

RONALD CAMPOS LÓPEZ

EL PENSAMIENTO CABALÍSTICO

EN *TODAS LAS PIEDRAS DEL MURO*
DE LAUREANO ALBÁN




EDITORIAL
UCR

RONALD CAMPOS LÓPEZ

EL PENSAMIENTO
CABALÍSTICO

EN *TODAS LAS PIEDRAS DEL MURO*
DE LAUREANO ALBÁN



2020

861.409.2

A326c Campos López, Ronald.

El pensamiento cabalístico en Todas las
piedras del muro de Laureano Albán / Ronald
Campos López. –1. edición– San José, Costa Rica:
Editorial UCR, 2020.

xv, 213 páginas: ilustraciones en blanco y negro

ISBN 978-9968-46-819-0

1. ALBÁN RIVAS, LAUREANO ALBERTO,
1941- . TODAS LAS PIEDRAS DEL MURO.

2. POESÍA COSTARRICENSE. 3. CÁBALA.

I. Título.

CIP/3463

CC/SIBDI.UCR

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Primera edición: 2020.

Editorial UCR es miembro del Sistema Editorial Universitario Centroamericano (SEUCA), perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Corrección filológica: *Mercedes Villalobos C.* • Revisión de pruebas: *María Villalobos Ch.*

Diseño: *Cindy Chaves U.* • Diagramación: *Daniela Hernández C.*

Ilustración de portada: Muro de los Lamentos: "Images of Jerusalem Israel taken while visiting for TBEX International Travel Bloggers Conference in March 2017, Jerusalem" por Gary Bembridge, utilizada bajo licencia CC by 2.0 / Ajuste de niveles, subexposición manual y máscara de capa sobre horizonte y cielo. "Diagram of the names of God in Oedipus Aegyptiacus" por Athanasius Kircher, imagen de dominio público.

Diseño de portada: fotomontaje realizado por *Abraham Ugarte S.* • Control de calidad: *Abraham Ugarte S.*

© Editorial de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. San José, Costa Rica.

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

Impreso bajo demanda en la Sección de Impresión del SIEDIN. Fecha de aparición: abril, 2020.

Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. San José, Costa Rica.

A María Pilar Celma y Carmen Morán,
maestras que me condujeron por estas
y tantas otras sendas a través de la poesía.

CONTENIDO

Preliminar	xi
HACIA LA HERENCIA CABALÍSTICA HISPANO-JUDÍA.....	1
Un recorrido histórico necesario	1
La cábala zohárica: pensamiento místico y esotérico hispano-judío.....	11
El vínculo entre <i>Todas las piedras del muro</i> , la Tanaj y la cábala.....	14
<i>Todas las piedras del muro</i> a la luz de las <i>sefirot</i>	16
<i>MALJUT</i> O ‘REINADO’	23
<i>IESOD</i> O ‘FUNDAMENTO’.....	45
<i>HOD</i> O ‘ESPLENDOR, RECONOCIMIENTO’.....	61
<i>NETZAJ</i> O ‘VICTORIA’	73
<i>TIFERET</i> O ‘BELLEZA’	93
<i>GUEVURÁ</i> O ‘PODER’.....	105
<i>JESED</i> O ‘BONDAD, CARIÑO’	117
<i>BINÁ</i> O ‘ENTENDIMIENTO’.....	125
<i>JOJMÁ</i> O ‘SABIDURÍA’.....	139

<i>KETER Y DAAT</i>	161
<i>Daat</i> o ‘conocimiento’	161
<i>Keter</i> o ‘corona’	171
LA CÁBALA RESUENA A TRAVÉS DE <i>TODAS LAS PIEDRAS DEL MURO</i>	185
Glosario de voces hebreas y términos del pensamiento cabalístico judío.	191
Anexos.	197
Referencias bibliográficas.	201
Acerca del autor	213

HACIA LA HERENCIA CABALÍSTICA HISPANO-JUDÍA

Un recorrido histórico necesario

La ocupación judía en diversas zonas europeas data de la época romana (Díaz-Mas y Puente, 2007); y en España, posiblemente de la fenicia (Bossong, 2010). En el siglo IV, la presencia de judíos en Hispania fue próspera, como lo demuestran los intentos de frenar el judaísmo y su expansión contenidos en los cánones del Concilio de Elvira entre los años 300 y 324 (Schaff, 2006).

Los hispano-judíos vivieron durante los siglos VII y VIII bajo la política restrictiva de los reyes visigodos. Padecieron tratos severos debido a 1) la minusvaloración de su papel como comerciantes; 2) las jerarquías de la Iglesia que, influidas por consideraciones teológicas, los veían como enemigos; 3) los decretos rigurosos del Concilio de 693, los cuales impidieron prácticamente que los hispano-judíos prosiguieran su actividad comercial; 4) un nuevo decreto de 694, el cual condenaba a la esclavitud a aquellos que no aceptaran el bautismo (Montgomery Watt, 1974). Aun así, los hispano-judíos conformaron una nación, gracias a la autonomía política, religiosa, administrativa, lingüística, literaria, económica y jurídica de las juderías (Faur, 2001). Sefarad fue su España natal. A pesar de que alude bíblicamente a la antigua Sardis, ciudad de

Asia Menor, el nombre Sefarad comenzó a emplearse a partir del siglo VIII para denominar a España (Díaz-Mas, 1986).

La situación de los hispano-judíos en la península ibérica mejoró posterior al Encuentro de 711.¹ El descontento de los hispano-judíos con los visigodos los llevó a contribuir con los proyectos musulmanes de invasión. Después de la conquista, no mostraron tendencias a la rebelión. Tanto los hispano-judíos como los hispanos-cristianos, en cuanto gentes del libro (creyentes en las religiones abrahámicas monoteístas), fueron considerados *dimmies*: grupos protegidos que pagaban un impuesto o tributo a los musulmanes para poder gozar de autonomía interna (Montgomery Watt, 1974).

