysis of Sorceresses in the Babylonian Talmud», *Deviancy in Early Rabbinic Literature: A Collection of Socio-Anthropological Essays*, 2007, pp. 67–84.



que vuelen como aves las almas que vosotras cazáis volando. Romperé asimismo vuestros velos mágicos, y libraré a mi pueblo de vuestra mano, y no estarán más como presa en vuestra mano; y sabréis que yo soy Jehová. Por cuanto entristecisteis con mentiras el corazón del justo, al cual yo no entristecí, y fortalecisteis las manos del impío, para que no se apartase de su mal camino, infundiéndole ánimo, por tanto, no veréis más visión vana, ni practicaréis más adivinación; y libraré mi pueblo de vuestra mano, y sabréis que yo soy Jehová»<sup>24</sup>.

Dice la Misná «Cuanta más mujer, más brujería» (Abot 2: 7). Otros pasajes de la misma obra también establecen una relación entre las mujeres y los ritos mágicos. Y lo mismo ocurre con el Talmud, que además del comentario explicativo de la Biblia que he mencionado, vincula de forma explícita a las mujeres con las prácticas mágicas en numerosas ocasiones. Por ejemplo, según la opinión de R. Simeon bar Yohai «Las hijas judías están flagrantemente involucradas en la magia» (TB Er. 64b). Otro fragmento de *Pesahim* (TB Pes. 111a) expresa un sentir parecido: «Si dos mujeres están sentadas en un cruce de caminos, una a un lado y otra al otro, mirándose, ten por seguro que están haciendo brujería». Y un famoso pasaje de *Sanedrín* (TB Sanh 100b) nos explica,

«Una hija es para un padre un tesoro inquietante. Preocupado por ella se pasa las noches sin dormir: cuando es menor, teme que la seduzcan; cuando crece, que caiga en la prostitución; cuando es madura, que no se case; cuando se casa, que no tenga hijos; cuando envejece, que se vuelva bruja. Los maestros dicen: El mundo no puede existir sin hombres y mujeres pero dichoso aquel que tiene hijos varones y desdichado el que tiene hembras». (El subrayado es mío).

El tono de estos pasajes, sin embargo, no es siempre acusatorio. En *Gittin* (TB Git. 45a) se dice «Las hijas de R. Nahman removían un olla (hirviendo) con sus manos desnudas». Y en *Shab. 66b* se puede leer «dijo Abaye: dijo mi madre que todos los encantamientos se hacen en el nombre de la madre»<sup>25</sup>. El tratado *Pesahim* (TB Pes. 112a) recomienda un conjuro para evitar que el demonio de la ceguera, *Shabriri*, que habita por las noches en los pozos y estanques, ataque a quienes se acercan a beber de ellos: «mi madre me dijo: cuídate de *Shabriri*, *Briri*, *Riri*, *Iri*, *Ri*»<sup>26</sup>.

El *Libro de Enoc*, un apócrifo escrito entre los siglos III a. EC y el primer siglo de nuestra era, de autoría aparentemente judía, que reelabora en su capítulo 7 el pasaje bíblico de Gen. 6:1-5, explica que los ángeles caídos instruyeron a las hijas de los hombres en el conocimiento de fórmulas mágicas y encantamientos<sup>27</sup>. En cuanto a

<sup>24</sup> He elegido la traducción realizada por Casiodoro de REINA (1569), revisada por Cipriano de VALERA (1602) por considerar que reflejaba mejor el objeto de Ezequiel (edición revisada de 1960).

<sup>25</sup> He analizado este enunciado en CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación», *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, HORAS y horas, 2000, pp. 33-54, en pp. 38-39.

<sup>26</sup> Cfr. GIRÓN, Luis F.: «Prácticas mágicas e interpretación de sueños en el Talmud», *Estudis Hebreus i Arameus. Homenatge al Dr. Jaime Vándor. Anuari de Filologia*, Barcelona, 2002, pp. 233-254, en p. 234.

<sup>27</sup> 7:1 «And they took for themselves wives and each chose one for himself. And they began to come in to them, and they became promiscuous with them. And they taught them charms and spells, and showed to them the cutting of roots and trees». VANDERKAM, James C.: *Enoch. A Man for all Generations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995, pp. 33-34.

las literaturas no judías, Juvenal denuncia en una de sus sátiras que las mujeres judías se ganaban la vida en Roma practicando la magia<sup>28</sup>.

De lo dicho hasta ahora en este apartado se desprenden dos conclusiones. La primera ya ha sido formulada: la magia se prohíbe o denigra en relación a la preocupación fundamental del judaísmo por la idolatría. El reconocimiento del Dios único se enfrenta en la mente de las autoridades religiosas a la adopción de las “costumbres de los amorreos”. Cuando las prácticas se desprenden de los atributos amorreos, de lo aparentemente ajeno al judaísmo, pueden ser permitidas, sobre todo en relación al cuidado de la salud, como discutiremos más adelante. Con todo, ni la proscripción de la magia ni su condena serán impedimento para que siga siendo un recurso aceptable y habitual para la mayoría de la población.

La segunda conclusión es que la mayoría de los testimonios textuales señalan a las mujeres como las principales actrices en esta esfera. Aunque siguiendo el mismo razonamiento sobre los ritos ajenos al judaísmo, las fuentes judías establecen en algunas ocasiones una correspondencia entre paganos y mujeres (judías) que practican la magia, como en el siguiente ejemplo extraído del Tratado *Berajot*:

*«Los sabios enseñaron: “Si una persona pasa por las afueras de una ciudad y huele un buen olor; si la mayoría son paganos, no recita la bendición [por el buen olor]. Si la mayoría son judíos, la recita”. Dijo R. Yose, “Incluso si la mayoría son judíos no ha de recitar la bendición, porque las mujeres ofrecen incienso por brujería”» (TB Ber. 53a).*

Un argumento que ha sido esgrimido con frecuencia para explicar el vínculo que establecen las fuentes entre las mujeres y la magia es el del carácter profundamente patriarcal y misógino de la sociedad que las produjo<sup>29</sup>. Los textos están escritos por hombres<sup>30</sup>. Y, ciertamente, en la Antigüedad, la frontera entre milagro y brujería no estaba sólo en la religión de la persona, sino en su sexo<sup>31</sup>. Moisés y otros personajes bíblicos hacían milagros. Los rituales y los prodigios de los paganos eran hechicerías. Los de las mujeres, paganas o judías, también.

La misoginia justifica la atribución de hechos inexplicables o costumbres que se desvían de la norma al hacer de las mujeres; da sentido a la condena, al desprecio, y a la baja consideración de los saberes femeninos y de los ámbitos de actuación de las mujeres. Cuanto más, da lugar a que el demonio más temido sea una mujer, Lilit, y a que los demonios representados en numerosos amuletos protectores sean demo-

---

<sup>28</sup> JUVENAL: *Sátiras*, núm. 6: vv. 542-547.

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, KIECKHEFER, Richard: *La magia en la Edad Media...*; y BAR-ILAN, Meir: «Witches in the Bible and in the Talmud», *Approaches to Ancient Judaism*, New Series, Atlanta, Scholars Press, 1993, pp. 7-32.

<sup>30</sup> La literatura rabínica es una provincia exclusivamente masculina. Véase SALVATIERRA OSSORIO, Aurora: «Mujeres en la Mishnah», *Reseña Bíblica* 14 (1997), pp. 54-63; SALVATIERRA OSSORIO, Aurora y RUIZ MORELL, Olga: *La mujer en el Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 2005; BASKIN, Judith: *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover-Londres, 2002.

<sup>31</sup> BAR-ILAN, Meir, «Witches in the Bible and in the Talmud...».

nias<sup>32</sup>. Pero no explica la extensión entre las mujeres de unas prácticas que aparecen documentadas en todo tipo de fuentes, escritas y materiales. Es decir, además de las referencias textuales que vinculan de forma genérica la magia a las mujeres, sobre todo en relación con su prohibición o condena, otras fuentes documentales y arqueológicas recogen prácticas concretas que ellas realizaban en el marco de las actividades de la vida cotidiana, asociadas a las tareas que han desarrollado históricamente –como el cuidado de los hijos y del hogar, la atención a la salud de la familia, etc.– y al ciclo de vida femenino. Así, entre los restos materiales preservados se encuentran gemas mágicas<sup>33</sup>, amuletos uterinos<sup>34</sup>, amuletos de muy diversa índole y otros artefactos para procurar la fertilidad, para preservar el embarazo, para facilitar el parto, para proteger a la madre y al recién nacido, o para la protección contra el mal de ojo (del que las criaturas son víctimas por excelencia)<sup>35</sup>.

