

## Poesía y filosofía en Sefarad: Las *Sēlihot la-’ašmurot* de Judah Haleví

María-Isabel Pérez Alonso  
Universidad de Salamanca

### 1. Las *sēlihot*: La forma más antigua de oración judía

La *sēliḥah* es un tipo de *piyyuṭ* (pl. *piyyuṭim* < gr. ποιητής, ‘poeta’). El *piyyuṭ* es:

una composición poética destinada a embellecer y adornar una oración obligatoria o cualquier otra ceremonia religiosa, comunal o privada. En un sentido más amplio [...] abarca la totalidad de las composiciones de la poesía hebrea litúrgica desde los primeros siglos de nuestra era [...] hasta la Ilustración judía (Blasco Orellana, 355).

Las *sēlihot* son quizá uno de los *piyyuṭim* más antiguos (Idelsohn 1995, 39). Para algunos autores (Kieval 2004, 147) se trataría incluso de la forma más antigua de oración en el judaísmo puesto que sus raíces están en el *Tanak*: la misma palabra *sēliḥah* y el concepto que alberga aparecen por primera vez en la Biblia, y el contenido textual de estas composiciones (en el que se entremezclan constantemente pasajes bíblicos), su lenguaje, estilo poético y hasta su ritual de recitación (Kieval 2004, 242) nos remiten constantemente al *Tanak*.

La palabra *sēliḥah* significa ‘perdón,’ ‘remisión,’ ‘clemencia,’ ‘indulgencia.’ El diccionario hebreo-francés de Abraham Elmaleh añade, como significados de esta palabra, los de ‘clemencia,’ ‘ausencia de rencor,’ ‘misericordia’ y ‘bondad’ (Elmaleh, s.v. *sēliḥah*). En hebreo rabínico y medieval también significa ‘poema penitencial’ o ‘grupo de oraciones’ que se recitan durante el mes de *’Elul* y los días de ayuno para pedir la clemencia y el perdón de Dios.

Este sustantivo procede de la raíz < slḥ que significa en hebreo ‘perdonar,’ ‘absolver,’ ‘condonar’ (Targarona, s.v. *sēliḥah*). Este verbo podemos encontrarlo en hebreo bíblico y rabínico en las formas pasivas o pasivo-reflejas, *nif’al*, *pu’al* o *hitpa’el*, pero el sujeto activo de este verbo siempre es Dios, que es el único que puede perdonar. Otros sustantivos y adjetivos derivados de esta raíz en estas etapas de la lengua hebrea son: *sal.laḥ* (‘persona indulgente,’ ‘compositor de *sēlihot*), *salhan* (en hebreo medieval, ‘persona indulgente, benévola’) y *selḥut* (‘remisión,’ ‘absolución,’ también medieval).

La raíz *slḥ* también se halla en otras lenguas semíticas como el árabe o el arameo clásico, en las que posee el significado de ‘sacar,’ ‘quitar,’ ‘separar’ o ‘arrancar.’ En arameo tardío, por influencia de la lengua árabe, puede significar ‘imponer o pedir un rescate,’ para suplir o compensar una pérdida, un rapto u otro delito. En ugarítico se encuentra la expresión *slḥ npš*, que hace referencia a un ritual de expiación, de limpieza del alma, que se realizaba durante la luna nueva. En acadio (*salahu*) y etiópico, esta raíz significa ‘esparcir o rociar agua,’ ‘verter’ ‘derramar,’ tal vez haciendo referencia a un tipo de limpieza espiritual por los pecados o faltas cometidos en el que se vertía sangre, agua o perfume ante el altar de la divinidad.

En el *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, de M. Jastrow se recoge como primera acepción de la palabra *sēliḥah* (<slḥ) la de ‘derramamiento,’ en este caso, derramamiento de sangre, y se aporta como autoridad un comentario talmúdico (*Kērītōt* 4b) al versículo Levítico 5, 18 (Jastrow, s.v. *sēliḥah*) y también falta añadirlo la referencia bibliográfica al final en “Obras citadas”). En este pasaje bíblico se habla de cómo se debe expiar un delito cometido por ignorancia o involuntariamente en el momento del derramamiento de sangre. Es posible que en hebreo rabínico y medieval se

produjera una confluencia de significados de las raíces *slh* ('perdonar') y *zlh* ('derramar'), debido a una confusión de las consonantes sibilantes /s/ y /z/.