Pese al pogromo de 1066, desde el siglo IX en al-Ándalus –y a partir del XIII en la Escuela de Traductores de Toledo–, los hispano-judíos, en contacto con la lengua árabe, accedieron a un universo cultural y alcanzaron el desarrollo de nuevos conocimientos y disciplinas (gramática, filosofía, ciencia, astronomía, matemática, medicina) que los árabes lograron construir con base en el sustrato cultural helénico y oriental (sirio, persa, hindú, entre otros) que había quedado bajo dominio islámico (Cruz Hernández, 1957a; Castro, 1966; Montgomery Watt, 1974; Díaz-Mas y Puente, 2007; Moral, 2013). Adquirieron, asimismo, notables cotas de poder político como hombres de confianza de monarcas musulmanes e hispano-cristianos. Si los hispano-judíos se sintieron disminuidos en

1 Desde los noventa del siglo XX, se habla del Encuentro de Dos Mundos o Encuentro de Culturas para referirse a la celebración del 12 de Octubre (Lago, 1997). Sin embargo, el término “encuentro” ha sido polemizado desde el discurso poscolonial, pues no parece pertinente, “sobre todo si la que encuentra es Europa. La cosificación del hombre no cambia mucho. Y sería forzar el idioma utilizar la expresión en el sentido de coincidir. Lo más honesto sería entender este vocablo polisémico en su acepción militar; al decir de algunos críticos del Quinto Centenario: en el encontronazo” (Rojas Mix, 1997, p. 391). Para evitar, pues, ambigüedades en el término, se aclara que en este estudio se emplea “encuentro” para referirse a aquellos procesos históricos objetivos, en que coinciden los tiempos y circunstancias de dos o más grupos culturales. De ahí que se hable del Encuentro de 711, o el de 1492 u otros en general. El uso de la mayúscula en este caso enfatiza la visión que busca darse.

relación con los andalusíes entre los siglos X y XII, se consideraron culturalmente superiores a los castellanos, leoneses y aragoneses en los reinos cristianos (Castro, 1966). Esto los llevó, sin duda, a incorporarse a diversas actividades.²

En el ámbito literario, las letras hebreas renacieron en la península ibérica como consecuencia de la hegemonía musulmana (Cabo Aseguinolaza, 2012). Se desarrolló una poesía hispano-judía revitalizada, gracias a la labor de Dunash ben Labrat, quien imitó y adaptó la métrica y temáticas de la poesía árabe (Vernet, 1999; Bossong, 2010). De esta forma, la poesía hispano-judía llegó a versar sobre el amor, el vino, la amistad, la naturaleza, la belleza humana, entre otros; y la música litúrgica sinagoga adoptó los modos poético-musicales del *makam* turco. Una parte de los cantos todavía hoy entonados en sinagogas es herencia de la poesía árabe medieval (Díaz-Mas, 1986; Díaz-Mas y Puente, 2007).

El diálogo cultural entre hispano-judíos, hispano-musulmanes e hispano-cristianos en la *morada vital* de al-Ándalus se vio afectado por la llegada de los almorávides y almohades en los siglos XI y XII, respectivamente; en consecuencia, se produjeron éxodos masivos

2 Díaz-Mas y Puente pormenorizan tales actividades: “El comercio, las artesanías relacionadas con la construcción de edificios o con la fabricación de objetos lujosos o suntuarios (orfebrería, textil, bordados, copia e iluminación de libros manuscritos), o los servicios derivados de la vida comercial y administrativa (amanuenses, cambistas, contables o prestamistas) o de las necesidades de la población concentrada en el escaso espacio de las ciudades (ejercicio de la medicina práctica, farmacopea). En algunas de estas profesiones (comerciantes, orfebres, sastres, ilustradores de manuscritos, médicos, etc.) destacaron los judíos; por otra parte, la interdicción religiosa de ejercer el préstamo a interés que pesaba sobre musulmanes y (al menos hasta el siglo XII) cristianos, propició que el oficio de prestamista fuera ejercido por judíos; a partir de esa especialización, algunos monarcas y grandes señores musulmanes y cristianos encomendaron a judíos también la recaudación de impuestos. Aunque toda la Edad Media siguió habiendo judíos agricultores, una buena parte de los judíos del mundo islámico se dedicaban a este tipo de profesiones urbanas; las migraciones de judíos a los reinos cristianos contribuyeron después al desarrollo de estas mismas actividades en las ciudades cristianas” (2007, p. 39).

de hispano-judíos hacia los reinos cristianos del norte³ (Castro, 1966; Díaz-Mas, 1986). A mediados del siglo XII, los que aún permanecían en el país se debieron convertir si querían seguir viviendo ahí. Esto terminó de propiciar el exilio de más miembros de esta minoría y, por consiguiente, ocasionó que las mayores comunidades hispano-judías habitaran en los reinos cristianos del norte.

Desde tiempos de Carlomagno (siglo VIII) hasta el final de la Edad Media, los judíos fueron considerados propiedad real. Un ejemplo fue el caso de las coronas de Castilla y Aragón, donde los hispano-judíos no fueron totalmente libres, pero tampoco siervos. Pagaban impuestos y contaban con protección. Continuaron viviendo en calles y barrios urbanos dentro de las murallas, y con autonomía para la gestión de asuntos internos, culto, servicios comunitarios y economía. Sin embargo, su defensa y privilegios provocaron ataques de los nobles, el pueblo antijudío y la Iglesia católica (Díaz-Mas, 1986; Díaz-Mas y Puente, 2007).

Con el advenimiento de los Reyes Católicos y sus decretos sobre lo castizo y la persecución judía –pensamiento proveniente más de los estratos sociales bajos que de los monarcas– en 1492 se rompió finalmente la interdependencia de aquellas castas medievales y la dominación musulmana. En ese momento, la conciencia del pasado dejó de actuar como ternaria y se volvió unitaria y monolítica, dirigida por la suprema identidad terreno-espiritual y lingüística de Castilla, la cual se venía moldeando como núcleo de España desde el siglo X (Castro, 1966).

En marzo de 1492, los Reyes Católicos promulgaron en la Alhambra el edicto que ordenó la expulsión de los hispano-judíos de las coronas de Castilla y Aragón. Algunos decidieron quedarse, pero con el acatamiento de una conversión forzada por coacciones

3 Castro (1966) empleó el término “morada vital” para referirse a las posibilidades, hábitos, dimensión axiológica y obstáculos íntimos exteriores y objetivos que permiten la realidad dinámica y concreta de un grupo humano al ocupar un espacio y su conciencia de existir.

físicas o morales, la sensación de inseguridad y la marginación social, inclusive por medidas legislativas (Castro, 1966; Díaz-Mas y Puente, 2007). Los estatutos de limpieza de sangre comenzaron a aplicarse sobre quienes tenían un antepasado converso y deseaban acceder a un cargo público, emigrar a América o ingresar en universidades u órdenes religiosas y militares. Así pues, los hispano-cristianos emplearon un criterio no religioso –sino genealógico o de sangre– para determinar quién era judío y cuál su rol social (Castro, 1966; Díaz-Mas y Puente, 2007). En 1497, el rey Manuel de Portugal ordenó bautizar a todos los judíos, quienes no tuvieron oportunidad alguna, como sus parientes en España (Díaz, 2001). En este último país continuaban las expulsiones y en 1498 se desterró a los hispano-judíos del reino de Navarra.