Aunque las fuentes textuales son con frecuencia explícitas en la atribución a las mujeres de numerosas prácticas, los restos materiales presentan muchas más dificultades a la hora de asociarlos a una autoría concreta. En primer lugar, porque el paso del tiempo ha destruido y dañado muchos objetos elaborados con elementos perecederos. Los amuletos pueden ser de pergamino, de metal o de hoja de metal; pero también, infinidad de pequeños objetos cotidianos como cordoncillos para muñecas y tobillos, bolsitas de tela, piezas de hueso y elementos orgánicos, que no se han conservado. En segundo lugar, porque las condiciones en que se encuentran hoy día muchos de los objetos que nos han llegado, en manos privadas y en circulación en el mercado de antigüedades, del que también se han nutrido algunos museos, los ha desposeído de toda referencia a sus circunstancias de producción y uso. De cualquier forma, creo que en este caso como en otros la labor de la historiografía es interpretar y descodificar las fuentes que nos han llegado aplicando todos los recursos interpretativos a nuestro alcance, aprovechando las herramientas conceptuales que los estudios de las mujeres han desarrollado en los últimos treinta años. Estos instru-

---

<sup>32</sup> Por ejemplo, tres amuletos (un hematite y dos plaquitas de bronce) en los que se representa un jinete atacando con una lanza a un demonio femenino. Estas piezas forman parte de las colecciones de la Universidad de Michigan, y fueron exhibidas al público en el marco de la exposición «Traditions of Magic in Late Antiquity», a cargo de Gideon BOHAK, quien también redactó el catálogo. Se pueden comprobar en el siguiente enlace <http://www.lib.umich.edu/files/exhibits/pap-/magic/def1.html> (consultado por última vez el 30 de junio de 2011). Las tres piezas fueron descritas por BONNER, Campbell: *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1950, items 294, 299 y 309.

<sup>33</sup> Véase MICHEL, Simone: «(Re)interpreting Magical Gems, Ancient and Modern», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 141-170.

<sup>34</sup> El origen de los amuletos uterinos es griego. Formaron parte, también, de las prácticas médicas y mágicas de Egipto durante las épocas helénica y romana. De la misma forma, su uso estuvo conectado con el mundo hebreo y semítico del antiguo Oriente Medio. Algunos llevaban grabada en ellos la palabra griega *hystera* (útero) y, generalmente, se realizaban con hematites o piedra de sangre. Véase HANSON, Ann Ellis: «Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine», *Medicina nei Secoli*, 7/2 (1995), pp. 281-299.

<sup>35</sup> Véanse los amuletos descritos y estudiados por SCHRIRE, Theodor: *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1966; y NAVEH, Joseph y SHAKED: Shaul, *Amulets and Magic Bowls...*

mentos de análisis son especialmente necesarios en un ámbito que ha tenido extraordinaria importancia en la experiencia histórica de las mujeres a dos niveles: en el de la condena y persecución, que ha cristalizado en la construcción cultural de contenidos de género; pero también en el del reconocimiento a la posesión de saberes y conocimiento experto demandados socialmente<sup>36</sup>.

La crítica feminista nos permite releer las fuentes codificadas por el patriarcado y desvestirlas de la visión negativa y prejuiciosa que censura a las mujeres para quedarnos, unas veces, con el reflejo escrito de una percepción u opinión extendida socialmente sobre un tipo de quehacer femenino; y otras, con la atribución femenina a un saber o práctica concreta. Nos posibilita también adscribir actividades aparentemente sin contexto a los marcos tradicionales de actuación de hombres o de mujeres. En este sentido, es importante reiterar que muchas de las evidencias materiales encontradas están vinculadas a esferas de competencia históricamente en manos de las mujeres, como todo lo relativo al amplísimo dominio de “lo doméstico”. Esto nos lleva a pensar que la magia ha de haber tenido un papel fundamental entre las estrategias de las mujeres en su interminable tarea de atención y cuidado a sus familias.

### **3. La magia judía en la Edad Media**

Durante la Edad Media se va a mantener la dicotomía entre el discurso y la práctica; entre la postura preceptuada en los textos normativos, por un lado, y la experiencia viva y la plasmación escrita de saber y prácticas mágicas, por otro. Sin embargo, el discurso ya no va a ser tan homogéneo como en siglos anteriores, sino que se va a diversificar en una serie de actitudes que se pueden simplificar en dos: los que siguen condenando la magia como una forma de idolatría, y los que dan una nueva interpretación a ciertas prácticas teúrgicas con el fin de legitimarlas.

Las nuevas circunstancias de las comunidades judías, diseminadas por tierras del Islam y por los territorios cristianos de Europa, que las expondrán a muy distintas condiciones sociales y culturales, darán lugar a diferencias en la forma en que sus miembros articulan su forma de vida y sus relaciones con las sociedades de acogida. La cercanía en la que viven con sus vecinos resultará en el intercambio de algunas ideas y costumbres, de forma que, a la vez que acomodan tradiciones y saber ajenos, dejarán también su impronta en la culturas de su entorno.

Hacia finales del siglo XII, la traducción al hebreo del mencionado *Moreh Nebukim* (*Guía de los perplejos*) de Maimónides<sup>37</sup> será el detonante de una controversia interna, que se extenderá por las comunidades judías del sur mediterráneo y se prolongará hasta finales de la Edad Media<sup>38</sup>. La obra del famoso polígrafo andalusí,

---

<sup>36</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación...».

<sup>37</sup> MAIMÓNIDES: *Guía de los perplejos*...

<sup>38</sup> DOBBS-WEINSTEIN, Idit: «The Maimonidean Controversy», *History of Jewish Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997, pp. 331-349.

así como los escritos de sus seguidores en torno a la actitud que debe adoptar el judaísmo hacia la ciencia greco-árabe —a la que tradicionalmente se considera ciencia “extranjera”— abre un intenso debate en el que parte de las autoridades religiosas y legales, en oposición a los llamados “racionalistas” o “maimonedianos”, defienden una visión del mundo más apegada a la tradición como forma de evitar la aculturación y preservar la cohesión social. Estas dos formas de entender la relación del judaísmo con la ciencia van a mantener también actitudes dispares sobre la legitimidad de las prácticas mágicas. La defensa de una u otra postura se dirime en un debate interno de carácter epistemológico.

Maimónides, además de hombre de ciencia, autoridad legal y religiosa, había escrito largamente en contra de la astrología, a la que asimilaba a la idolatría<sup>39</sup>. Por el contrario, otros talmudistas, como los reputados Nahmánides (1194–ca. 1270) y Salomón ibn Adret (ca. 1235–1310), van a mantener una actitud muy diferente hacia ella, en especial hacia la medicina astrológica. Ésta se basa en la creencia de que los planetas tienen influencia en la salud de las personas, y en la prevención y tratamiento de la enfermedad. En concreto, se piensa que los signos del zodiaco gobiernan los distintos miembros y órganos del cuerpo<sup>40</sup>. Sabemos gracias a diversas fuentes que Nahmánides usaba un talismán astrológico, una especie de medallón de oro con la imagen de un león grabada, para tratar dolencias del riñón<sup>41</sup>. Curiosamente, la medicina astrológica —incluido el talismán del león— fue un recurso conocido y aceptado entre médicos eruditos cristianos muy prestigiosos vinculados a la Escuela de Medicina de Montpellier, como Arnau de Vilanova (1238–1311)<sup>42</sup>.

Además de incorporar la astrología a la práctica médica y valerse de ella como modelo explicativo del funcionamiento del cuerpo, autoridades como Salomón ibn Adret y Nissim ben Rubén Gerondi (ca. 1310 –ca. 1376) van a proponer una nueva interpretación de ciertas prácticas mágicas —en especial, magia curativa o terapéutica— con el fin de legitimarlas<sup>43</sup>. Según Klein-Braslavy, ambos talmudistas elaborarán una teoría de la magia, en el marco de pensamiento *halákico* (legal) judío, en la que mantendrán que «*some magical practices are actually natural actions, which may be explai -*

<sup>39</sup> Véase MAIMÓNIDES, *La Guía de los Perplejos...*, III: 37, pp. 482–489, donde sostiene que la astrología conduce a la adoración de los astros. Además, a la refutación de la astrología dedica gran parte del Tratado *Hilkot 'abodah zarah*, de su Comentario a la *Misná* o *Mishneh Torah*. Por último, hay que mencionar su famosa carta a los judíos de Marsella, en la que también muestra su férrea oposición a la astrología, STITSKIN, Leon: *Letters of Maimonides*, Nueva York, Yesiva University Press, 1977, pp. 113–129.

<sup>40</sup> La asociación de los órganos y miembros del cuerpo con los signos del zodiaco se conoce como *melothesia*, y se remonta al menos al siglo I de la EC. Véase GARCÍA AVILÉS, Alejandro: «El cuerpo y los astros: Arte, astrología y medicina en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1 (2008), pp. 87–99.

<sup>41</sup> Véase SHATZMILLER, Joseph: «In Search of the “Book of Figures”: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century», *AJS Review*, 7–8 (1982/3), pp. 383–407, en pp. 383–384.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 389; AKASOY, Anna – BURNETT, Charles y YOELI-TLALIM, Ronit (eds.): *Astro-Medicine: Astrology and Medicine, East and West*, Florencia, Sismel–Edizioni del Galluzzo, 2008.

<sup>43</sup> KLEIN-BRASLAVY, Sara: «The Concept of Magic in R. Solomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. Nissim Gerondi (Ran)», *Encuentros y Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, 105–128.

*ned within the framework of the laws of nature in accordance with the principles of Aristotelian physics»<sup>44</sup>. De esta manera, a la vez que dotan a algunas prácticas de una base científica, eliminan su carácter “amorreo” o “idolátrico”.*

Para proporcionar una “explicación natural” a ciertas experiencias se van a basar en la premisa de que todas las sustancias sublunares tienen cualidades permanentes que, a su vez, sirven como “fuerzas”. Es decir, como causas de la acción que la sustancia ejerce sobre otra. Y dividen las fuerzas en dos tipos: aquellas cuya naturaleza se puede conocer mediante la especulación<sup>45</sup>; y las que tienen una propiedad especial o virtud (en hebreo, *segulah*) que no se puede aprehender por especulación. Es decir, que no puede ser explicada por su composición ni por sus cualidades. Además, la interpretación de Ibn Adret no limita las propiedades especiales a las sustancias físicas, sino que las extiende al «efecto de las palabras»<sup>46</sup>.

