

*Zohar. Libro del Esplendor*, sel., pról. y notas de Esther Cohen, trad. de Esther Cohen y Ana Castaño, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, 189 pp.

Tendría unos quince o dieciséis años cuando leí por primera vez el *Zohar* o *Libro del Esplendor* en una antología que de él realizara Éliphas Lévi, el famoso mago de mediados del siglo pasado. En el seminario católico donde estudió para cura, Lévi (señalado por el surrealista Breton como uno de sus precursores mágicos y oníricos) aprendió latín y también hebreo, lengua esta última que le resultaría muy útil en su ulterior carrera ocultista y que le permitiría llegar a ser el gran cabalista cristiano del siglo XIX. Entre los muchos libros que publicó —no sólo de magia sino también panfletos políticos, novelas, poemas, etc.— está esta antología que, traducida al español por la Editorial Kier de la Argentina, fue durante muchos años la versión que los gentiles lectores en castellano conocieron del *Zohar*. Este famoso tratado cabalístico fue redactado por Moisés de León a finales de la Edad Media, en los preludios de la primera ola de modernidad, la renacentista. Esto quizás explique sus afinidades más con el espíritu fluido y a ratos más caótico de los modernos, que con el élan más jerárquico y tradicional de los antiguos. Con todas las limitaciones que tal antología pueda acarrear, hay que reconocerle su carácter pionero en el ámbito hispanoamericano, ligado más a la es-

fera cultural del ocultismo que al de la literatura o la historia.

A mediados de los ochenta apareció en México una nueva y más confiable antología del *Zohar*, esta vez realizada por el erudito filólogo e historiador de la cábala Gershom Scholem, a quien Borges inmortalizara poéticamente en sus versos sobre el gólem, vasta criatura estudiada por Scholem “en un docto lugar de su volumen”. Dicha antología (publicada en inglés a principios de los años 70) fue traducida al español por Pura López Colomé y publicada por la Universidad Autónoma Metropolitana. Hay que aclarar que dada la extensión del *Zohar* de varios volúmenes, al lector interesado pero no devoto no le queda más remedio que conocer dicho libro por medio de antologías. Scholem seleccionó principalmente pasajes que arrojan luz sobre las ideas místicas y teosóficas acerca de Dios, las distintas etapas de su manifestación o *sefirot*, y sobre la idea del alma, sus componentes y su destino. La exposición de fragmentos aparece en tres secciones que siguen el orden de la *Torah* o Pentateuco: Génesis, Éxodo y, en una sola sección, Levítico, Números y Deuteronomio.

Diez años después, a mediados de los noventa, aparece esta nueva antología del *Zo-*

*har*, realizada por Esther Cohen, acompañada, sobre todo en la traducción, por Ana Castaño. Con muchos años de estudiar el universo cabalístico (como queda demostrado en su libro *La palabra inconclusa* de 1991), en esta antología Cohen espiga textos aquí y allá del dorado trigal del *Zohar* con criterio y sensibilidad literaria, atenta, sí a la transmisión de las ideas y visiones cabalísticas, pero —y éste es uno de sus aportes, su particular perspectiva como antologadora— poniendo énfasis en los aspectos relativos al lenguaje, que es justamente el elemento clave que diferencia a la cábala de otros esoterismos: su insistencia en los asuntos de la lengua, tanto la oral como la escrita, la lengua en tanto demiurgo o elemento conformador de la realidad toda, la visible y la invisible. Del silencio y de lo más recóndito surge una chispa oscurecida y de ésta una fuente de colores, de luz, hasta que se concentra en un punto del espacio que se expande sucesivamente, “sefiróticamente”, y del que los universos emergen siguiendo las letras y palabras de la *Torah*: “*Zohar* —nos dice el texto— es aquello de lo que todas las palabras fueron creadas, por el misterio de la expansión del punto de este esplendor escondido”. En efecto, las palabras fueron creadas, pero lo más importante es que son creadoras. Por ello la antologadora privilegia los temas referentes a la Creación, a su carácter estrictamente lingüístico, así como la visión de la *Torah* como mapa y escritura del mundo. Dado este vínculo entre mundo y escritura, o mejor, dado el mundo como escritura, también le interesa subrayar el papel que el hombre desempeña en tanto lector e intérprete de textos.