En plural, *sēlīhot* presenta en hebreo bíblico una particularidad semántica que conviene señalar. Algunos lexicólogos como Brown, Driver & Briggs, en su *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, definen este plural como un "abstracto intensivo," que habría que traducir algo así como 'abundancia de perdón' o 'perdón constante y abundante' (*apud.* Kieval, 2004, 319). En mi opinión, *sēlīhot* en el hebreo bíblico, sería un caso que podría etiquetarse semánticamente como *plural expresivo y recategorizado*<sup>1</sup>, esto es, expresaría cuán numerosos, variados y muy *concretos* son los actos de perdón que concede Dios al hombre y a su pueblo. Ese sería el sentido que tiene la palabra en Daniel:

לְאֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ הַרְחָמִים וְהַסְּלִיחוֹת כִּי מָרַדְנוּ בְּךָ<sup>2</sup>

A 'Adonay nuestro Dios, [pertenecen] las misericordias y los perdones porque nos hemos rebelado contra Él (Daniel 9, 9).

Y en Nehemías:

וְאַתָּה אֱלֹהֵי סְלִיחוֹת חַנּוּן וְרַחֲמִים אַרְבֵּי-אַפָּיִם .

Y Tú eres un Dios de perdones, clemente y misericordioso, lento para la ira (Nehemías 9, 17).

Nos encontraríamos pues ante un caso similar a *rahāmim*, otro plural expresivo y recategorizado que habitualmente, de una forma apresurada en mi opinión, se traduce en singular por 'misericordia.' Al menos en poesía, y para la poesía litúrgica, debería traducirse por 'misericordias,' porque la misericordia divina se ha manifestado y se manifiesta, como su perdón, de muchas y variadas formas en la vida del creyente y del pueblo de Israel.

En hebreo rabínico y medieval el plural *sēlīhot* también tiene un significado especial. Se refiere al orden especial de las oraciones establecido para el servicio sinagoga conocido como *Seder Sēlīhot* o, en forma abreviada *Sēlīhot*, y que se reza en los días de ayuno, durante la estación penitencial previa a *Roš ha-šānah*, en el mes de 'Elul, y que concluye la víspera de *Yom kippur*, así como en ocasiones especiales en las que se procura la intercesión divina.

La palabra *sēlīhah* y su plural *sēlīhot* se hallan por primera vez y en tres ocasiones en la *Tanak*, siempre en *Kētuvim*, concretamente en Daniel 9, 9 y Ne 9, 17b y Salmos:

כִּי-עִמָּךְ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּגְרָא

Pues contigo [hay] perdón con el fin de que seas temido (Salmos 130, 4).

### 1.1. Las *sēlīhot* en Sefarad

La Edad Media fue una época de florecimiento para este género de la poesía litúrgica hebrea. Por una parte, hay que tener en cuenta que en el siglo IX-X queda ya codificada la mayor parte de la liturgia sinagoga. Por otra parte, como señala A. Z. Idelsohn, en los países en los que las comunidades judías sufrían persecuciones sociales, políticas o

<sup>1</sup> El plural expresivo es el que añade un matiz enfático al significado de una palabra, pero no altera su significado (ej. saludos a Miguel). El plural recategorizado sí modifica el significado o las características morfológicas del sustantivo, ej. cortesía (cualidad) /cortesías (acciones que implican cortesía).

<sup>2</sup> Los versículos bíblicos en hebreo utilizados en este trabajo están tomados del programa *Bibleworks 8. Software for Biblical Exegesis and Research*, [recurso electrónico], Norfolk, 2010.

religiosas, el género de las *sēlīhot* se desarrolló más porque permitía un “desahogo para los corazones dolientes del pueblo,” mientras que en aquellos países en los que los judíos gozaban de mayor libertad, las *sēlīhot* tuvieron cada vez menos espacio en la liturgia (Idelsohn 2012, 346).

Hayyim Herman Kieval añade que tanto el estilo como la temática de este género sufrieron una gran transformación en esta época para satisfacer los gustos, las distintas sensibilidades de los judíos europeos y para poder reflejar sus dolorosas experiencias (guerras, cruzadas, expulsiones, matanzas) y su deseo de redención (Idelsohn, 2012, 346-350). Al contrario de lo que sucedía en la época anterior, la mayoría de las *sēlīhot* medievales no son anónimas. Muchos de los renombrados poetas y sabios judíos medievales compusieron *sēlīhot*, formando parte algunas de ellas de los *sēdarim sēlīhot* utilizados por sus comunidades.

En Sefarad, los poetas empezaron escribiendo *sēlīhot* clásicas en el s. X, y las denominaron *taḥanunim* (‘suplicas’), siguiendo el modelo de los *payyeṭanim* de Babilonia y Palestina. Este género tendría su época dorada en el s. XII. Sin embargo, debido al gran desarrollo de los estudios filológicos, gramaticales y exegéticos en Sefarad y a la influencia de la poética y métrica árabes, los hispanohebreos desarrollaron un estilo propio, que se apartaba del estilo del *piyyuṭ* clásico. Mošeh ben ‘Ezra’, el gran *sal.lah* y otros grandes poetas como Šelomoh b. Gabirol, Yehudah ha-Leví, Šemu‘el ha-Nagīd o Abraham Ibn Ezra se aventuraron a componer novedosas *sēlīhot* renovando profundamente este género poético, tanto en la forma, introduciendo poemas estróficos como el zéjel o la moaxaja y el metro cuantitativo, como en el contenido.