Mediante esta teoría, además de ofrecer un marco explicativo coherente desde el propio judaísmo, se reconoce la eficacia que la experiencia atribuye a ciertas acciones –nombres, frases y fórmulas mágicas– y sustancias –piedras, hierbas, animales, etc.–, a la vez que se autoriza su uso. Así, procedimientos recomendados por el Talmud, como llevar un diente de zorro para trastornos del sueño, o un clavo de un patíbulo para una inflamación (TB Shab. 67a), alcanzan un grado de legitimidad que supone un paso más allá a la autorización que concede la máxima talmúdica «*Lo que es usado como remedio no está prohibido en razón de las “costumbres de los amorreos”*» (TB Shab. 67a).

Maimónides, por su parte, como médico y filósofo judío de tradición árabe, es decir, como heredero del “racionalismo” griego, rechaza el empirismo como fuente de conocimiento médico, pero reconoce el saber que de esta forma habían acumulado sanadores y médicos a lo largo de los siglos. Es decir, a pesar de su conocida postura contra la práctica de la magia<sup>47</sup>, es menos crítico con conocimientos de carácter médico aprehendidos por la experiencia. Sobre todo, porque este tipo de prácticas son sancionadas en el Talmud. Mientras que se muestra intransigente con la idolatría, dice en su *Guía de los Perplejos*,

*«No te extrañarán ciertas cosas que estaban permitidas, como, p.e., el clavo del ahorcado o el diente del zorro, porque en aquellos tiempos se consideraba estos objetos como fruto de la experiencia. Entraba, por consiguiente, en la categoría de medicamentos, al igual que entre nosotros se suspende la peonía sobre el epiléptico, o se utiliza la canina contra la hinchazón de garganta, o fumigaciones de vinagre o marcasita contra los tumo-*

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>45</sup> Se refiere a las cualidades o fuerzas primeras –lo húmedo, lo seco, lo frío y lo caliente–, y a las segundas, que son el resultado de la mezcla de las primeras. Esta teórica es fundamental en el sistema explicativo de la medicina hipocrático-galénica.

<sup>46</sup> KLEIN-BRASLAVY, Sara: «The Concept of Magic...», p. 108.

<sup>47</sup> En *Mishneh Torah*, *Hilkot 'abodah zarah* 11:16 afirma: «estas prácticas son todas falsas y engañosas», y «no es propio de israelitas, que son tan inteligentes, permitir que les engañen con tales necedades».



*res de los tendones*<sup>48</sup>. Todos estos remedios, controlados por la experiencia, pueden emplearse y se inscriben en la categoría de los medicamentos, con el mismo título que los purgantes»<sup>49</sup>.

La curación, como vemos, es crucial en la legitimación o, en el caso de Maimónides, la aceptación renuente de algunas prácticas mágicas.

### 3.1. La práctica viva

El intenso debate de las autoridades religiosas sobre la legitimidad de ciertas prácticas en lo frontera de “lo natural”, de un lado, y una extensa producción textual dedicada total o parcialmente a la magia (que analizaremos más adelante), por otro, son testimonio suficiente de la preocupación e interés que ésta despertaba en el seno de las comunidades judías del oeste mediterráneo. Un interés que no se queda en los textos (a los que no todo el mundo tiene acceso), ni forma parte exclusivamente de la controversia teórica entre dos visiones dentro del propio judaísmo. Por el contrario, al igual que ocurría en la Antigüedad, las prácticas mágicas estaban muy extendidas y formaban parte de las estrategias de vida de las personas. No eran, además, sustancialmente distintas de las de sus contemporáneos, lo que sugiere un intercambio que atravesaba fronteras religiosas y culturales.

Entre las evidencias materiales de la popularidad de que gozaba el recurso a la magia en relación con un amplio abanico de circunstancias vitales se encuentran algunos hallazgos arqueológicos. Una excavación en el cementerio judío de Tàrraga de un grupo de tumbas datadas en torno a 1348 ha dado lugar al descubrimiento de un collar que estaba compuesto por una serie de amuletos elaborados con distintos materiales: tres formas de azabache (dos figuras trapezoidales –una con plata repujada– y una figurilla redonda con muescas en forma de círculos concéntricos), una cuenta de cristal de roca, dos *hamsas*<sup>50</sup> (una de plata y otra de hueso), una cuenta redonda y otra ovoide de material orgánico, y dos figurillas de coral (una en forma de asta o cayado y otra representando un pie)<sup>51</sup>. El collar pertenecía a una niña de unos tres o cuatro años quien, por la posición en que se encontraron los amuletos, lo llevaba colgado al cuello. De acuerdo con el estudio llevado a cabo, la niña pre-

---

<sup>48</sup> Curiosamente, Moshe Narboni, filósofo y médico del siglo XIV, autor de la obra *Orah H\$ayyim*, recomienda en ella un tratamiento con marcasita para los apostemas duros, que autoriza citando este pasaje de Maimónides y atribuyéndole a él esta práctica. Cfr. BOS, Gerrit: «R. Moshe Narboni, Philosopher and Physician. A Critical Analysis of *Sefer Orah Hayyim*», *Medieval Encounters*, 2/1 (1995), pp. 219-251, en p. 225.

<sup>49</sup> MAIMÓNIDES: *Guía de los perplejos...*, III: 37, p. 485.

<sup>50</sup> Símbolo que representa una mano, generalmente de forma simétrica, en la que sobresale el dedo corazón en el centro. Se usa como protección, especialmente contra el mal de ojo. Véase RASHKOW, Ilona: «Evil in the Hebrew Bible, Mishnah and Talmud», *Explaining Evil, Vol. I, Definitions and Developments*, Santa Barbara, ABC-CLIO, LLC, 2011, pp. 145-161, en p. 155.

<sup>51</sup> COLET MARCÉ, Anna - RUIZ VENTURA, Jordi - SAULA BRIANSÓ, Oriol y SUBIRÀ DE GALDÀCANO, Eulàlia: «Les fosses comunes de la necròpolis medieval jueva de les Roquetes, Tàrraga», *URTX Revista Cultural de l'Urgell*, 23 (2009), pp. 104-123, en p. 114.

sentaba una malformación de las extremidades inferiores provocada por una patología de origen metabólico. Su familia la había protegido en vida, y luego tras su muerte, mediante amuletos, entre ellos un pequeño pie que aliviara, representándola, la causa de su dolencia.

El Museo Sefardí de Toledo custodia entre sus fondos un amuleto de latón con inscripción hebrea, de unos 6,5 cms. de diámetro, que fue confeccionado en el siglo XV en los territorios cristianos de la Península. Tiene forma de disco y lleva un agujero para ser colgado. En el centro presenta un rectángulo de línea doble con la inscripción hebrea «*El Shaddai*» (Dios Todopoderoso), que está rodeado del Salmo 67, dispuesto en cuatro círculos concéntricos.

Recientemente, ha sido hallado, medio empotrado en el lateral de un sepulcro de la catedral de Burgos, un amuleto amoroso, fabricado en plomo, de 8 cms. de diámetro. Sin figuras ni números, el análisis de su grafía hebrea parece situar su confección en la segunda mitad del siglo XV<sup>52</sup>.

Otro talismán que se ha conservado, a pesar de la fragilidad del material con el que fue fabricado, es un precioso manuscrito/amuleto cabalístico de 25 cms. de lado, escrito sobre pergamino, conservado en el Archivo Diocesano de Cuenca, y procedente de un documento inquisitorial<sup>53</sup>. En su interior aparecen siete círculos y en su exterior, enmarcado por un rectángulo, una serie de versículos bíblicos. En el círculo central, el mayor de todos, se invoca a los ángeles *Temuni'e*<sup>54</sup>, *Yofi'e*<sup>55</sup> y *Hasdi'e*<sup>56</sup>. Los cuatro círculos de las esquinas contienen en el centro el nombre de cuatro astros: Marte, Venus, Júpiter y el Sol. Los dos círculos más pequeños contienen sendos “cuadros mágicos”. Las líneas de escritura exhiben los salmos 91,2-3 y 121,5. El primero era considerado por las culturas judías de la Edad Media como el “encantamiento por excelencia” contra los demonios y se recitaba por la noche, antes de dormir, para ahuyentarlos<sup>57</sup>; el segundo aparece en numerosos conjuros contra Lilit, el demonio femenino que causa daño a recién nacidos y parturientas<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> GARCÍA CASAR, M. Fuencisla: «Cuando el amor recurre a la magia: amuleto hebreo en la catedral de Burgos», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sana -dora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 169-178.

<sup>53</sup> *Memoria de Sefarad*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, SEACEX, Toledo, 2003, p. 323, ficha catalográfica 194 (Amparo ALBA CECILIA).

<sup>54</sup> Este nombre aparece documentado en otros amuletos recopilados en NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae*, Jerusalén, Magnes Press, 1993, NS 66, p. 173.

<sup>55</sup> El nombre significa, literalmente, “Belleza de Dios”. Es uno de los siete arcángeles y compañero de *Metatrón*. De acuerdo con la doctrina de talismanes de Paracelso, gobierna el planeta Saturno. Véase DAVIDSON, Gustav: *A Dictionary of Angels, Including The Fallen Angels*, New York, the Free Press, 1967, p. 150.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 136. Es el ángel de benevolencia y tiene dominio sobre el planeta Venus. Según el *Zohar*, una obra cabalística castellana del siglo XIII, es uno de los dos capitanes que acompañan a Uriel cuando lleva su estandarte a la batalla.