Durante los siglos XV y XVI, los judíos castizos o cristianos nuevos potenciaron las actividades científicas, técnicas, filosóficas y literarias; sin embargo, para no ser tildados de judíos, desde el siglo XVI los españoles cristianos rechazaron cualquier actividad mental o práctica que pareciera propia de aquellos. Los límites respecto de su modo de vida fueron tensos para varias poblaciones hispano-cristianas, ya que calcaron de los hispano-judíos, verbigracia, las designaciones nobiliarias y el sistema semítico de la pureza del linaje, aunque experimentaron desdén por las actividades comerciales y el conocimiento, ya que los vincularon siempre a esta otra casta, aun durante el período de expansión del Imperio. El fundamento de los estatutos de limpieza de sangre terminó por llevar a los hispano-cristianos a un nivel de improductividad e ignorancia que generó crisis de identidad y desarrollo socioeconómico en la época imperial (Castro, 1966).

Los judíos expulsos de la península ibérica y sus descendientes pasaron a llamarse sefardíes o sefarditas. En el siglo XVI, se refugiaron en el Norte de África, Egipto, Palestina, Turquía, Italia y Ámsterdam. Conservaron aún su tradición religiosa y cultural hispano-judía (Díaz, 2001). Después del descubrimiento de América, abierta o clandestinamente, también se instalaron en aquel

continente en colonias portuguesas, holandesas, españolas e inglesas (Díaz-Mas, 1986; Díaz-Mas y Puente, 2007).

En el siglo XVII, en Ámsterdam se vivió el resurgimiento de comunidades sefardíes con elementos claramente peninsulares: la herencia literaria, el orgullo del linaje, la lengua castellana, la educación de universidades españolas y portuguesas y el humanismo ibérico (Fernández, 2001; Cabo Aseguinolaza, 2012). Esta ciudad se estabilizó, así pues, como un refugio, un centro cultural y una capital del mundo sefardí. Acorde con este hecho, en 1654 se construyó el primer asentamiento judío en América del Norte: Nueva Ámsterdam, hoy Nueva York (Díaz-Mas y Puente, 2007).

A pesar de la convivencia de los hispano-judíos, hispano-musulmanes e hispano-cristianos desde el siglo VIII hasta el XV (Castro, 1966), el contexto general europeo de la Edad Media al siglo XVIII estuvo marcado por el ambiente cristiano, el progresivo antijudaísmo y las tensiones políticas, económicas y sociales, lo que generó calumnias (se acusaba a los judíos de envenenar pozos y fuentes o practicar sacrificios rituales basados en asesinar cristianos), ataques físicos (asaltos a juderías o pogromos), conversiones y expulsiones. El esplendor de lo judío en el ámbito intelectual, científico, social y espiritual convivió con su propia degradación. Empero, con las ideas humanistas ilustradas y la Revolución francesa se dio la emancipación y los judíos europeos comenzaron a adquirir derechos; inclusive se integraron a la cultura europea a través de la *Haskalá* o Ilustración judía (Díaz-Mas, 1986; Díaz-Mas y Puente, 2007).

Desde el siglo XVII hasta el XIX, las migraciones trasatlánticas provocaron que hoy sea América el continente con mayor población judía. Numerosas familias askenazíes migraron a América del Norte. Asentamientos sefardíes norteafricanos se establecieron en Guayana, Brasil y las Antillas. A mediados del siglo XIX, debido a la guerra hispano-marroquí, grupos sefarditas viajaron a Venezuela, Perú, Chile, Argentina y Uruguay. Sus migraciones

posteriores fueron a México, Cuba, República Dominicana, Costa Rica y Panamá (Díaz-Mas, 1986; Díaz-Mas y Puente, 2007).

Hasta finales del siglo XIX, estas poblaciones mantuvieron sus prácticas sinagogaes, personales y domésticas. Poco a poco, crearon comunidades locales autogestoras. Cobraron relevancia la conservación y la transmisión del judaísmo a través de la familia, por medio de la enseñanza, la observancia de los prescriptores y la práctica de los ritos y ceremonias domésticas. En consecuencia, se fomentaron la alfabetización, el estudio y la formación superior principalmente de los varones en las *yeshivot* o escuelas rabínicas (Díaz-Mas, 1986; Díaz-Mas y Puente, 2007).

A comienzos del siglo XX, los procesos de secularización de los sectores judíos europeos y americanos permitieron su adhesión a ideologías liberales y progresistas. Con este proceso de asimilación, su forma de vida tradicional cambió y se integró a la moderna. El antijudaísmo y el antisemitismo propiciaron el nacimiento del sionismo: movimiento nacionalista que desde finales del siglo XIX propuso la creación del Estado judío y un programa de colonización en Palestina (Díaz-Mas, 1986; Díaz-Mas y Puente, 2007).

El reconocimiento sobre el retroceso del Imperio por causa del rechazo y expulsión de los hispano-judíos en los siglos XVI y XVII motivó la protección ofrecida por Alfonso XIII a los sefardíes de Palestina. Esto condujo a que los historiadores españoles de principios del siglo XX consideraran un error la expulsión de 1492 y, por consiguiente, proclamaran que los sefardíes debían seguir siendo considerados españoles. De ahí que les extendieran salvoconductos y pasaportes, según el decreto redactado por Primo de Rivera, y más tarde por Franco, quien recibió a los judíos de Salónica, confinados a campos de concentración de Bergen-Belsen, y a los sefardíes de Rumanía, y los ayudó a desplazarse desde España hacia otros destinos (Choza y Ponce-Ortiz, 2010).

La continuación de ideologías antisemitas europeas produjo desde 1939 las emigraciones legales e ilegales de judíos hacia Palestina. Sin embargo, el movimiento nazi y otros regímenes totalitarios paralelos llevaron a cabo el sistemático exterminio judío de la *Shoá* u Holocausto. El drama humanitario suscitado a finales de la Segunda Guerra Mundial provocó que en 1948 las Naciones Unidas aprobaran la creación del Estado de Israel (Díaz-Mas y Puente, 2007).