Tal es la importancia de la lectura e interpretación incesantes en la *Torah* y el *Zohar* que, sin ellas, el mundo volvería al caos. La *Torah* sostiene al mundo, pero no unidireccionalmente, sino por partida doble, en tanto escritura y en tanto lectura, y es aquí en donde el hombre tiene un papel corresponsable en el sostén del universo, ya que, después de todo, como afirma el propio *Libro del Esplendor*, la interpretación crea firmamentos. La lectura no es vanidad sino fundamento del ser. En un pasaje del *Zohar* leemos: “El Santo, Bendito Sea, dijo al mundo después de haberlo creado junto con el hombre: Oh mundo, mundo, tú y tus leyes pueden sostenerse solamente a través de la *Torah*. Por eso he creado al hombre para que viva en ti y pueda así estudiarla. Pero si no lo hace te regresaré al caos”. Más allá o más acá de la órbita sagrada, la lectura en el *Zohar* aparece como un acto, más que civilizado, civilizador. Podría entonces decirse que aunque en este mundo reinen el desorden y el pecado, no será destruido como antaño por algún diluvio mientras exista un hombre justo interpretando el mundo, leyéndolo.

A diferencia de Scholem, quien siguió un criterio secuencial en la presentación de sus textos, es decir, según el orden con que aparecen en el *Zohar*, Cohen ordena su antología según temas y tópicos, con el propósito de dar una visión de conjunto, a saber: “La Creación”, “La *Torah*”, un tercer apartado titulado “La palabra, la letra, el nombre, la interpretación”, “Del bien y del mal”, “Prescripciones morales”, “Las imágenes del hombre” y finalmente “El mundo natural”. Este criterio temático seguido por Cohen no deja



de tener sus riesgos, sobre todo si recordamos la advertencia de Scholem sobre el carácter interrelacionado de los pasajes, donde cada uno está encadenado al que sigue y termina en él. Quizás en una lectura minuciosa y erudita, este criterio temático afecte un poco, pues rompe la secuencia textual que en cierto tipo de estudios puede ser importante, pero en una lectura menos especializada y más humanista no creo que afecte negativamente.

Por otra parte, el propio Scholem ha insistido en su libro *Las grandes corrientes de la mística judía* en el carácter asistemático del pensamiento cabalístico en general y del *Zohar* en especial, diciendo que cuanto más genuinamente judía es una idea o doctrina, tanto más deliberadamente asistemática es (asistemática no significa descabellada, tan sólo no presentada en orden lógico). Quizás a esto se refiere Borges en su conferencia sobre la cábala que aparece en el libro *Siete noches* cuando dice, tras haber leído los dos clásicos cabalísticos, el *Séfer Yetzirah* y el *Zohar*, que “esos libros no fueron escritos para enseñar la cábala sino para insinuarla; para que un estudiante de la cábala pueda leerlos y sentirse fortalecido por ellos”. Scholem mismo aclara que ha habido intentos por expresar el pensamiento cabalístico en forma sistemática, y menciona un tratado titulado *La jerarquía divina*. Mas a continuación exclama: “¡Pero qué secos y carentes de vida son estos esqueletos desnudos del pensamiento comparados con la carne y la sangre del *Zohar*!”

Esta relativa falta de sistema en la presentación del texto curiosamente se contrapone tanto a sus ambiciones enciclopédicas como

a lo riguroso de las diversas técnicas de interpretación con que trabaja la exégesis cabalista, tales como la *guematria* o gematría, que vincula las palabras con el mismo valor numérico —acordémonos que cada letra del alfabeto hebreo tiene un valor numérico dado—; el *notaricón*, o la interpretación de las letras de una palabra como abreviación de frases, y la *temurá* o permutación de letras según ciertas reglas estrictas. Dada la heterogeneidad de los textos que componen el conjunto zohárico, creo que el criterio secuencial defendido por Scholem en su propia antología pasa a segundo término sin que por esto resulte necesariamente una mala lectura del *Zohar*. Si añadimos a esto que se trata de un libro de lectura y relectura, que siempre se puede volver a él y a sus partes en nuevos niveles de interpretación, con más razón la agrupación de textos por temas se convierte en un criterio válido de trabajo interpretativo.

Además un rasgo de este venerable libro es su incesante estímulo a la imaginación y a la fantasía, que afecta al lector más allá del conocimiento que pueda tener de los símbolos y alegorías ahí usados. Desde luego que algunos antecedentes de la cábala y del pensamiento judío en general que ubiquen y encaucen las interpretaciones del lector nunca están de más, pero también es cierto que muchas veces el texto, dado su poder metafórico, subyuga por él mismo, aunque no se sepa a ciencia cierta su trasfondo simbólico. Como ejemplo doy esta metáfora que el *Zohar* establece entre la creación y el palacio: “El palacio de la creación cuenta con cincuenta puertas; diez dan a cada uno de los