Las innovaciones no se quedan en la forma: las vicisitudes de los judíos en Sefarad, algunos conceptos de la astronomía y la ciencia dejan su huella en las composiciones de estos grandes poetas, que adquieren un sello propio. Otra característica importante de la poesía sinagoga de Sefarad es la introducción de conceptos filosóficos neoplatónicos. De este modo la teodicea de los Salmos se ve acrecentada por las nuevas concepciones filosóficas. Judah ha-Leví muestra sin embargo una posición ambigua respecto a la filosofía neoplatónica, acepta algunas ideas, pero con muchas precauciones y matices, especialmente en lo que se refiere a la filosofía como medio para acercarse y llegar al conocimiento de Dios. Su posición respecto a la de Ibn Gabirol es muy diferente: “Where Ibn Gabirol prescribes philosophical speculation as the means to elevating one’s soul to de divine realm, Halevi speaks of approaching God through the prayer and pious deeds” (Tanenbaum, 175-194).

La oración (nocturna) y las buenas obras como medio de purificación, es un tema central en las *sēlīhot la-’ašmurot*. Otras particularidades literarias de las composiciones litúrgicas hispanohebreas son, por ejemplo, los diálogos dramático-alegóricos entre la comunidad de Israel, representada como la Amada y Dios y otras formas de diálogo, que vemos en nuestros poemas, como el diálogo entre el poeta y su alma o los monólogos dramáticos que dirigen Dios o el poeta a la comunidad de Israel. Las *sēlīhot* hispanohebreas alcanzaron tal fama que lograron trascender las barreras regionales y se introdujeron en la liturgia de las comunidades asquenazíes o yemeníes.

## 2. Las *Sēlīhot la-’ašmurot*

כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינַיִךָ כִּינּוּם אֶתְמוּל כִּי יַעֲבֹר וְאַשְׁמוּרָה בְּלַיְלָה:

Pues mil años a tus ojos son como día de ayer que pasa o como una vigilia en la noche (Sal 90, 4)

Cuenta el Talmud (*Ber* 3b) que el rey David tenía un arpa colgada encima de su cama. Al llegar la medianoche, el viento del norte comenzaba a soplar y hacía sonar el instrumento. El rey se levantaba entonces y se entregaba al estudio de la Torah, a la oración y alabanza a Dios y a la composición de sus poemas hasta la aurora, conforme a lo que se dice en los *Salmos*:

חֲצוֹת-לַיְלָה אֶקוּם לְהוֹדוֹת לַךְ עַל מִשְׁפָּטֵי צְדָקָה:

En medio de la noche me levantaré a alabarte / por tus justas sentencias (Sal 119, 62)

אֲזַכֵּרָה בְּגִיְתִי בַּיְלָה עִם-לִבִּי אֲשִׁיחָה וַיִּחַפֵּשׂ רוּחַ

Me acordaba de mi canto en la noche; con mi corazón meditaba y mi espíritu inquiría (Sal 77, 7).

La noche, por tanto, no es un tiempo muerto o de puro descanso físico para el creyente. La noche puede ser un tiempo apropiado para conocer mejor los designios de Dios, meditar o dirigirse a Él en alabanza. Y también Dios busca al hombre en la noche, para ponerle a prueba:

בְּחִנּוּת לִבִּי פָקַדְתָּ לַיְלָה

Has probado mi corazón; me has visitado en la noche (Sal 17, 3).

O para instruirle:

אֲבָרֵךְ אֶת-יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי אֶת-לַיְלֹת יִסְרוּנִי כְּלִיּוּתִי:

Bendeciré a 'Adonay porque me aconseja; incluso en las noches me enseña mis riñones ('mi conciencia') (Sal 16, 7).

En la tradición judía, la noche se divide en tres periodos o vigilias, que se corresponden con los turnos de guardia que hacían los soldados. Estas vigilias se denominan en hebreo bíblico *ašmurah* אֲשִׁמּוּרָה o *ašmoret* אֲשִׁמּוּרֶת (pl. *ašmurot*). Estos sustantivos proceden de la raíz *šmr* ('guardar,' 'vigilar,' 'custodiar'). En acadio, está documentado el sustantivo *maššartu* (< nāšaru) con el significado de 'medida de tiempo.' En la lengua neoasiria (s. VII a.C.), esta palabra significaba simplemente 'vigilia,' 'guardia,' en un sentido amplio. A principios del primer milenio a.C. tenía, sin embargo, una significación más técnica:

denotes the wake, *vigil*, or *watch for astronomical observations* on the part of the court specialists: such a wake was required by the Assyrian king on a nightly basis, for the subsequent consultation of the vast compilation of omens called *Enūma Anu Enlil*, and the drawing of conclusions relating to the state of the empire and of the royal dynasty (Fales, 361).