Costa Rica, por su parte, desde 1925 comenzó a recibir inmigración judía procedente principalmente de Polonia, Rumanía, Rusia, Austria, Ucrania y Hungría, ya que en 1924 Estados Unidos había cerrado sus puertas a esta población. Las leyes de migración favorables, las oportunidades de mejora económica y la actitud humanista del gobierno de Ricardo Jiménez Oreamuno permitieron el ingreso de familias enteras. El cierre migratorio de Argentina en 1930 orientó la migración hacia Colombia y países centroamericanos. De ahí que los flujos a Costa Rica fueran regulares entre 1929 y 1939 (Schifter, Gudmundson y Solera, 1979).

En este período, se creó en 1932 el Centro Israelita Sionista de Costa Rica, institución comunitaria encargada de mantener y fomentar la actividad religiosa, la ayuda mutua, la beneficencia, la educación judía formal e informal y la atención de la tercera edad. Asimismo, era el responsable de administrar la sinagoga y el cementerio ortodoxos, las instalaciones sociales y educativas, y satisfacer las necesidades religiosas de la comunidad judía, como la supervisión de los productos utilizados y consumibles según las reglas *kasher* o dietéticas judías (CISDCR, 2015).

Una segunda oleada, refugiados de guerra propiamente, arribó a Costa Rica entre 1945 y 1948. Desde 1954 comenzaron a establecerse relaciones entre Israel y Costa Rica. En 1962, se creó un convenio para facilitar y promocionar la cultura entre los dos países. En 1966, se abrió la primera embajada israelí en Costa Rica. Para 1978, la comunidad judía en Costa Rica contaba con 1586 miembros. Como resultado de este diálogo intercultural, en 1982

se decidió trasladar la embajada costarricense a Tel Aviv (Schifter, Gudmundson y Solera, 1979; Sáenz Carbonell, 2013; Embajada de Israel en Costa Rica, 2014).

Por otra parte, en España, en 1966, se promulgó la ley de libertad religiosa, la cual permitió que en 1968 se inaugurara en Madrid la primera sinagoga desde la expulsión en el siglo XV (Díaz-Mas y Puente, 2007). Antonio María de Oriol, ministro español de Justicia desde 1965 hasta 1973, entregó a Samuel Toledano, presidente de la comunidad judía de España, el documento que declaraba nulo el decreto de expulsión de los judíos de 1492 (Choza y Ponce-Ortiz, 2010). En 1978, se aprobaron los artículos 14 y 16 de la Constitución española, los cuales establecen la igualdad entre españoles sin discriminación de raza ni religión. Esto implicó que, primero, en 1986 se estrecharan relaciones diplomáticas con Israel (Díaz-Mas y Puente, 2007); segundo, que en 1987 Toledo fuera proclamada como Sefarad 92 y se investigara sobre los aportes hispano-judíos a la empresa colombina e hispanidad (Fernández, 1988); y, tercero, que se evocara en 1992 el V Centenario de la expulsión de los judíos, con una serie de actos culturales e institucionales y amplia cobertura informativa (Díaz-Mas y Puente, 2007).

A comienzos del siglo XXI, los temores de deportaciones o persecuciones, las diferentes formas de vivir el judaísmo y la consideración de no llamarse a sí mismos judíos, pese a su ascendencia, llevaron a la indisposición de la comunidad a participar en estadísticas para conocer el número aproximado de su población. A pesar de que para 2002 había 5 000 000 de judíos en Israel, América presentaba los índices más altos: 6 000 000 en Estados Unidos, 350 000 en Canadá y 250 000 en Argentina. Entre los más bajos, se encontraban Costa Rica con 2400 judíos, y Honduras y Nicaragua con comunidades de apenas 100 miembros (Díaz-Mas y Puente, 2007).

Finalmente, el 11 de junio de 2015, el Congreso de Diputados de España aprobó la Ley de Concesión de Nacionalidad Española a Sefardíes. Su ratificación vino acompañada de actividades

diplomáticas por parte del Gobierno para explicar el objetivo y el alcance de la norma, en especial a las instituciones judías y sefardíes. Esta ley permite conceder la nacionalidad española, por carta de naturaleza o residencia, a ciudadanos sefardíes que acrediten ser descendientes de los judíos expulsos en 1492. Los solicitantes obtendrían la nueva nacionalidad sin renunciar a la suya. La ley entró en vigor el 1.º de octubre de 2015. Con ella, se pretende establecer el vínculo de esta comunidad con España, una rehabilitación histórica y una restitución de los derechos de los sefardíes (20 Minutos, 2015; BOE, 2015; El Mundo, 2015; El País, 2015). Isaac Querub, presidente de la Federación de Comunidades Judías de España, calificó el 1.º de octubre como un día “histórico”, pues abrió “una nueva era en la relación de las comunidades judías con la hispanidad” (20 Minutos, 2015, §3).

Este sucinto recorrido histórico acerca de los judíos permite ubicar y comprender no solo la conformación de la herencia hispano-judía de la que *Todas las piedras del muro* se nutre, sino también la coyuntura de producción de este poemario. Hay que aclarar que, a pesar de que Albán no tiene ascendencia judía, ha vivido histórica, cultural y religiosamente lo judío e hispano-judío en Costa Rica, España e Israel. En su país, mantuvo contactos con la comunidad judía. Albán residió en España desde septiembre de 1978 hasta julio de 1983; allí comenzó a interesarse por las herencias hispánicas, entre ellas la hispano-judía y la hispano-musulmana. Gracias a las relaciones consulares entre Costa Rica e Israel, fue enviado como embajador a Tel Aviv entre 1987 y 1990. Durante ese período, experimentó más significativamente la historia, cultura, tradiciones, mística y filosofía judías; de ahí que se motivara a componer y publicar *Todas las piedras del muro*. En fin, estas vivencias condujeron a que el sujeto lírico de su texto pronuncie, de una forma particular dentro de la poesía albaniana y costarricense, las voces místicas, esotéricas y filosóficas judías e hispano-judías en medio del diálogo cultural de la hispanidad y la conmemoración del V Centenario. Por eso resulta preciso, a continuación, ahondar en los fundamentos de esas voces.