<sup>57</sup> TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, pp. 112-113 (1ª ed. 1939).

<sup>58</sup> Personaje de la mitología judía de origen mesopotámico. Es una especie de demonio femenino que rapta a los recién nacidos y engendra hijos/demonios (*lilim*) con el semen que los varones derraman

Los cuadros mágicos han sido conocidos desde la Antigüedad. Su uso no es ni exclusivamente judío ni únicamente mágico, aunque su función como amuleto, a veces con fines muy específicos, es la más reconocida a lo largo de los siglos<sup>59</sup>. De hecho, algunos cuencos mágicos arameos, a los que me he referido con anterioridad, llevan inscrito uno de estos cuadros en la base<sup>60</sup>. Por lo general, los cuadros mágicos están formados por bloques de celdas que contienen números (que en hebreo se corresponden con las letras del alefato), cuya suma tanto en dirección vertical, como horizontal o diagonal es siempre la misma. Uno de los tipos de cuadros más conocidos en la tradición judía, que he documentado en varios tratados médicos hebreos de la Edad Media, está dedicado a aliviar el parto difícil<sup>61</sup>. Se compone de nueve casillas que contienen las nueve primeras letras del alefato y que, combinadas entre sí mediante la *guematría*<sup>62</sup>, suman siempre “quince” lo que, en grafía hebrea ( ), constituye parte del tetragramatron o nombre inefable de Dios. Curiosamente, en el *Sefer ahabat nashim* o *Libro de amor de mujeres*, una compilación anónima compuesta hacia la segunda mitad del siglo XIII, se especifica que el cuadro debe ser escrito en «*un tiesto modelado, que no haya llevado agua*»<sup>63</sup>. En el manuscrito, el cuadro está rodeado de derecha a izquierda por un significativo versículo (repetido) de los Salmos, Sal. 142,8: «*Saca de prisión mi alma, por que a tu Nombre dé gracias*».

La *Genizah* del Cairo<sup>64</sup>, que ha jugado un papel fundamental en el estudio de las culturas judías de la Antigüedad tardía y la Edad Media en general, y de su producción y difusión escrita en particular, ha contribuido también en gran medida a nuestro conocimiento y comprensión del alcance de la implicación judía en las prácticas mágicas, y de las formas en que ésta se produjo durante este largo perio-

---

involuntariamente cuando están durmiendo (polución nocturna). GRAVES, Robert y PATAI, Raphael: *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 78-85.

<sup>59</sup> KARPENKO, Vladimir: «Between Magic and Science: Numerical Magic Squares», *Ambix*, 40, n° 3 (1993), pp. 121-128.

<sup>60</sup> Por ejemplo, la pieza 35 de la exposición «Traditions of Magic in Late Antiquity», de la Universidad de Michigan, a la que me he referido en la nota 32. Se pueden consultar en el siguiente enlace <http://www.lib.umich.edu/files/exhibits/pap-/magic/def1.html> (visitado por última vez el 30 de junio de 2011).

<sup>61</sup> En el *Sefer Hanisyonot* o *Libro de las experiencias médicas*: LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo (ed. y trad.): *Sefer Hanisyonot: the Book of Medical Experiences Attributed to Abraham ibn Ezra*, Jerusalén, Magnes Press, 1984, p. 238; y en el *Sefer ahabat nashim* o *Libro de amor de mujeres*: CABALLERO NAVAS, Carmen: *El libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2003, p. 96.

<sup>62</sup> La *guematría* es un método que depende del hecho de que cada carácter hebreo tiene un valor numérico. Cuando la suma de los números de los caracteres que componen una palabra daba el mismo resultado que la suma de los caracteres de otra palabra, que sin embargo no era la misma, se percibía una analogía entre ellas y se considera que deberían tener necesariamente una conexión. Otras operaciones numéricas también cobraban significado especial.

<sup>63</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El libro de amor de mujeres...*, p. 96.

<sup>64</sup> Una *genizah* es un depósito donde se guardan los escritos que quedan en desuso y que no se pueden destruir por si contienen el nombre de Dios. La *Genizah* del Cairo fue descubierta en 1896 y ha sido uno de los mayores hallazgos de manuscritos producidos por las culturas judías.

do<sup>65</sup>. Además de la recuperación de textos y fragmentos de carácter mágico —a los que nos referiremos a continuación—, también ha permitido conservar algunos vestigios de la práctica viva en forma de amuletos. Entre ellos, uno consistente en una pieza alargada de tela, producido con toda probabilidad en Oriente Medio entre los siglos X y XIII. Está escrito en hebreo y arameo y contiene una fórmula para hacer que el corazón de la persona amada/deseada arda de pasión<sup>66</sup>. Otro amuleto preservado en la *Genizah* invoca los nombres de Dios para proteger contra «cualquiera de los siete espíritus que entran en las entrañas de las mujeres y dañan al feto» y garantizar que la que lo porta no aborte<sup>67</sup>.

Como he mencionado con respecto a los amuletos de la Antigüedad que se han preservado, es importante enfatizar que sólo ha llegado a nuestros días un mínima parte de los que se usaron a lo largo de cientos de años; y de ellos, sólo han pervivido aquellos que fueron confeccionados con materiales perdurables, como piedras o metales y, en mucha menor medida, cerámica, pergamino o tejidos. Otros muchos, de factura sencilla o básica, consistentes en hilos, haces de hierbas<sup>68</sup> u otros elementos orgánicos, no han perdurado.

A las dificultades de conservación de los materiales con los que se fabricaron los amuletos, hay que sumar el problema de identificación. Muchas de las cosas o de las fórmulas de las que las personas pudieron servirse para que las protegieran —o con cualquier otra finalidad— no siempre son reconocibles. Aparte de ritos, gestos y palabras, que no dejan constancia si no se escriben, nada nos dice a qué otros objetos pudo confiar la gente, de forma más local o particular, su seguridad o la consecución de sus deseos.

En ambos casos, parte de este tipo de objetos, usos, costumbres y procedimientos sólo los conocemos gracias a que fueron recogidos por escrito y nos han llegado bien través de las instrucciones de textos mágicos y médicos (o incluso como parte de la literatura), bien por medio de otro tipo de fuentes documentales y legales que han registrado algunas prácticas cotidianas, fragmentos de experiencia viva.

Entre este último tipo de fuentes se encuentran los procesos legales —civiles o eclesiásticos— que se siguen contra personas acusadas de prácticas “ilegítimas”, como

---

<sup>65</sup> La bibliografía en este ámbito es muy amplia. Véase, por ejemplo, NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae...*; SWARTZ, Michael D.: «Scribal Magic and Its Rhetoric: Formal Patterns in Medieval Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah», *The Harvard Theological Review*, 83, 2 (1990), pp. 163-180; SCHIFFMAN, L. H. y SWARTZ, Michael D.: *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, Sheffield, JSOT Press, 1992; y LEITCH, Reimund: «Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts...».

<sup>66</sup> Biblioteca Universitaria de Cambridge, Taylor-Schetchter Genizah Research Unit. T-S\_AS\_142.174v.

<sup>67</sup> NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae...*, p. 155.

<sup>68</sup> La tradición y numerosas referencias textuales atestiguan la creencia en la potencia mágica de plantas como la mandrágora, a la que se atribuyen propiedades para remediar la esterilidad y para enamorar, y del hipérico o hierba de San Juan, de la que se creía que ahuyentaba al demonio. Un precioso herbario hebreo medieval, conservado en la Biblioteca Nacional de París (Ms. Hebr. 1199) muestra, al lado del dibujo de esta planta, el de un demonio que huye (f. 45r). Sobre la mandrágora, *cf.* GRAVES, Robert y PATAI, Rápale: *Los mitos hebreos...*, pp. 266-269; y ROSNER, Fred: «Mandrakes and other Aphrodisiacs in the Bible and Talmud», *Korot*, 7, 11-12 (1980), pp. 277-284.

ya se ha mencionado. Para el grupo cultural que nos ocupa, los procesos inquisitoriales contra conversos judaizantes, que suelen llevar aparejada con frecuencia la acusación de hechicería, representan un recurso valioso, aunque debe ser manejado con precaución ya que, con frecuencia, las acusaciones son más un reflejo de lo que está en la mente de los inquisidores que de las creencias y prácticas concretas de los procesados<sup>69</sup>. La proporción de mujeres implicadas en estas causas es superior a la de hombres, y la mayor parte de las prácticas documentadas están relacionadas con la fertilidad y el embarazo, el amor y la protección y cuidado de la salud de las criaturas. Una acusación frecuente a las madres conversas, por ejemplo, es la de haber llamado a sus casas a mujeres judías para que hicieran «*las gotillas*» a sus hijas e hijos enfermos<sup>70</sup>. De acuerdo con la descripción que hace Molho en su obra sobre el folclore de los judíos sefardíes de Salónica<sup>71</sup>, este hechizo consistía en verter un poco de agua en una escudilla mientras se pronunciaba el nombre del enfermo. Después se añadía al cuenco aceite, cera o plomo y, en ocasiones, granos de trigo, cebada, oro, plata, aljófar, corales o ámbar<sup>72</sup>, y se colocaba en la cabeza del enfermo. En la apariencia de la mezcla, la sanadora descubría la causa del mal. Después colocaba la escudilla en varias partes del cuerpo del aquejado de enfermedad mientras invocaba la misericordia de Dios, los patriarcas y varios otros personajes milagrosos, y arrojaba el contenido de la vasija arrojando con ello la enfermedad fuera del indispuerto.