Según Rashi en su comentario a Éx 14, 24, estas tres vigilias se corresponden con los tres turnos que realizan los ángeles que asisten a Dios, los *mal'āḳē ha-šaret* ('los ángeles del ministerio o del servicio'), para alabarle con sus cantos (Éx, 14, 24; Rashi [en línea](#)). A estos ángeles que prestan servicio a Dios se hace referencia en los tratados talmúdicos *Sanhedrin* 59b y 93a y *Šabbat* 8b. Estos 'ángeles del ministerio' realizarían, según el Talmud, funciones sacerdotales en el santuario celestial, siendo su jefe el arcángel

Miguel. También se alude, aunque de forma indirecta a esta corte angélica que rodea a Dios en la Biblia en: 2 Re 22, Isa 6, 1 y Jb 1, 6.

Paralelamente, para el servicio del culto en el Templo y de acuerdo con la tradición bíblica (1Cr 24-26) y rabínica, los sacerdotes y los levitas estaban organizados por turnos o rotaciones. Cada turno se denominaba *mišmarah*, מִשְׁמָרָה, (pl. *mišmarot*) o מַעֲמָדָה *ma'amadah* (pl. *ma'amadot*).

La primera vigilia se llama ראש אשמורת, 'principio/comienzo de vigilia,' se extiende desde el anochecer hasta las 22 h. aproximadamente. Se menciona en Lam 2, 19:

קוּמְיִי רִנֵּי (בַּלַּיְלָה) לְרֵאשׁ אֲשֶׁמֹרֶת

¡Levántate, grita alborozada en la noche, al comienzo de las vigiliass! (Lam 2, 19).

La segunda *ašmura* recibe el nombre de אשמורת תיכונה, 'vigilia media,' e iría desde las 22 h. hasta más allá de la medianoche.

Se alude a ella en Ju 7, 19:

וַיָּבֹאוּ גִדְעוֹן וּמֵאֵה-אִישׁ אֲשֶׁר-אָתּוֹ בַּקֶּצֶה הַמִּחְנֶה רֵאשׁ הָאֲשֶׁמֹרֶת

Y vinieron Gedeón y los cien hombres que estaban con él al extremo del campamento, al comienzo de la segunda vigilia (Ju 7, 19).

La tercera vigilia, אשמורת הבוקר, 'vigilia de la mañana,' termina con el amanecer. A esta tercera vigilia se refieren los pasajes bíblicos de Ex 14, 24:

וַיְהִי בְּאֲשֶׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף יְהוָה אֶל-מַחְנֶה מִצְרַיִם בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעַנְנוּ וַיִּהְיוּ אֵת מַחְנֶה מִצְרַיִם:

Y sucedió en la vigilia de la mañana, y divisó 'Adonay el campamento de los egipcios desde la columna de fuego y la nube (Ex 14, 24).

Y en 1 Sam 11, 11:

וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיֵּשֶׁם שָׁאוּל אֶת-הָעַם שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיָּבֹאוּ בְּתוֹךְ-הַמַּחְנֶה בְּאֲשֶׁמֹרֶת

Y sucedió a la mañana siguiente que dispuso Saúl al pueblo en tres cuerpos, que entraron en medio del campamento al tiempo de la vigilia de la mañana (1 Sam 11, 11).

Según Rashi, en su comentario a Sal 119, 62.148, el Rey David se levantaba al comienzo de la primera vigilia y se dedicaba al estudio de la *Torah* hasta el final de la segunda vigilia (Sal 119, 62.148; Rashi [en línea](#)). Entre ésta y la última de las vigiliass alababa a Dios y componía sus salmos. Como es sabido, las horas que preceden al amanecer son las de mayor oscuridad y silencio. Todo se detiene en espera del milagro de un nuevo día, de un día más. Para los insomnes, estas son los peores momentos, cuando surgen los pensamientos más negativos y afloran todos los miedos. Tal vez sea esta la razón de dedicarse con más ahínco a la oración.

Esta división tripartita de la noche es muy antigua, probablemente anterior al exilio babilónico. En el Nuevo Testamento, sin embargo, el periodo nocturno está dividido en cuatro vigiliass, siguiendo la tradición greco-romana:

Así que velad, pues no sabéis cuándo llegará el dueño de la casa, si al atardecer, o a medianoche, o al canto del gallo, o de madrugada (Mt 14, 25).

Y viéndoles remar con gran fatiga, porque el viento les era contrario, cerca de la cuarta vigilia de la noche vino a ellos andando sobre el mar, y quería adelantárseles (Mc 6, 48).

La división cuatripartita también debió ser conocida y practicada entre los judíos en algún periodo de su historia, pero en la *Mišnah* se mantiene la antigua división en tres vigilias de acuerdo con el servicio cultural en el Templo. En el Talmud (*Ber*, 3b) R. Nathan (siglo II e.C.) afirma conocer solo la existencia de tres vigilias, pero R. Judah (siglo I e.C.) habla de la existencia de cuatro.