La cábala zohárica: pensamiento místico y esotérico hispano-judío

Literalmente, la palabra “cábala” significa ‘tradición’, es decir, la tradición mística judía (Scholem, 1985). En sí, la cábala constituye una doctrina esotérica, mística y filosófica, cuyo objetivo es conducir hacia la revelación de los secretos escondidos en las sagradas Escrituras judías y, por consiguiente, ahondar en la comunicación entre el ser humano y la Divinidad (Martín Ortega, 2013). Esta tradición ha influido significativamente, desde la Edad Media hasta la actualidad, en los círculos y personas que han aspirado a un conocimiento más profundo de las formas y supuestos tradicionales del judaísmo (Scholem, 1985).

Los movimientos místicos y los conocimientos esotéricos judíos –destinados solo a círculos de iniciados– se originaron en el siglo I a. C. (Díaz-Mas y Puente, 2007). Los estudios filosóficos y científicos judíos medievales comenzaron hacia finales del siglo IX con Saadia Gaon en Bagdad e Isaac Israeli en El Cairo y Qairwan (Harvey, 2001). Así, judíos y musulmanes empezaron a relacionarse y traducir al árabe legados helénicos en los cuales vieron fuentes para la confirmación e interpretación de las verdades de sus propias religiones (Cruz Hernández, 1957a; Fernández, 2001; Lomba, 2001; Harvey, 2001). Con base en lo anterior, la filosofía judía se divide en dos períodos: 1) desde Saadia hasta el cordobés Moshé ben Maimón (1135-1204), marcada por la influencia de Averroes, el neopitagorismo, el neoplatonismo y el aristotelismo; 2) desde Maimón hasta el holandés Baruch Spinoza.

La mística hispano-judía gozó de popularidad en el siglo XI en la península ibérica (Martín Ortega, 2013). Desde finales del siglo XII, en una época cuando se habían difundido los escritos racionalistas de Maimón, se gestó el desarrollo del pensamiento místico, cabalístico, esotérico y moral hispano-judío en Provenza, Barcelona, Gerona, Aragón, Pamplona, Zaragoza, Castilla, Burgos, Guadalajara, Toledo, Córdoba y Granada. Luego de la expulsión

de los sefardíes, este proceso continuó en Marruecos, Italia, Salónica, Constantinopla y Palestina (Cruz Hernández, 1957b; Idel, 1988; Fernández, 2001; Lomba, 2001; Harvey, 2001; Guerrero, 2001; Wolfson, 2001; Alba, 2001; Garzón, 2001; Díaz-Mas y Puente, 2007; Martín Ortega, 2013).

En el siglo XIII, el leonés Moisés ben Sem Tob (1250-1305) compuso el texto central de la doctrina cabalística: el *Zohar* o *Libro del Esplendor* (Scholem, 1985). A partir de este, la cábala zohárica o teosófica intenta indagar en los universos de Dios y el ser humano y acercarlos a través de la paradoja de las formas de comunicación entre una trascendencia eterna, escondida e incognoscible, y su inmanencia en el mundo sensible (Martín Ortega, 2013). Se parte de que Dios y su Nombre se encarnan en el cuerpo literal de la Torá (sus letras, papel, líneas y blancos). Dios y la Ley preexistieron simultáneamente a la creación del mundo. La divinidad leyó sus Escrituras, el paradigma de la creación, y acto seguido se creó el universo, tal y como se afirma en Génesis 1,1: “Dios miró en la Torá y creó el mundo”. Por eso, para los zoháricos, Dios, el Tetragrámaton (יהוה), la Torá y el cosmos son ontológica y teosóficamente equivalentes (Scholem, 1985; Wolfson, 2001). De ahí que la Ley sea la plenitud del universo, no metáfora ni apariencia del mundo; en su lenguaje se encuentran los misterios cósmicos (Martín Ortega, 2013).

Partiendo de estos principios, los primeros cabalistas hispanojudíos estudiaron la Torá y persiguieron representar y (de)construir el reflejo de Dios tanto en el mundo como en el microcosmos; es decir, considerando que cada ser o elemento, al participar en algún grado del Nombre, es una palabra existente en la Escritura, en Dios y, por ende, acata la voluntad divina y su determinismo sagrado (Scholem, 1985, 1999).

Pero ¿cómo se refleja o es Dios en el cosmos? De acuerdo con Scholem (1985) y Wolfson (2001), las *sefirot* son las diez esferas luminosas, las emanaciones esenciales o entidades espirituales que conforman el pléroma y el aspecto revelado de lo infinito

e inconcebible de Dios (*En-sof*). Para el cordobés Moisés Cordovero (1522-1570) y otros cabalistas zoháricos, cada *sefirá* es, al mismo tiempo, sustancia e instrumento o recipiente de lo divino (Scholem, 1993); un canal de energía divina o fuerza de vida (Ginsburgh, 2012a). De ahí que Díaz advierta:

La mística judía medieval recoge un fondo de la antigua gnosis, del pitagorismo y de la doctrina neoplatónica de las emanaciones, según la cual Dios no creó directamente el mundo sublunar o material, sino que lo hizo por el intermedio de un proceso de emanaciones sucesivas. (2001, p. 272)

En este sentido, las *sefirot* son los instrumentos mediante los cuales la divinidad expresa su potencia creadora y, en consecuencia, una estructura metafísica e interactiva única, cuya expresión puede ser reconocida en todos los niveles de la creación y dentro de todos sus aspectos (Ginsburgh, 2012a).

El numen, pues, se manifiesta y se convierte progresivamente, dentro de un sistema jerárquico y dinámico, en el Dios de la creación (Scholem, 1985; Ginsburgh, 2012a). Por eso, las *sefirot* se describen gráficamente en un esquema de tres ejes verticales y paralelos (*kavim*): el árbol de la vida o sefirótico (Figura 1). En este, cada eje representa un modo de influencia divina dentro de la creación. Dado que esta configuración es el *tzelem Elokim* o la suprema imagen de Dios, también puede verse sugerida en el cuerpo humano, ya que, como se manifiesta en la Torá, el ser fue hecho a imagen y semejanza de Dios. De esta manera, cada *sefirá* se encuentra asociada con un miembro u órgano específico, según la coincidencia del cuerpo con la estructura anatómica de las *sefirot*. La figura mítica que mejor revela esta relación es la de *Adam Cadmón*, el hombre prototípico (Scholem, 1985, 1993).