En general, los procesos y documentos legales prestan especial atención a aquellos recursos sanitarios que utilizaban rituales y devociones religiosas. Sobre todo, cuando la práctica es interreligiosa, lo que preocupaba especialmente a las autoridades, tanto cristianas como judías. Esta práctica intercultural está, sin embargo, ampliamente documentada. Quizá porque, como dije al principio, los escrúpulos desaparecen cuando la salud, el bienestar o los deseos están en juego<sup>73</sup>.

### 3.2. Entre texto y práctica: los escritos médicos y la magia

Los textos médicos hebreos, especialmente los de carácter práctico y los dedicados a salud femenina, recogen multitud de saberes y prácticas mágicas relativos a una gama tan amplia y dispar de deseos como curar y proteger de la enfermedad, ena-

---

<sup>69</sup> Véase *supra*, nota 11.

<sup>70</sup> Véase SÁNCHEZ MOYA, Manuel y MONASTERIO ASPIRI, Jasone: «Los judaizantes turolenses del siglo XV», *Sefarad*, 32 (1972), pp. 105-140 y 307-340, en p. 319; y *Sefarad*, 33 (1973), pp. 111-143 y 325-356, en pp. 136, 142 y 334.

<sup>71</sup> MOLHO, Michael: *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, 1950, pp. 277-278.

<sup>72</sup> Este procedimiento es muy similar al de la ceremonia llamada «*las hadas*» o «*fadamiento*», que consistía en una fiesta, en la que se servían frutas y dulces, y en la que bañaba a la recién nacida en un bacín, en el que se echaban estos ingredientes, con lo cual se buscaba ahuyentar el mal de ojo y dar buena suerte. He discutido esta práctica en mi «El valor del nombre. Discursos sobre el cuerpo femenino judío en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1 (2008), pp. 125-134, en pp. 131-133.

<sup>73</sup> Véase *supra* nota 2. Véase también CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia para curar...», pp. 153-154; y CABALLERO NAVAS, Carmen: «The Care of Women's Health and Beauty: An Experience Shared by Medieval Jewish and Christian Women», *Journal of Medieval History*, 34 (2008), pp. 146-163.

morar o conservar el amor, quedarse embarazada, no abortar, facilitar el parto, evitar el embarazo, o abortar<sup>74</sup>.

Evidentemente, no todas las obras incluyen prácticas mágicas en la misma medida, aunque creo relevante enfatizar que los libros escritos por médicos eruditos también han dejado constancia de fórmulas, ingredientes y procedimientos de carácter teúrgico. Con toda probabilidad, aunque no siempre lo expresan explícitamente, atendiendo a la virtud o propiedad oculta (*segulah*) de sustancias y objetos cuya eficacia ha sido probada por la experiencia.

Por razones de espacio, sólo mencionaré aquí algunos remedios recogidos en un puñado de textos, que han sido seleccionados bien por la frecuencia con que recurren a la magia, bien porque algunas de las prácticas que recogen me parecen interesantes como muestra de la amplia gama de situaciones en las que las personas recurren a la magia y de los métodos y sustancias de los que se valen.

Entre las obras dedicadas al cuidado y atención de la salud femenina, destacan por su alto contenido mágico y la gran variedad de situaciones para las que recomiendan este tipo de soluciones, el ya mencionado *Sefer ahabat nashim* o *Libro de amor de mujeres*<sup>75</sup> y el tratado *Terufot le-herayon ha-niqra' Magen ha-rosh* o *Medicamentos para el embarazo llamado "Escudo de la Cabeza"*, una obra breve atribuida a Rabí Sheshet, dirigente de la comunidad judía de Barcelona (siglos XII-XIII), escrita originalmente en árabe y traducida al hebreo por Jehudah al-Harizi<sup>76</sup>.

Ambas obras recogen una gran variedad de fórmulas para aliviar o procurar solución a las incidencias relacionadas con el ciclo de vida femenino. Por ejemplo, el *Libro de amor de mujeres* recomienda este procedimiento para hacer aumentar la leche a una mujer que amamanta a una criatura<sup>77</sup>: «*escribe en el pecho derecho "besusiah yeru - susiah"*, y en el pecho izquierdo, «*el hambre seguía arreciando en el país*»<sup>78</sup>. También aconseja una forma de evitar el aborto, que atribuye al-Razī, y que dice así: «*si ella se cuelga cacabre al cuello, no abortará*»<sup>79</sup>. Esta práctica debió de gozar de alguna popularidad, ya que también la recogen, sin atribución, la obra *Medicamentos para el embarazo llamado "Escudo de la Cabeza"*<sup>80</sup> y el tratado médico conocido como *Sefer ha-Nisyonot* o *Libro de las experiencias médicas*, atribuido a Abraham Ibn Ezra<sup>81</sup>.

---

<sup>74</sup> Véase CABALLERO NAVAS, Carmen: «Magia para curar...».

<sup>75</sup> Véase *supra* nota 61 y 63.

<sup>76</sup> Edición y traducción inglesa de BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, Leiden-Nueva York-Paris, Brill, 1998, pp. 192-211.

<sup>77</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 67.

<sup>78</sup> *Cfr.* Gen. 43,1.

<sup>79</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 94. El cacabre es ámbar amarillo.

<sup>80</sup> BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts...*, p. 195.

<sup>81</sup> LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanyisionot: the Book of Medical Experiences...*, p. 230.



Éste no es el único procedimiento que comparten las tres obras. Curiosamente, hay otro remedio que todas ellas recomiendan para cuidar que el embarazo llegue a término<sup>82</sup>:

*«Para que no aborte: toma cera de abeja y amásala con leche de yegua; envuélvela en piel de gacela y cíñela sobre su vientre. Ten cuidado de quitársela de encima a la hora del parto. Si quieres probarlo, átaló en el vientre de una gallina y no parirá».*

Cada uno de los tres tratados dedica un grupo de recetas a procurar el mismo fin. Sin duda, debido a que ésta era una de las preocupaciones fundamentales, junto con todos los otros aspectos que rodean la concepción y el nacimiento, de la sociedad judía en general, y de las mujeres en particular. De entre todos estos remedios, me gustaría traer aquí otro, recomendado por el *Sefer Hanisyonot*, que se basa en una creencia extendida en la Antigüedad y entre las culturas medievales de Occidente: «Dijo Dioscórides: hay en el cerebro de la serpiente algo parecido a una piedra, que si lo cuelgas sobre la mujer, no parirá»<sup>83</sup>.

Junto a métodos aparentemente sencillos, se han registrado otros que guardan gran complejidad, como el cuadro mágico que he descrito con anterioridad destinado a facilitar el parto, para los que es preciso tener algunos conocimientos de escritura, del texto bíblico, o de procedimientos cabalísticos como la guematría y/o la permutación (*temurah*) de letras:

*«Otra receta, que ha sido verificada y experimentada: escribe [desde] “dichoso el hombre” hasta “cuanto hace sale bie”<sup>84</sup>. De dónde sale Elhad<sup>85</sup>. El ’alef [sale] de ’āšērē (dichoso el hombre), el lamed de l’o ken (no así [los impíos]), el het de yas-liah (sale bien), y dalet de derek rēšā ’im te’ābed (la senda de los impíos se pierde). Sea tu voluntad, Elhad, evitar que esta mujer fulanita aborte y curarla completamente»<sup>86</sup>. (El subrayado es mío).*

Toda vez que el embarazo ha llegado a término, entonces lo primordial era facilitar el parto, evitando sufrimiento a la parturienta, acelerando el proceso, y procurando que la criatura naciera con bien. La profusión de métodos, fundamentalmente mágicos, para gestionar el parto atendiendo a estas premisas es una constante en

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 236; CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 93; y BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts...*, p. 194. La versión del *Sefer Hanisyonot* es ligeramente más breve. Esta fórmula también ha sido documentada en un fragmento de la *Genizah* del Cairo. Cfr. NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae...*, p. 229.

<sup>83</sup> LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanisyonot*, p. 236.

<sup>84</sup> Se refiere al Salmo 1, 1-6. Las palabras entrecuadradas son las primeras y las últimas de ese fragmento. Curiosamente, un tratado medieval en judeo-árabe sobre el uso mágico de los salmos recomienda un amuleto en el que se ha inscrito el Salmo 1 contra el aborto. Cfr. ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts in the Cambridge Geniza Collections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

<sup>85</sup> Posiblemente se trata de un nombre, que bien podría ser el apelativo de un ángel, o una forma de decir “Dios único”. La potencia mágica o curativa de este nombre parece residir, no obstante, en el origen de las letras que lo componen, ya que cada una de ellas pertenece a una palabra de Salmo 1: 1-6, como el propio texto explica.