Desde la Antigüedad, el sueño ha sido considerado como un estado similar al de la muerte. El durmiente permanece en un estado de inconsciencia, inerte en la oscuridad frente los ataques de todo tipo de enemigos, reales o imaginarios. La costumbre de rezar antes del reposo nocturno, en el *'Arvit*, y durante la noche refleja la necesidad que tiene el hombre de encomendarse a la protección divina durante el sueño.

Pero la noche es también un periodo propicio para el estudio y la reflexión sobre la palabra de Dios, como dice el salmista en:

אַם-יִזְכְּרֵתִי עַל-יְצוּעַי בְּאַשְׁמֹרוֹת אֶהְגֶּה-בָּךְ:

Si te recuerdo en mi lecho, en las vigilias medito sobre Ti (Sal 63, 7).

Asimismo, las horas nocturnas son un tiempo propicio para clamar por la ayuda del Altísimo y alcanzar su misericordia, como hacía el rey David en lo más profundo de la noche. En el *Zohar* (*Parashat Hayye Sarah* 132b) se dice que el período que va desde la medianoche hasta el mediodía es un tiempo favorable a la misericordia divina; por el contrario, el tiempo que se transcurre desde el mediodía a la medianoche es un tiempo para el juicio.

Esta idea se corresponde con lo que sucedía en el ámbito del derecho. En época romana, en la tierra de Israel, las sesiones de los tribunales se suspendían cuando llegaba la noche. La firma de documentos legales o el escrutinio de la validez de los testigos sólo era posible realizarlos durante el día. En los casos de pena capital, las sentencias solo podían pronunciarse durante el periodo diurno. Esto sucedía por cuestiones prácticas, pues la falta o la escasez de luz hacía difícil la realización de algunas pruebas periciales o la celebración de actos públicos, pero también hay motivos de superstición, como el miedo a irritar o molestar a los *manes*, a los espíritus de los muertos, a los que se rendía culto e invocaba como dioses en Roma mediante la celebración de una serie de ceremonias que tenían lugar por la noche.

A esta proclividad a la misericordia divina durante la noche hace alusión también el desconocido autor del *piyyuṭ* titulado *Ribbonó Šel 'Olam* cuando dice:

רְבוּנוּ שֶׁל עוֹלָם  
אֶתְוֹדֶה עַל עֲבָרוֹת קְלוֹת וְחַמּוּרוֹת  
בְּלִילָה לְסוּף אֲשִׁמּוּרוֹת

Soberano del mundo  
 declararé [mis] transgresiones, grandes y pequeñas  
 al final de cada una de las vigili­as nocturnas<sup>3</sup>.

### 2.1. Las *sēlihot la-’ašmurot* en la liturgia del mes de ‘*Elul* y los *Yamīm Nora’im*

El mes de ‘*Elul* es el sexto mes del calendario judío, con veintinueve días, siendo seguido por el mes de *Tišrē* en el que se celebran las festividades principales de *Roš ha-šana* y *Yom kippur*. El nombre de ‘*Elul* proviene del acadio ‘*Elulu*, que significa ‘cosecha’ y, según algunos autores, también significaría ‘expiación.’ Para otros, sin embargo, esta palabra vendría de la raíz aramea אַלַל (*’ālal*), que significa ‘examinar,’ ‘inquirir,’ ‘explorar,’ y se correspondería con la raíz hebrea תור, con el mismo significado que la raíz aramea<sup>4</sup>, como se puede ver en Num 13, 2:

שְׁלַח-לְךָ אַנְשִׁים וַיְתַרְוּ אֶת-אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר-אָנֹכִי נֹתֵן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד  
 לְמִטָּה אַבְתִּיר תִּשְׁלְחוּ כָּל נְשִׂיא בְּהֵם:

Tú mismo envía hombres para que reconozcan/exploren la tierra de Canaán que yo doy a los hijos de Israel; enviarás un varón de cada una de las tribus de sus padres, cada uno de los principales entre ellos (Núm 13, 2).

Este es el mes por excelencia de la *tešubah*, del ‘retorno’ del hombre a su Creador, a la ley de Dios, y por tanto, es en periodo de reflexión y arrepentimiento. Durante este mes, el judío debe prepararse y hacer examen de conciencia, confesar sus pecados y transgresiones ante Dios, purificarse y esperar el perdón divino que llegará tras las festividades solemnes de *Roš ha-šana* y *Yom kippur*. Es un periodo de recogimiento, de reflexión y atrición que dura cuarenta días en total. Los trabajos y actividades cotidianas quedan relegados a un segundo plano o aplazadas para concentrarse en el trabajo espiritual.