Las *sefirot* se encuentran articuladas tanto dentro de la creación como de la Torá; por eso, se le revelan u ocultan al *maskil* o místico iluminado, gracias a su facultad imaginativa, a medida que se interna en el cuerpo de la Ley. De este modo, Scholem señala que se tiene:

En el corazón de la cábala un mito de la unidad divina como medio de contacto de las potencias primitivas de toda existencia, y un mito de la Torá en tanto símbolo infinito en el que todas las imágenes y nombres aluden al proceso en el que Dios mismo se comunica. (1985, p. 105)

Por lo anterior, la lectura, indagación, interpretación y actualización cabalística de la palabra de Dios permiten tanto la exploración y vivencia de los secretos de la divinidad y el misterio tremendo y fascinante de lo sagrado (Eliade, 1981), así como el autoconocimiento. En palabras de Scholem, la cábala:

Es el descender a las profundidades de su propio ser como el hombre recorre todas las dimensiones del mundo; en su propio ser levanta las barreras que separan una esfera de otra; en su propio ser, por último, trasciende los límites de la existencia natural y, al final de su camino, como si no hubiera un solo paso por dar más allá de sí mismo, descubre que Dios es “todo en todo” y que no hay “nada más que Él”. (1993, p. 276)

El vínculo entre *Todas las piedras del muro*, la Tanaj y la cábala

Sin duda, ecos de la compleja herencia cabalística hispano-judía resuenan en *Todas las piedras del muro*. El sujeto lírico acude a la Tanaj o Biblia judía. Lee textos de sus tres partes:

1. La Torá o Pentateuco, la llamada Ley (Berešit o Génesis, Šemot o Éxodo, Vayicrá o Levítico, Bamidbar o Números, Debarim o Deuteronomio).
2. Los Nebiim (libros proféticos), específicamente su segunda parte, los Aharonim (“últimos profetas”): Yeshaiá (Isaías), Miká (Miqueas), Jabacuc, Haggay (Hageo), Zejariá (Zacarías) y Mal’acay (Malaquías).
3. Los Ketubim, el marbete con el resto de los libros bíblicos, de los cuales consulta:

- a. Los meguilót (rollos): Shir hashirim (Cantar de los Cantares) y Cohélet (Eclesiastés).
- b. Los libros poético-sapienciales: Tehilim (Salmos) y Mishlé (Proverbios).
- c. Los libros históricos: Daniel.

A través de la Escritura, lo trascendente se le devela y oculta simultáneamente. El sujeto lírico intuye en el lenguaje de la Tanaj, así como en la realidad fenomenológica, el misterio inexpressable de lo sagrado. Interpreta los textos y, a la manera de los cabalistas, imita –como dijera Wolfson (2001)– la paradójica naturaleza del secreto al escribir de una manera simbólica, la cual reproduce la duplicidad del secreto. Esto es: toma fragmentos de la Tanaj, los mantiene a modo de epígrafes y, estimulado por ellos, transcribe poéticamente sus vivencias de lo tremendo y fascinante de lo sagrado. Por consiguiente, se podría decir que en los poemas de *Todas las piedras del muro* se presenta cierto índice sefirótico de lo divino y su lenguaje. A través del sujeto lírico y sus “cantos” irrumpiría, como afirmara Scholem (1985), lo trascendente en lo “creatural”.

Partiendo de lo anterior, se puede aseverar, entonces, que en *Todas las piedras del muro* el pensamiento de la cábala zohárica hispano-judía aparece como base para la presentación de las experiencias místicas y filosóficas del sujeto lírico. Los análisis presentados desde el capítulo II hasta el XI intentan demostrarlo, pero, antes, aclárense algunos puntos clave.

Como se ha dicho, el sujeto lírico de *Todas las piedras del muro* parece intuir la estructura espiritual de las *sefirot* tanto en la Torá, la fenomenología del mundo y sí mismo, así como en sus poemas. ¿Por qué en estos últimos? Al ser el epígrafe de cada texto una parte de las Escrituras, en él se leería –se manifestaría– parte del pléroma revelado-oculto de la Tanaj y, por consiguiente, se reflejarían haces de varias *sefirot* o de una *sefirá* específica. Esta porción de la Escritura, entonces, mantendría unidos los textos del poemario

y de la Ley, el cuerpo del sujeto lírico y el cuerpo de Dios en un espacio poético-metafísico de fe y misterio del lenguaje, de manera que se cumpliría la imagen cósmica cabalística de “lo que está abajo está arriba, y lo que está dentro está fuera”, ya que en el lenguaje del ser humano se refleja un esplendor (el de las *sefirot*) y el lenguaje divino; de este modo, coincidirían el uno con el otro en la revelación (Scholem, 1999).

Así, cada poema sería una lectura, una interpretación, una actualización revelativa de las *sefirot* —el misterio tremendo y fascinante de lo sagrado— según la cábala zohárica hispano-judía, pues, como explica Martín Ortega: “Interpretar equivale a indagar en los misterios del mundo [...]. Revelación e interpretación se identifican y se funden” (2013, p. 34). En este principio cabalístico tiene eco la actitud deísta del sujeto lírico no solo de *Todas las piedras del muro*, sino de gran parte de la producción poética de Albán.

En definitiva, es posible llevar a cabo un análisis textual de *Todas las piedras del muro* en el que, a partir de su vínculo y resonancia con las Escrituras, se clasifiquen los poemas en relación con cada una o varias de las *sefirot*, y se los interprete según la significación cabalística de estas emanaciones que, vía la revelación mística del sujeto lírico, se transmiten desde la Tanaj hasta el poemario y articulan, así, sus sentidos lírico, místico, esotérico y filosófico.

Todas las piedras del muro a la luz de las sefirot

El potencial poético, místico, esotérico y filosófico de la cábala se encuentra igualmente presente en otras prácticas líricas hispánicas del siglo XX.

Por un lado, Amoretti (1999) señala que, en Costa Rica, la escritora Rosita Kalina, a través de sus cuentos y poemas, inserta social y culturalmente a la minoría judía presente en el contexto nacional. Las formas de representación que emplea para ello se encuentran dominadas por un contexto místico en el cual la escritura

—sobre todo cuentística— resulta una proyección de ciertos elementos de la cábala. Agosín, Horan y Gordenstein (1999) y Lockhart (2013) hacen eco de estas afirmaciones. No obstante, la misma Amoretti (1999) observa e ilustra cómo este contenido religioso y esotérico, idiosincrático de la cultura hebrea, se observa asimismo a modo de una hibridación intertextual en la poesía de Kalina. En este sentido, se refiere a *Cruce de niebla* (1980), poemario que, según opina el poeta costarricense José Basileo Acuña en la contraportada de dicho texto, constituye “un principio interesante de aporte hebreo a la poesía costarricense”.