<sup>86</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 94.

la historia de las mujeres, que se refleja en las tradiciones y costumbres de las que nos ha llegado noticia, y en los textos médicos, especialmente los dedicados al cuidado y la atención de la salud femenina. Al igual que he explicado con respecto a las fórmulas para preservar el feto, algunas son tan sencillas como atar al muslo de la parturienta una piel mudada de serpiente<sup>87</sup>, otras, por el contrario, necesitan una gran preparación, como los cuadros mágicos y la elaboración de ciertos talismanes con nombres mágicos y símbolos, o el recurso a ingredientes de difícil acceso:

*«Toma la misma cantidad de sulfuro de arsénico, excremento de burro y alquitrán, y sahúmala a través de un tubo. Además, si sostiene en su mano la piedra que atrae al hierro, dará a luz inmediatamente»<sup>88</sup>.*

Entre el caudal de procedimientos y fórmulas mágicas que nos han legado los textos médicos, no todos tienen como objeto la salud femenina, incluso cuando el texto esté dedicado a las dolencias de las mujeres. El cuidado de la salud general también suscitó multitud de respuestas de carácter teúrgico. Cualquier tipo de trastorno podía ser tratado con un conjuro o mediante las virtudes ocultas (*segulot*) de una sustancia o de un rito. Moshe Narboni (ca. 1300–1362) proponía en su *Orah\$ H\$ayyim* un sahumario para los apostemas duros con el vapor generado al rociar con vinagre piedra marcasita al rojo vivo<sup>89</sup>. El *Libro de amor de mujeres* recomendaba lo siguiente para el dolor de dientes: «si cuelga de su cuello raíz de hierba cola de caballo no sentirá jamás ningún dolor de dientes; ha sido verificado y experimentado»<sup>90</sup>.

El amor y la sexualidad son otros de los grandes protagonistas en los libros de medicina que recurren a la magia. Según el *Sefer Hanisyonot*: «Dijo Dioscórides: si das a beber a una mujer, sin que lo sepa, la suciedad de los pies del hombre, no amaré a otro nunca»<sup>91</sup>. Y es que las sustancias corporales son fundamentales para conseguir el amor o el deseo de la persona a quien se destina la “ligadura”<sup>92</sup>:

*«[para que un hombre conquiste a una mujer]: toma leche de una mujer y de su hija; toma harina de la parte trasera de un molino; toma un poco de todos los pelos que cubren tu cuerpo y otro poco de tus uñas de la mano y del pie, y reduce todo esto a polvo. Amasa todo junto con la leche mencionada. Dáselo a la mujer y no al hombre. Al sabio le basta con lo dicho»<sup>93</sup>.*

*«Para ligar a un hombre para que no pueda yacer con otra mujer excepto su esposa: la mujer debe tomar un poco de su semen en el momento del coito y ponerlo en una lanilla; ha de abrazar a su marido, poner la lana dentro de una gargantilla y decir así, “esta-*

---

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> BARKAI, Ron: *A History of Jewish Gynaecological Texts...*, p. 204

<sup>89</sup> Véase supra nota 48; *cf.* BOS, Gerrit: «R. Moshe Narboni, Philosopher and Physician...», p. 225.

<sup>90</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, p. 62.

<sup>91</sup> LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanysionot*, p. 254.

<sup>92</sup> La ligadura, del verbo latino *ligare*, es un procedimiento mágico que actúa por medio de nudos, cuyo propósito más extendido, al menos durante la Edad Media, es el amoroso. Son utilizadas con el fin de enamorar o ligar fuertemente una persona a otra, o impedir las relaciones sexuales de la persona ligada con cualquiera que no sea quien la «liga».

<sup>93</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 41–42.

*rá mi marido ligado". Y todo el tiempo que esté la gargantilla cerrada no podrá su marido copular con otra mujer»<sup>94</sup>.*

Como vemos, hombres y mujeres no sólo buscan amor, o provocar el deseo más ardiente en su objetivo, sino que también quieren asegurarse que la otra persona no pueda mantener relaciones sexuales con una tercera, lo que las mujeres suelen conseguir provocando impotencia en sus amados o maridos. Incluso una obra escrita por un médico erudito, como la enciclopedia médica *Sefer ha-yosher*, redactada en Provenza en las últimas décadas del siglo XIII, se hace eco de esta preocupación y recoge una fórmula que persigue el mismo fin:

*«Toma un huevo puesto ese día, y que lo pisen la mujer y el hombre con su pie derecho. Ponlo en miel y después en harina. Entonces retira la harina del huevo y dásela a beber al hombre y no podrá yacer con otra mujer»<sup>95</sup>.*

El asunto de la impotencia masculina provocada por ligadura tuvo cierta relevancia en las culturas medievales, no sólo debido a la lógica ansiedad de quienes la sufrían y la padecían, sino porque podía llegar a ser motivo de disolución de matrimonio. Esta contingencia la convirtió en motivo de interés para la medicina, que dedicó algunos esfuerzos a contrarrestar el problema, sobre todo en el marco de los tratados llamados de “andrología”. Sirva de ejemplo Arnau de Vilanova, el prestigioso médico universitario cristiano de los siglos XIII y XIV, quien en uno de sus tratados aconseja ciertos remedios terapéuticos para curar la impotencia provocada por ligadura<sup>96</sup>. La medicina judía no fue ajena a esta preocupación, a juzgar por los testimonios que encontramos de ello en algunas de sus obras: *«Para quien no puede yacer con su mujer por cualquier razón, esto ha sido probado: toma un diente de hombre muerto y que se lo cuelgue del cuello; inmediatamente hará lo que desee; o que haga sahumero con él»<sup>97</sup>.*

### 3.3. Textos mágicos

El conocimiento que hoy día tenemos sobre los libros o manuales judíos de magia, producidos tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, y que circularon entre las comunidades judías medievales, se ha incrementado notablemente gracias a los textos y fragmentos conservados en la *Genizah* del Cairo, y a los estudios que se han realizado sobre algunos de ellos en los últimos años<sup>98</sup>.

De entre estos libros, me gustaría destacar dos por su importante difusión, por lo que nos enseñan sobre el pensamiento mágico de la judería medieval, y también por

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>95</sup> Inédito. Oxford, Bodleian Library, MS Oppenheim 180 (Cat. 2134), f. 50v.

<sup>96</sup> Cfr. PANIAGUA, Juan Antonio: «Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova», *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, n° XI (1959), pp. 308-419.

<sup>97</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 45-46; y LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo: *Sefer Hanysionot*, p. 250.

<sup>98</sup> Véase *supra* nota 65.

el impacto que tuvieron en el saber y la praxis de sus contemporáneos. En estos textos se observa una corriente continua y recíproca de influencias con la sociedad que los produjo y los consumió, que queda patente tras su comparación con otras fuentes que nos traen la memoria de las creencias, los conocimientos y las prácticas que circularon en la época.

El *Sefer shimush tehilim*, o *Libro del uso [mágico] de los salmos*, fue el manual de magia más popular de la Edad Media y del Renacimiento, del que al menos circularon seis versiones distintas. El manuscrito hebreo más antiguo data del siglo XIV, aunque un estudio de Ron Barkai demuestra que la primera versión fue compuesta en torno a la segunda mitad del siglo XIII<sup>99</sup>. El texto, como su nombre declara explícitamente, recomienda el uso de salmos –de versículos bíblicos y de nombres (ocultos) de Dios– como instrumento para hacer posibles un amplio abanico de deseos. De entre todos ellos, las peticiones más frecuentes están relacionadas con la medicina y la salud. Y de ellas, aproximadamente una cuarta parte están dedicadas a los problemas sanitarios específicamente femeninos, al embarazo, al parto y a proteger a los recién nacidos<sup>100</sup>. De hecho, el *Sefer shimush tehilim* recomienda, como hacían el *Libro de amor de mujeres* y otro tratado sobre el uso de salmos en judeo-árabe, el Salmo 1 para prevenir el aborto<sup>101</sup>. Aconseja, también, escribir el Salmo 128 («*Tu esposa, como una viña fecunda...*») en un pergamino apropiado que la mujer embarazada deberá llevar siempre con ella<sup>102</sup>.

Como hemos podido observar, el recurso a citar o escribir versículos bíblicos, o nombres sagrados, es una constante en los usos mágicos judíos. Muchas de las prácticas que se basan en la potencia de la palabra y de los nombres mágicos, documentadas en todo tipo de fuentes, tienen reflejo en este manual. Es difícil establecer cuáles de ellas llegaron al *Sefer shimush tehilim* como parte de la tradición y de las costumbres, o de otros textos escritos, y cuáles pudieron tener su origen en la propia obra y comenzaron a circular a partir de ella.

Sirva como curiosidad una pequeña muestra de las funciones y facultades que el *Sefer shimush tehilim* atribuye a algunos salmos concretos: el Salmo 14, por ejemplo, es recomendado para garantizar la seguridad en el camino; el Salmo 4 salva de bandidos y bestias feroces; el Salmo 6 ayuda con los problemas familiares; el Salmo 20 facilita el parto<sup>103</sup>; el Salmo 65 calma el temporal; el Salmo 139 fomenta el amor

---

<sup>99</sup> BARKAI, Ron: «L'ús dels salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el renaixement: El llibre Shimush tehilim», *La Càbala*, Barcelona, 1989, pp. 17-57; e *IDEM*: «Con la sombra por delante: magia y ciencia», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 15-30, en pp. 23-27.

<sup>100</sup> BARKAI, Ron: «L'ús dels salms en la màgia jueva...»; *IDEM*, «Con la sombra por delante...», pp. 25-26.

<sup>101</sup> Véase *supra* nota 84. Véase también ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts...*

<sup>102</sup> ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts...*

<sup>103</sup> Otro texto medieval, el *Midrash tehilim*, afirma que los nueve versos del salmo se corresponden con los nueve meses del embarazo. *Cfr.* KLEIN, Michele: «Obstetrics in Jewish Sources», *Korot*, 13 (1998-99), pp. 171-188, en p. 184, nota 28.

entre marido y mujer; el Salmo 137 crea desavenencia entre dos que se aman; y el 140 odio entre marido y mujer. Uno de los más terribles es el Salmo 69, al que se atribuye la capacidad de matar a un cristiano enemigo<sup>104</sup>.