Para las vigili­as de esas noches de ‘*Elul* y para las de esos diez ‘días temibles’ יָמֵי דַּיָּוָה, que transcurren al final de este mes entre *Roš ha-šana* y hasta la víspera de *Yom kippur* se componen las *sēlihot la-ašmurot*, es decir, las *sēlihot* que se recitan durante las vigili­as nocturnas. En la tradición sefardí, codificada por Yosef Caro en el *Šulḥan Aruḳ* (1563) se mantiene muy arraigada la costumbre de recitar por la noche, con la excepción de la noche anterior a la víspera de *Roš ha-šana*, desde el segundo día del mes ‘*Elul* y hasta el octavo día del mes de *Tišrē* (el día antes de la víspera de *Yom Ha-kippurim*) estas *sēlihot la-ašmurot*. (apud. Hassán, 228-232)

Entre los judíos asquenazíes, por el contrario, es costumbre comenzar a recitar las *sēlihot* cuatro días antes de *Roš ha-šana*, comenzando la noche que sigue al *šabbat* anterior, el *mōšaē šabbat* (‘la salida del sábado’), es decir la noche que sigue al término del sábado. Si esta festividad cae en lunes o martes, las *sēlihot* comienzan a recitarse a partir del domingo de la semana anterior, para que por lo menos sean recitadas en cuatro ocasiones antes de *Roš ha-šana*. Por el contrario, los judíos sefardíes no acostumbran a tocar el *šofar* desde el comienzo del mes de ‘*Elul* al finalizar el rezo de *šaharit*, como sí hacen los asquenazíes. Estas composiciones se recitan inmediatamente después de la ‘*Amidah* de ‘*Arvit* durante la semana y en los sábados en la noche después del *Qaddiṣ Titkabbal*.

<sup>3</sup> El texto completo de esta oración con su correspondiente registro sonoro lo he consultado en el [enlace a la web](#). Yair Harel, Ran Zeira, Hana Ftaya et alii (eds.) [Consultado: 17/03/2019], s. v. “Ribono Shel Olam Etvadeh Al Averot.”

<sup>4</sup> Vid. el HALOT de Koehler, Baumgartner, Richardson & Stamm (2001); Jastrow (1996); “‘*Elul*” y *The Comprehensive Aramaic Lexicon*. Recurso en línea. [Enlace en línea](#) [Consultado: 10/10/2018]. Cincinnati: Hebrew Union College/University of Cincinnati.

El mes de 'Elul y los cuarenta días están insinuados en *Šir ha-širim* 6, 3:

אָגִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לִי

Yo soy para mi Amado y mi Amado es para mí (Can 6,3).

Este versículo expresa el acercamiento del hombre al Todopoderoso y el de Dios hacia el hombre y la relación de mutua posesión entre Dios y el pueblo de Israel. Si se reúnen las primeras letras de estas cuatro palabras א ל ו ל א forman el nombre del mes de 'Elul. Y si se suma el valor numérico de las últimas letras de estas palabras י י י י el resultado es cuarenta, que son los cuarenta días que dura el periodo en que se rezan las *sēlīhot*.

También en el salmo 27, 13 ('Adonay es mi luz y mi salvación'), salmo lleno de confianza en la misericordia y el perdón de Dios que se recita a lo largo de este mes y hasta *Šimḥat Torah*, aparece la palabra אלוֹל escrita al revés, לולא. Esta palabra, לולא (o לולי) significa 'si no,' 'si no fuera por:'

לֹלֵא הָאֲמֵנִי לְרֵאוֹת בְּטוֹב-יְהוָה בְּאֶרֶץ חַיִּים:

Si no creyera que veré lo bueno de 'Adonay en la tierra de los vivos (Sal 27, 13).

También en Sal 27, 14 también se insinúa el nombre del mes de 'Elul, pues se repiten sus consonantes א ל ו ל a lo largo del mismo:

קוֹה אֶל-יְהוָה חֲזֹק וַיֶּאֱמַן לְבָבִי וַיִּשְׁמַח אֶל-יְהוָה:

Espera esperanzado a 'Adonay, sé fuerte y conforta tu corazón, espera con ansia en 'Adonay (Sal 27, 14).

La noche y los rezos nocturnos también parecen sugeridos en el nombre de este mes: noche en hebreo se dice לילה o con la forma más arcaica ליל.

Cabe preguntarse a cuál de las tres vigiliat están destinadas estas *sēlīhot la-ašmurot*. Normalmente, al menos en la tradición sefardí, las *sēlīhot* del primer día se recitan a medianoche, pero su rezo puede prolongarse hasta el amanecer, durante ese día y durante muchos de los días restantes de la estación penitencial. En el resto de los días, el rezo se realiza habitualmente en la tercera *'ašmurah*, al comienzo del amanecer<sup>5</sup>. De la misma manera que Moisés oró en la mañana (*ba-boqer*) en el desierto por su pueblo para que el Señor les perdonara por haber adorado el becerro de oro, y lo logró, también los judíos se levantan en estas fechas de madrugada para orar y mostrar su inquietud ante la proximidad del día del juicio. También el rey David se dedicaba en esta última parte de la noche a alabar a Dios y a componer sus salmos.