Amoretti (1999) afirma que en *Cruce de niebla* los misterios de la cábala, los laberintos de la existencia y algunos símbolos judaicos son presentados a través de elementos cotidianos. Además, ofrece fragmentos del poemario *Los signos y el tiempo* (1987), en los cuales se evidencian el mito del *Adam Cadmón*, representaciones del Muro de los Lamentos y la figura del Golem junto al contenido lingüístico y cultural al que se lo asocia. Gracias a este último punto, Amoretti (1999) pone en diálogo los textos de Kalina con el poema “Golem” de Borges. Al final, la autora concluye que el pensamiento cabalístico articula el código cultural judío, la memoria y las representaciones ideológicas en la producción tanto cuentística como poética de Kalina. Así, su poesía pareciera ser la primera en abordar algunos motivos y complejidades de la cábala dentro de la literatura costarricense.⁴

Por otro lado, von Mayer (2007) analiza *El salmo de la pluma*, “El Libro” y otros poemas de Rubén Darío como cantos a la palabra desde la hermenéutica junguiana y con base en elementos de la cábala, la filosofía perenne, la masonería y el pensamiento judeocristiano. Con respecto al poemario, la autora señala que cada texto lleva el nombre de una letra de la cábala, hasta completar veinte

4 No es objetivo de este estudio profundizar en la producción lírica de Kalina, sobre la cual, afirma Amoretti (1999), hay aún mucho por explorar. Sin embargo, en este estudio se establece un mínimo diálogo entre fragmentos de algunos de sus poemas y los de Albán en dos ocasiones.

de las veintidós letras hebreas de la Torá. *El salmo de la pluma* se presenta, así, como un canto a la palabra y la escritura sagrada, manifiestas simbólicamente con la metonimia de la pluma, la “lanza divina”, que se convierte en fuente de alabanza o admonición, de salvación o castigo.

Sobre el poema “El Libro”, von Mayer (2007) parte del análisis del arquetipo de Dios a través de la *imago* de la Palabra divina, eje fundamental que le permite comprobar la visión metafísica judeocristiana, en cuanto que Dios crea el Universo con la Palabra, escribe con su dedo el *Liber Mundi* y dicta la Torá, que luego es escrita por los profetas, dando origen a la Biblia y la cábala. En estos textos darianos, el poeta es construido como el lector privilegiado de la escritura del Universo, ya que, mediante una gracia otorgada por un ángel, aquel adquiere el privilegio de interpretar y recrearlo todo con su palabra poética.

Por su parte, Martín Ortega (2013) demuestra el interés afectivo, ético y metaliterario que Borges, el argentino Juan Gelman, el español José Ángel Valente y la francesa-judía Clarisse Nicoïdski manifiestan en sus producciones poéticas respecto de la cábala. Con esta selección de escritores, la autora pretende establecer conexiones entre la tradición cabalística y la poesía escrita en lengua castellana del siglo XX en América Latina, España o la diáspora sefardí. Para su estudio, Martín Ortega (2013) parte de dos convicciones: 1) la verdadera patria del escritor es la lengua; 2) a la hora de analizar cualquier pervivencia judía en la literatura hispánica, se debe considerar la aportación de los exiliados judeoespañoles y su herencia cultural. Al final, logra demostrar cómo poemas de aquellos autores retoman el pensamiento esotérico y otras corrientes de la mística judía como fuentes para la creación poética y la reflexión sobre la poesía.

Considerando, pues, estos antecedentes en el ámbito costarricense e hispánico, los siguientes capítulos pretenden exponer cómo

la poesía albaniana también participa de esta afinidad poética y cultural por la tradición y el pensamiento cabalísticos.

Como se explicó, Dios se manifiesta a Sí mismo como creador del universo mediante las *sefirot*. Al estar vinculada a la Tanaj vía los epígrafes y la actualización interpretativa, la palabra poética de *Todas las piedras del muro* evoca fundamentos o atributos de las *sefirot* para enunciar y concentrar alrededor de ellas las manifestaciones de Dios y su revelación para el sujeto lírico en cuanto ser religioso. De esta manera, este hablante comparte con la tradición cabalística el objetivo de acercarse al Creador. Cada poema suyo es –en el sentido de Martín Ortega (2013)– una interpretación del misterio esencial de la Tanaj y el resultado de sus vivencias de lo sagrado. Por consiguiente, de modo analógico a como se manifiestan las esferas luminosas y esenciales de Dios en la Torá, el cosmos y el ser, así también se reflejarían y brillarían las *sefirot* en el fondo y superficie de los cien poemas de *Todas las piedras del muro*, pues en cada uno de ellos se enuncia la traducción poética de las vivencias profundas del sujeto lírico y, a través de cada epígrafe, las letras de la Ley.

Por lo anterior, para un análisis literario, metodológicamente se puede establecer una correspondencia y una comparación entre cierta serie de poemas y una de las *sefirot* en específico, a fin de interpretar los significados poéticos de los textos y sus relaciones místicas y filosóficas con las vivencias del sujeto lírico respecto del misterio tremendo y fascinante.

Para ello, se podría seguir el modelo básico del árbol de la vida o sefirótico (Figura 1). ¿De qué manera? Tómese cada *sefirá* como un estadio en el proceso de inmersión cabalística del sujeto lírico y su viaje espiritual en su búsqueda de Dios y con miras a alcanzar la *d^ehequt*. Cabe señalar que, en este estudio, *d^ehequt* es sinónimo de unión mística, éxtasis, *adhesio Dei*, henosis, siguiendo los planteamientos de Idel (2005). Para Scholem (1985, 1993),

la unión íntima o unificación real del ser con Dios no se alcanza de manera completa en la cábala teosófica; en consecuencia, *d^ebequt* se aproxima más a significar una adhesión a Dios antes que una unión plena. De ahí que muchos cabalísticos, aun en momentos extáticos, sean conscientes de una distancia entre ellos y el numen, distancia que les permite relatar su experiencia, inclusive de forma impersonal. En la cábala extática, por el contrario, el alma sí alcanza una unión total con lo divino. No obstante, Idel contradice estos planteamientos de Scholem y afirma que *d^ebequt*, en efecto, sí describe una fusión real entre el ser y Dios en múltiples textos místicos y cabalísticos.