El *Sefer Raziel ha-malak*, o *Libro del ángel Raziel*, está formado por un conjunto de textos y fragmentos de escritos místicos, cosmológicos y mágicos<sup>105</sup>. Aunque algunos de ellos datan de épocas anteriores, la obra no se conformará como el texto conocido, que circuló ampliamente durante las edades Media y Moderna entre las comunidades judías europeas, hasta finales de la Edad Media. Más adelante, su popularidad lo hizo objeto de varias ediciones impresas a partir del siglo XVIII<sup>106</sup>. Durante el Renacimiento circulará una versión latina, *Liber Razielis*, de la que se hicieron numerosas traducciones a otras lenguas medievales europeas, incluido el hebreo (*Sefer Raziel*). Para distinguirlos, al primero se le denomina «pequeño», y al segundo «gran».

Al igual que otros manuales de este género, el *Sefer Raziel ha-malak*, que había sido supuestamente transmitido por el ángel Raziel a Adán, también recurre al uso de versículos bíblicos. Por ejemplo, en un remedio para facilitar el parto y que éste sea rápido, recomienda escribir en un pergamino de ciervo una serie de permutaciones de la palabra aramea puk, que significa «salir», y atarlo al ombligo de la mujer mientras se susurra el versículo: «Vendrán a mí todos estos servidores tuyos, e inclinándose me dirán: “Sal tú y todo el pueblo que está a tu cargo”. Después de lo cual yo partiré. Y, muy enojado salió Moisés de la casa del Faraón» (Ex. 11,8)<sup>107</sup>.

Tanto el *Sefer shimush tehilim* como el *Sefer Raziel ha-malak* gozaron de gran difusión y reconocimiento durante la Edad Media y durante varios siglos después, en los que su circulación se desplazó, sobre todo, a las comunidades judías ashkenazíes del centro y el norte de Europa<sup>108</sup>.

### 3.4. Cábala

En palabras de Gershom Scholem, «“Cábala” es el término tradicional y el que más habitualmente se emplea para las enseñanzas esotéricas del judaísmo y la mística judía»<sup>109</sup>. Desde sus comienzos, la cábala estuvo muy influenciada por el pensamiento gnóstico e incluía conceptos sobre cosmología, angelología y magia. Debido al contacto

<sup>104</sup> BARKAI, Ron: «L'ús dels salms en la màgia jueva...».

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 18-19; TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, *pássim*; véanse, sobre todo, pp. 70, 72 y 76.

<sup>106</sup> La primera edición impresa se realizó en Ámsterdam, en 1701.

<sup>107</sup> *Cfr.* KLEIN, Michael: «Obstetrics in Jewish Sources...», pp. 185 y 187.

<sup>108</sup> TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, *pássim*. Ambos manuales son citados profusamente en esta obra en relación a las actitudes e interpretaciones de rabinos e intelectuales ashkenazíes.

<sup>109</sup> SCHOLEM, Gershom: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994, p. 11 (1ª ed. Jerusalén, 1988).

con la filosofía medieval judía, la cábala se fue convirtiendo en una teología mística, lo que dio lugar a una separación de los elementos místicos y especulativos, de los elementos ocultos y mágicos. A partir de principios del siglo XIV se distingue entre «cábala especulativa» y «cábala práctica», aunque nunca estuvieron totalmente diferenciadas. Históricamente, parte del contenido de la que se llamó cábala práctica es anterior al de la especulativa y no dependiente de ésta, ya que se trata de un conglomerado de prácticas mágicas que se desarrollaron en el judaísmo desde la época talmúdica y durante la Edad Media. Mediante la cábala práctica se pretendía una manipulación del mundo físico y espiritual a través de los nombres sagrados y esotéricos de Dios y los ángeles.

Los cabalistas no desautorizaban el uso de la cábala práctica, aunque advertían –advertía el *Zohar*– de las graves consecuencias –incluso la muerte– que pudieran derivarse del uso irresponsable de conocimientos cabalísticos por parte de personas que no hubiesen alcanzado perfección y autoridad en ellos<sup>110</sup>. La abundante literatura de cábala práctica que se ha conservado –en su mayoría aún inédita–, demuestra que con frecuencia se desoían estas advertencias. En muchas antologías de amplia difusión, como los textos mágicos a los que me he referido con anterioridad, se combinaban cábala práctica y medicina<sup>111</sup>.

De hecho, el códice del que forma parte el manuscrito del *Libro de amor de mujeres*, que contiene siete obras más de diversa extensión y contenido heterogéneo relacionado, en distintas medidas, con la medicina, la farmacología, la filosofía natural y la cábala, fue titulado de forma sugerente *Sefer qabbalah ma'asit* (*Libro de cábala práctica*). Es decir, al menos la persona que copió el códice, consideró el *Libro de amor de mujeres* como un tratado de cábala práctica. Quizá porque entre sus fórmulas mágicas se encuentran referencias a *hokmah*, *da'at* y *binah* (sabiduría, conocimiento y entendimiento), tres de las diez *sefirot* o facultades que constituyen las manifestaciones y emanaciones de Dios<sup>112</sup>.

Tradicionalmente, el judaísmo ha buscado protección en el tremendo poder de los nombres (*shemot*) escritos de Dios y de los ángeles, y en otros nombres mágicos. La creencia en el poder mágico de los nombres se remonta a tiempos muy antiguos. La palabra, el nombre propio representan, a la vez y paradójicamente, el peligro y la protección. La palabra puede matar, pero también proteger. Nombrar se convierte en un acto sagrado: crea y recrea el universo<sup>113</sup>. La tradición bíblica recoge esta herencia y convierte al nombre en algo fundamental al concentrar la fuerza y energía vital de un pueblo en el nombre propio de la divinidad. La cábala parte de la idea de que toda la Biblia no es sino el relato surgido de un nombre, Yahvé, el nombre

<sup>110</sup> Cfr. COHEN, Esther: «“La interpretación crea firmamentos”. La dimensión ética de la crítica», *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos / Fundación Cultural Eduardo Cohen, 1999, pp. 18-29.

<sup>111</sup> Cfr. SCHOLEM, Gershom: *Desarrollo histórico...*, pp. 221-229.

<sup>112</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 19-20; y *IDEM*: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación...», pp. 43-44.

<sup>113</sup> Cfr. COHEN, Esther: «Narrar los nombres», *El silencio del nombre...*, pp. 39-50.



inefable de Dios. Por ello, algunos cabalistas –en un intento interminable por descifrarlo– proponen sistemas de combinación y permutación (*temurah*) de letras<sup>114</sup>.

Durante la Edad Media, el uso de nombres mágicos caracteriza a la magia judía. Gran parte de estos nombres se elaboran a partir de versículos bíblicos –mediante acrósticos, y complicadas combinaciones de letras– y del uso de la *guematria*<sup>115</sup>, aunque también se encuentran ejemplos de frases del latín o del griego transliteradas al hebreo y usadas como una serie de nombres<sup>116</sup>.

Sirva, para terminar, el siguiente ejemplo tomado del *Libro de amor de mujeres*, en el que se usan palabras indescifrables, que el autor identifica como «nombres», aunque no especifica de qué tipo de nombres se trata:

«Otra fórmula, que hizo Raquel a Jacob y está probada: toma sangre de paloma y escribe estos nombres sobre un pergamino, por el lado del pelo; bórralos en agua limpia que darás de beber a quien quieras. Estos son los nombres: “qursi pewwali yeqiani yeqrati yatino yeqlapa naka”. Hazlo en el día tercero del mes y lo conseguirás»<sup>117</sup>.

## 4. Conclusión

Desde mi punto de vista, no cabe duda de que la magia está presente en el pensamiento y en la práctica de las sociedades de la Antigüedad y de la Edad Media, y en la experiencia histórica de judías y judíos. Textos y fuentes documentales y materiales dan prueba de ello. También son testigos esas mismas fuentes de que no existen límites claros entre magia, medicina y religión. Quizá porque el empeño por clasificar, definir y separar no era el afán de las y los que tenían un deseo, y sólo querían que se cumpliera. Quizá también porque esa forma de proceder, ese impulso por poner límites precisos a lo que no siempre los tiene, no caracteriza a las visiones medievales del mundo, sino que forma parte del pensamiento moderno y contemporáneo.

El recorrido que hemos hecho también nos revela que las fórmulas, los métodos y los procedimientos teúrgicos que emplearon los judíos de la Antigüedad y la Edad Media no fueron sustancialmente distintos a los de sus contemporáneos. Como en otras esferas de la experiencia humana, podemos observar un cierto mestizaje en el saber y en la praxis mágica. Por un lado, muchos de los remedios que aparecen en textos hebreos que circularon durante la Edad Media se encuentran también en las literaturas árabe y latina. Por otro, y más significativo, el hecho de que estas fórmulas y procedimientos hayan llegado hasta nosotros mediante la plasmación escrita no significa necesariamente que no se hayan podido originar por el uso cotidiano. Es decir, aunque la transmisión textual es una ruta de intercambio de saberes, la expe-

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Véase *supra* nota 62. Véase también SCHRIRE, Theodore: *Hebrew Amulets...*, pp. 91-135; y TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, pp. 260-264.

<sup>116</sup> TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition...*, p. 102.

<sup>117</sup> CABALLERO NAVAS, Carmen: *El Libro de amor de mujeres...*, pp. 43-44.



riencia y la práctica vivas favorecen la formación de un sustrato común en éste y otros ámbitos.