En principio, las *sēlīhot* deben ser recitadas pues, al final de la noche, antes del amanecer. Sin embargo, si no es posible o se hace especialmente difícil hacerlo en ese momento, en algunos casos se contempla la posibilidad de recitar las *seliḥot* por la mañana o durante el día. También está permitido recitarlas a partir de la medianoche, de acuerdo con el horario de salida y puesta del sol, considerándose preferible esta última opción.

Antes del rezo de las *sēlīhot* se dicen las *birēḳot ha-šahar* ('las bendiciones de la mañana'), tras el paréntesis de la *neṭilat yadayim* ('lavado de las manos'). Es costumbre que el rezo de las *sēlīhot* esté dirigido por un oficiante experto, conocedor del significado

<sup>5</sup> Para el rezo de las *sēlīhot* en la sinagoga, *vid.* Radio Sefarad [en línea], el programa titulado 'Anše Castilia 'los castellanos' de Petaj Tikvá de Israel, bajo el liderazgo del rabino Yosef Oziel. [Enlace](#) [grabación emitida el 6/09/2016] [Consultado: 22/02/2019]. Radio Sefarad, Federación de las Comunidades Judías de España.



de estas oraciones y que sepa conducir la plegaria hacia el Todopoderoso, un *šēliaḥ šibbur* ‘emisario de la comunidad,’ que en muchas comunidades está envuelto en un *ṭal.lit blanco* para dar más solemnidad y concentración al acto.

¿Por qué hay que recitarlas en estos momentos de la noche? Según se afirma en el Talmud de Babilonia, en la Guemará de ‘*Avodah Zarah* 3b, Dios se muestra más proclive a escuchar las súplicas, las *šēlīḥot*, a Él dirigidas al final de la noche, es decir, durante vigilia de la mañana, la *אֲשְׁמוֹרֶת הַבּוֹקֵר*, (*’ašmoret ha-boqer*) porque su atención está fijada entonces en el ‘*olam ha-zeh*, en este mundo, en el mundo físico.

Parece que la costumbre de lamentarse, orar y rezar en la noche antes de amanecer estaba muy extendida ya entre los *mēqubbalim* (los seguidores de la Cabalá) de la tierra de Israel en los primeros siglos de nuestra era (Scholem, 126-182). Esta *ašmoret ha-boqer* quedó establecida como un ritual penitencial para dolerse por la destrucción del Templo de Jerusalén, el exilio que le siguió y para suplicar perdón por los pecados de Israel, que era el principal obstáculo para la llegada del Mesías. Según los cabalistas<sup>6</sup>, hasta el mismo ’Adonay llora y se lamenta amargamente durante las vigilias de la noche por haber destruido el Templo (su Casa) y en consecuencia, por el exilio de la *Šēkinah*: “La noche está dividida en tres vigilias, y en cada vigilia nocturna se encuentra sentado el Ser Santo, alabado sea, y ruge como un león: ¡Ay de mí, que destruí mi casa, incendié mi Templo y envié a mis hijos al exilio entre las gentes!” (*Berakot*, 3<sup>a</sup>). Esta costumbre de guardar esta vigilia de la mañana se extendió después a las comunidades de la Diáspora.



**Imagen 1.** Las *Sēlīḥot la-’ašmurot*, en concreto, la vigilia de la mañana. Autor: @juanignaciorico.

## 2.2. Las *Sēlīḥot la-’ašmurot* en el rezo nocturno

El rezo nocturno durante las vigilias de la noche no quedó restringido al periodo penitencial que va desde comienzos del mes de *’Elul* hasta la víspera de *Yom kippur*. En la Sefarad medieval del s. XIII y por influencia de los círculos cabalísticos se desarrolló una nueva forma de devoción, ajena a la liturgia sinagoga normativa, que consistía en levantarse de manera voluntaria a recitar y entonar oraciones. Esta práctica podía ser individual o llevada a cabo por una congregación o grupo de creyentes. A este modo de

<sup>6</sup> Agradezco al profesor Yaron Ben Naeh, del Departamento de Historia Judía de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que me proporcionara todas estas informaciones acerca de la oración durante la vigilia de la noche y su relación con los círculos cabalísticos.

oración se la denominaba *lē-hitnapel* ('prosternarse'). R. Yonah Ibn Yanah (¿985?-1050), gran gramático hebreo, nacido en Córdoba y contemporáneo de Judah Haleví, nos ofrece algunos datos de esta práctica:

Y cuando consulté a Mar Yishaq Mar Shaul z'l sobre el asunto del '*elekha kisiti* [Salmo 143, 9] [...] confesó "Yo no lo comprendo," y me dijo "tenía la costumbre de orar (*lehitnapel*) este salmo durante la noche," y cuando le pregunté sobre el tema de '*elekha kisiti*' y no pude comprenderlo, y evité rezarlo (Seroussi, 7).