puntos cardinales, lo que da como resultado cuarenta puertas. Nueve puertas dan al cielo y hay una que no se sabe si da acceso a lo alto o a lo bajo, por eso es misteriosa". Más allá de la numerología simbólica involucrada en esta descripción, la imagen del palacio con sus cuarenta y nueve puertas unívocas y una misteriosa, despierta el asombro y la imaginación del lector y puede fácilmente remitirlo a universos literarios como el de Kafka o Borges. Con esto no quiero reducir la lectura del *Zohar* a una perspectiva estetizante o literaria del texto, pero también es cierto que dicho escrito religioso puede leerse de esta manera, tal como algunos leen la Biblia o el *Tao-Te-King*, en busca no de la enseñanza sagrada sino del deleite literario. Una manera que seguramente un cabalista ortodoxo rechazaría por profana pero que nosotros, lectores modernos y por tanto caídos de la luz de Dios a este mundo sublunar, podemos realizar sin culpa alguna aunque, ojalá, no de manera exclusiva. Si Borges leyó la metafísica como una rama de la literatura fantástica, algo parecido podría hacerse con el *Zohar* y les aseguro que hay suficiente material para tal divagación.

Pero también lo podemos leer como literatura erótica, dado el extendido simbolismo sexual que fluye a lo largo de todo el libro para describir no tanto la relación entre el hombre y Dios, sino la relación de Dios consigo mismo a lo largo del árbol "sefirotal" y que hace exclamar al autor: "Vengan y vean, pues así lo hemos aprendido: todo lo que el Santo, Bendito Sea, ha hecho tanto arriba como abajo está comprendido en el misterio de lo masculino y lo femenino". Dios se exi-

lia de sí mismo, sale del *En-Sof* o velo de existencia negativa (que no es lo mismo que no existencia), se autoproyecta en diez *sefirot*, niveles o más bien etapas a partir de *Keter* hasta *Malkut* que conforman el Árbol de la Vida, y así se sexualiza en su caída a partir de una condición andrógina, donde el aspecto masculino se conserva en las *sefirot* o estaciones superiores sobre la columna central (*Keter* o *Tiferet*) y el aspecto femenino se vincula con la *séfirá* última, *Malkut*, por medio de la idea de la *Shejinah*, la "hija" o la "amada" que aunque tiene su morada en la luz debe errar por tierras lejanas. Esta *Shejinah* o aspecto femenino de Dios debe reunirse con su contraparte masculina. En esta redención androginizante la plegaria es uno de los medios preferidos:

Feliz es aquel hombre que conduce a la *Shejinah* hacia su esposo en los reinos superiores a través de la plegaria que surge de sus labios [...]. Feliz es el hombre que no retrasa el ascenso de la consorte para llegar a su Rey; pues el hombre que es fluido en su plegaria y que no duda, lleva rápidamente a la consorte frente a su Rey.

Esta dimensión sexual de la mística cabalista no es exclusiva suya, como podemos darnos cuenta al revisar a los místicos sufíes y cristianos. Pero el énfasis es distinto, pues mientras éstos establecen la metáfora sexual entre el alma y Dios, la cábala lo hace sobre todo al interior de Dios mismo, entre sus aspectos femenino y masculino. Hay aquí una presencia mítica mayor que liga la cábala a visiones paganas y gnósticas, en las que también funciona esta dualidad sexual al in-



terior de la divinidad. El simbolismo sexual del *Zohar*, que se manifiesta también en la relación entre el hombre y la *Torah*, muestra indirectamente una actitud más positiva hacia la vida sexual, dentro de los límites dados por la ley divina, que contrasta mucho con otras formas místicas que glorifican más bien el ascetismo. En estas otras presentaciones la sexualidad se reprime tanto que termina aflorando sublimada en la relación entre el hombre y Dios. Por el contrario, para la cábala el matrimonio no es una concesión a la debilidad humana, como en San Pablo, sino la consumación de un misterio cósmico en la que la propia divinidad interviene. Pero también hay que ver que esta simpatía judía por la sexualidad humana (en la medida en que resuena o se refleja en una macrosexualidad divina) se refiere sólo a cierto tipo de sexualidad, la que está acorde con su esquema arquetípico y divino, y que corresponde a la heterosexualidad. Otras formas sexuales que se salgan de este marco son vistas con el ma-

yor de los horrores y quizás esta referencia arquetípica del sexo nos ayude a entender el rigor con que la tradición judía ha visto por ejemplo a la homosexualidad, ligada siempre a los aspectos más abominables, pues lejos de reproducir en una escala microcósmica los misterios divinos, los frustra y los contraviene, empezando por el más temprano de los principios, el "creced y multiplicaos" del Jardín del Edén.

Para finalizar, tan sólo he pretendido mencionar algunas de las posibilidades de un texto tan rico y tan sugerente como el *Zohar*. Son sólo algunas apreciaciones surgidas a lo largo de mis contactos con dicho libro y cuyo objetivo es motivarlos a ustedes a acercarse al vasto océano del *Zohar*, a nadar y a sumergirse en sus aguas y en sus letras.

JOSÉ RICARDO CHAVES  
Universidad Nacional Autónoma de México