Con todo, judías y judíos también mantuvieron su identidad cultural y religiosa a través de diversos recursos como el uso de la lengua hebrea en los textos escritos, el desarrollo de estrategias para dar legitimidad a la magia desde el propio judaísmo, el empleo de sustancias y elementos significativos desde el punto de vista de la tradición, las continuas referencias a la cábala práctica, y el uso de los nombres de Dios y de los ángeles, y de palabras y versículos de la Biblia.

## 5. Bibliografía

AKASOY, Anna - BURNETT, Charles y YOELI-TLALIM, Ronit (eds.): *Astro-Medicine: Astrology and Medicine, East and West*, Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008.

BAR-ILAN, Meir: «Witches in the Bible and in the Talmud», *Approaches to Ancient Judaism*, New Series, Atlanta, Scholars Press, 1993, pp. 7-32.

BAR-KAI, Ron: «Con la sombra por delante: magia y ciencia», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 15-30.

IDEM: «L'ús dels salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el renaixement: El llibre *Shimush tehil.lim*», *La Càbala*, Barcelona, 1989, pp. 17-57.

IDEM: *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, Leiden-Nueva York-Paris, Brill, 1998.

BASKIN, Judith: *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover-Londres, 2002.

BEINART, Haim: *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 4 vols., Jerusalén, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985.

BOHAK, Gideon: «Traditions of Magic in Late Antiquity». Catálogo de Exposición. <http://www.lib.umich.edu/files/exhibits/pap-/magic/def1.html>

BOHAK, Gideon: *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

BONNER, Campbell. *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1950.

BOS, Gerrit: «R. Moshe Narboni, Philosopher and Physician. A Critical Analysis of *Sefer Orah Hayyim*», *Medieval Encounters* 2/1 (1995), pp. 219-251

CABALLERO NAVAS, Carmen: «The Care of Women's Health and Beauty: An Experience Shared by Medieval Jewish and Christian Women», *Journal of Medieval History*, 34 (2008), pp. 146-163.

IDEM: «El valor del nombre. Discursos sobre el cuerpo femenino judío en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1(2008), pp. 125-134.

IDEM: «Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 149-168.

IDEM: «Magia: experiencia femenina y práctica de la relación», *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, HORAS y horas, 2000, pp. 33-54.

IDEM: *El libro de amor de mujeres. Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2003.

CABEZUDO ASTRAIN, José: «Los conversos aragoneses según los procesos de la Inquisición», *Sefarad*, 18/2 (1958), pp. 272-282.

CANTERA MONTENEGRO, Enrique: «Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval», *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.

CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1966.

CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva. Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid, CSIC, 1942.

COHEN, Esther: *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Anthropos / Fundación Cultural Eduardo Cohen, 1999.

COLET MARCÉ, Anna - RUIZ VENTURA, Jordi - SAULA BRIANSÓ, Oriol y SUBIRÀ DE GALDÀCANO, Eulàlia: «Les fosses comunes de la necrópolis medieval jueva de les Roquetes, Tàrraga», *URTX Revista Cultrual de l'Urgell*, 23 (2009), pp. 104-123.

CUFFEL, Alexandra: «From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as 'Women's Religion' in the Medieval Mediterranean», *Bulletin of SOAS*, 68/3 (2005), pp. 401-419.

DAVIDSON, Gustav: *A Dictionary of Angels, Including The Fallen Angels*, New York, the Free Press, 1967.

DOBBS-WEINSTEIN, Idit: «The Maimonidean Controversy», *History of Jewish Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997, pp. 331-349.

FISHBANE, Simcha: «“Most Women Engage in Sorcery”: An Analysis of Sorceresses in the Babylonian Talmud», *Deviancy in Early Rabbinic Literature: A Collection of Socio-Anthropological Essays*, 2007, pp. 67-84.

FRAZER, James G.: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, 12 vols., 1907-1915.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro: «El cuerpo y los astros: Arte, astrología y medicina en la Edad Media», *Studium Medievale*, 1 (2008), pp. 87-99.

GARCÍA CASAR, M. Fuencisla: «Cuando el amor recurre a la magia: amuleto hebreo en la catedral de Burgos», *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 169-178.

GASTER, Moses: *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 3 vols., Londres, Maggs Brothers, 1925-1928.

GIRÓN, Luis F: «Prácticas mágicas e interpretación de sueños en el Talmud», *Estudis Hebreus i Arameus. Homenatge al Dr. Jaime Vándor. Anuari de Filologia*, Barcelona, 2002, pp. 233-254.

GRAVES, Robert y PATAI, Raphael: *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

HANSON, Ann Ellis: «Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine», *Medicina nei Secoli*, 7/2 (1995), pp. 281-299.

HARARI, Yuval: *Madura hadashah u-meh\$qar*, Jerusalén, 1997.

ISAACS, Herschel: *Medical and Paramedical Manuscripts in the Cambridge Geniza Collections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

KARPENKO, Vladimir: «Between Magic and Science: Numerical Magic Squares», *Ambix*, 40, n° 3 (1993), pp. 121-128.

KIECKHEFER, Richard: *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica (Serie Drakontos), 1992

KLEIN, Michele: «Obstetrics in Jewish Sources», *Korot*, 13 (1998-99), pp. 171-188.

KLEIN-BRASLAVY, Sara: «The Concept of Magic in R. Solomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. Nissim Gerondi (Ran)», *Encuentros y Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, 105-128.

KRAMER, Heinrich y SPRENGER, James: *El Martillo de las brujas. Malleus maleficarum*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, Editorial Maxtor, 2004.

LEIBOWITZ, J. O. y MARCUS, Shelomo (ed. y trad.): *Sefer Hanysionot: the Book of Medical Experiences Attributed to Abraham ibn Ezra*, Jerusalén, Magnes Press, 1984.

LEITCH, Reimund: «Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in Manuscripts from the Cairo Genizah and Ashkenaz», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 213-231.

LEVENE, Dan: *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Londres, Kegan Paul, 2003.

MAIMÓNIDES: *Guía de los Perplejos (Moreh Nebukim)*, edición preparada por David GONZALO MAESO, Madrid, Editorial Nacional, 1983.

MARGALIOH, Mordecai: *Sepher Ha-Razim*, Jerusalem, Yediot Achronot, 1966.

*Memoria de Sefarad*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, SEACEX, Toledo, 2003.

MICHEL, Simone: «(Re)interpreting Magical Gems, Ancient and Modern», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 141-170.

MOLHO, Michael: *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, 1950.

MORGAN, Michael A.: *Sepher Ha-Razim: The Book of Mysteries*, Chico, CA, Scholars Press, 1983.

MURARO, Luisa: «Ir libremente entre sueño y realidad», *Acta Historica Archaeologica Mediaevalia*, 19 (1998), pp. 365-372.

NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalén-Leiden, Magnes Press y Brill, 1985.

NAVEH, Joseph y SHAKED, Shaul: *Magic Spells and Formulae*, Jerusalén, Magnes Press, 1993

NEWALL, Venecia: «The Jew as a Witch Figure», *The Witch Figure*, Londres, Routledge, 2004 (1ª ed. 1973), pp. 95-124.

PANIAGUA, Juan Antonio: «Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova», *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, nº XI (1959), pp. 308-419.

PARK, Katherine: «Medicine and Magic: The Healing Arts», *Gender and Society in Renaissance Italy*, Londres y Nueva York, Longman, 1998, pp. 129-149.

RASHKOW, Ilona: «Evil in the Hebrew Bible, Mishnah and Talmud», *Explaining Evil*, Vol. I, *Definitions and Developments*, Santa Barbara, ABC-CLIO, LLC, 2011, pp. 145-161.

REBIGER, Bill y SCHÄFER, Peter (eds.): *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse*, vol. 1: Edition, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

ROSNER, Fred: «Mandrakes and other Aphrodisiacs in the Bible and Talmud», *Korot*, 7, 11-12 (1980), pp. 277-284.

RUIZ MORELL, Olga: «Elementos singulares en Tosefta Shabbat», *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious (Qoh 10,12). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin - Nueva York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 227- 241.

SALVATIERRA OSSORIO, Aurora y RUIZ MORELL, Olga: *La mujer en el Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 2005.

SALVATIERRA OSSORIO, Aurora: «Mujeres en la Mishnah», *Reseña Bíblica*, 14 (1997), pp. 54-63.

SÁNCHEZ MOYA, Manuel y MONASTERIO ASPIRI, Jasone: «Los judaizantes turolenses del siglo XV», *Sefarad*, 32 (1972), pp. 105-140 y 307-340; *Sefarad*, 33 (1973), pp. 111-143 y 325-356.

SCHIFFMAN, L.H. y SWARTZ, Michael D.: *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, Sheffield, JSOT Press, 1992.



SCHOLEM, Gershom: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1994 (1ª ed. Jerusalén, 1988).

SCHRIRE, Theodor: *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1966.

SHAKED, Shaul: «Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes (The Poetics of Magic Texts)», *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 1-30.

SHATZMILLER, Joseph: «In Search of the 'Book of Figures': Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century», *AJS Review*, 7-8 (1982/3), pp. 383-407, en pp. 383-384.

*IDEM*: *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley-Los Ángeles- Londres, University of California Press, 1994.

STITSKIN, Leon: *Letters of Maimonides*, Nueva York, Yesiva University Press, 1977, pp. 113-129.

TRACHTENBERG, Joshua: *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004 (1ª ed. 1939).

VANDERKAM, James C.: *Enoch. A man for all Generations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995.

VELTRI, Giuseppe: «Magic and Healing», *Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 586-602.