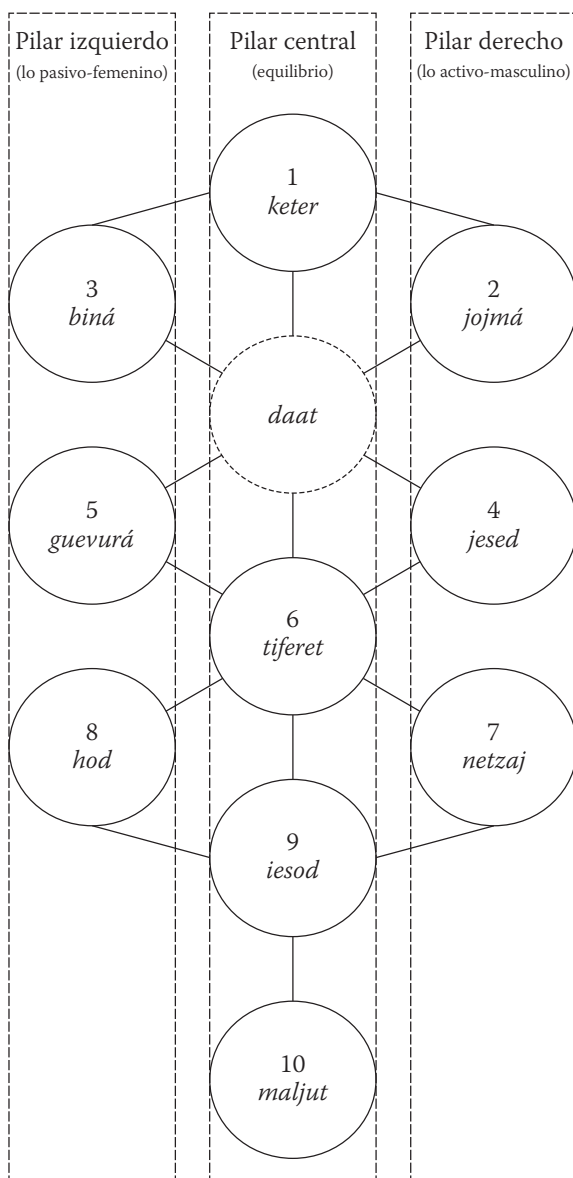


Figura 1. Árbol de la vida o sefirótico

Fuente: elaboración propia.

Retomando el proceder de los próximos capítulos, como se verá, se sigue un recorrido inverso al de la estructura de las *sefirot*, a fin de abordar ascensionalmente el proceso cabalístico y las experiencias de lo sagrado del sujeto lírico. De este modo, se discurre desde el atributo emotivo final de la creación (*maljut*), pasando por las facultades pragmáticas (*iesod*, *hod*, *netzaj*) y las emotivas (*tiferet*, *guevurá*, *jesed*), hasta llegar a los poderes cognitivos superiores (*biná*, *jojmá*, *keter* y *daat*).

En la literatura cabalística se describen once *sefirot*; no obstante, *keter* y *daat* constituyen dos dimensiones de una misma fuerza, por lo que tradicionalmente se habla de diez esferas (Ginsburgh, 2012a). Así, este análisis hermenéutico de *Todas las piedras del muro* está integrado por diez capítulos. Al comienzo de cada uno, se ofrece una descripción del significado cabalístico de la *sefirá* que le da nombre al capítulo. Inmediatamente después, se citan los poemas que se asociarían con cada *sefirá* y, finalmente, se procede con el análisis de las interpretaciones-escrituras-revelaciones alcanzadas por el sujeto lírico.

Este proceder metodológico resulta completamente novedoso, no solo por las premisas místico-poéticas desde las cuales se explican los vínculos entre *Todas las piedras del muro*, la Tanaj y el pensamiento cabalístico, sino también por tomar cada una de las *sefirot* y su sentido teosófico como categorías de análisis literario para aproximarse a las representaciones y construcciones de las experiencias cotidianas de lo religioso.

ACERCA DEL AUTOR

Ronald Campos López (1984-) es doctor en Español: Lingüística, Literatura y Comunicación, por la Universidad de Valladolid (2016). Se desempeña como profesor e investigador en la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura de la Universidad de Costa Rica. Es miembro de la Asociación de Jóvenes Doctores en Hispanismo (BETA). Se ha dedicado al estudio de la poesía hispánica (latinoamericana y española) contemporánea, de ahí sus colaboraciones en revistas sobre literatura, lingüística y didáctica, tanto de Costa Rica como de América Latina, España y Europa.

Como poeta, ha trazado una carrera literaria con sus poemarios *Deshabitado augurio* (2004), *Hormigas en el pecho* (2007), *Navaja de luciérnagas* (2010), *Varonaria* (2012), *Mendigo entre la tarde* (2013), *La invicta soledad* (2014), *Quince claridades para mi padre* (2015), *Respuestas de la tierra* (2016), *Poemas de Gante* (2018) y *Mortaja para mil rui señores (Crónicas poéticas)* (2019). Su producción poética abarca numerosas temáticas: existencial, metafísica, homoerótica, social, surrealista, mística, ecopoesía. Aunque parte de su poesía destaca como una de las primeras voces jóvenes en poetizar abiertamente la homosexualidad, en darle un espacio de visibilidad y enunciación en la sociedad y poesía nacionales, su constante búsqueda de registros expresivos y temas continúa ampliando el repertorio de su creación.

Esta es una
muestra del libro
en la que se despliega
un número limitado de páginas.

Adquiera el libro completo en la
Librería UCR Virtual.

LIBRERÍA
UCR

VIRTUAL

El poeta costarricense Laureano Albán concibe en su producción poética una idea de hispanidad como memoria multidireccional, heteroglosia, sincretismo cultural e identidad barroca, a partir del diálogo de las voces culturales indoamericanas, hispano-cristianas, hispano-musulmanas e hispano-judías a la luz de las múltiples vivencias cotidianas de lo sagrado. Por esto, en *Todas las piedras del muro*, se observa un acercamiento al pensamiento cabalístico que del judaísmo y las Escrituras se desprendió y se generó en Sefarad. Este estudio exploratorio ofrece, por tanto, una aproximación hermenéutica, comparativa y crítica sobre esta herencia cultural constitutiva de *Todas las piedras del muro* y de la idea poética de hispanidad de Albán.

ISBN 978-9968-46-819-0



9 789968 468190


EDITORIAL
UCR