E. Ashtor afirma también que en Sefarad se rezaban más oraciones, u oraciones diferentes, que las que se rezaban en otras tierras (Ashtor, 150-151). Así, algunos miembros de congregaciones acostumbraban a levantarse durante la noche para rezar *oraciones de súplica* (*sic.*) no sólo en la época penitencial, sino en el resto del año, y que por influencia árabe (*nafila*) denominaban a esta práctica *lē-hitnafel*. Añade Ashtor que además muchos hombres devotos ayunaban un día determinado de la semana y realizaban otros actos de devoción (*Responsa Alfasi*, n. 292; Ashtor, nota 326).

Según Seroussi (2007, 44-45) la práctica de reunirse en la noche para rezar, estudiar o cantar poesía sagrada continuó en los siglos posteriores de una forma institucionalizada. Acompaña a su afirmación el dato de que en 1391 existía en la comunidad judía de Zaragoza una sociedad o cofradía llamada *Le-ashmorot* o *Leil-ashmorot* 'noches de vigilia,' que había sido fundada en 1378 con la finalidad de formalizar el rezo al amanecer o en la tercera vigilia y que también asistía a los pobres de la comunidad (Blasco, 1990, 19).

Asunción Blasco Martínez (*Ibidem*), que ha estudiado los orígenes y desarrollo de esta cofradía afirma que, en el s. XV, R. Durán atribuía que la comunidad judía de Aragón fue salvada de unas revueltas antijudías debido a la costumbre de orar intensamente en la tercera vigilia, a primera hora de la mañana. No hay constancia documental de la existencia de tales cofradías en el reino de Castilla, ni en la época de Yehudah ha-Leví ni posteriormente, pero es probable que nuestro poeta, judío piadoso, tuviera noticias de su existencia y de las prácticas de la oración nocturna a través de los amigos que conoció en Granada y Córdoba, ciudades donde vivió largo tiempo.

Si bien es cierto que no en toda la documentación citada en este epígrafe no se afirma que estas cofradías o individuos que se entregaban al rezo nocturno rezaran específicamente *sēlīhot*, resulta muy verosímil que lo hicieran, como lo hacían en las madrugadas del mes de 'Elul y en los *Yamim nora'im*.

En cualquier caso, la práctica institucionalizada en cofradías de este rezo nocturno paralitúrgico continuó después de la expulsión. Volvemos a tener noticias de ellas en la Italia del s. XVII (Venecia, Mantua, Ancona, Módena) (Andreatta, 153-171). Estas cofradías estaban adscritas tanto a sinagogas que seguían el rito sefardí, como el asquenazí o el italiano, hasta tal punto que muchas de ellas tenían su propio *seder tēfil.lah*.

Michela Andreatta atribuye el florecimiento de estas cofradías en Italia a varios factores. En primer lugar, a la influencia de las prácticas religiosas de los sefardíes llegados a Italia y, en segundo lugar, al floreciente movimiento cabalístico. Pero también tuvo un papel importante el modelo de las cofradías devocionales cristianas que proliferaban en la Contrarreforma y que impulsaban la devoción popular:

In the climate of revived religiosity and more intense piety characteristic of Counter-Reformation Italy, both Christian and Jews rediscovered a spirituality strongly informed by rituals and devotions.

[...] from the second half of the sixteenth century through the period of the Counter Reformation, the market was literally flooded with devotional books as a

result of the Church's increased commitment to the Christianization of the believers (Andreatta 2011, 169-170).

Los miembros de estas cofradías se denominaban *šomërim la-boqer* y ('guardianes de la mañana') se reunían especialmente para la *'ašmoret ha-boqer*, esto es, la vigilia de la mañana y a veces también en la medianoche, en lo que se denominaba *Tiqqun ḥašot* (Scholem, 160-167). El *tiqqun ḥašot* (lit. 'rectificación de la medianoche') es un rito de oración nocturna que aún se celebra en los círculos hasídicos y cabalísticos, tanto sefardíes como asquenazíes, en el que se recuerda la destrucción del Templo, (Nulman, s.v. "Tikkun Hatzot"). No me consta que en este rito actualmente se reciten *sēlihot* como se hacía en la Italia de los s. XVI-XVII. Lo hacían al principio los días de la semana, pero después también en *šabbat* y otras fiestas. Recitaban y oraban "Psalms and penitential hymns (*sēlihot*).” Parece que el primer *seder tēfil.lah* de este tipo que se publicó fue el llamado *Seder taḥnunim u-selihot le-lele ashmorot*, impreso en Venecia por Giovanni di Gara en 1587.

### 3. La búsqueda de la intimidad con Dios en las *Sēlihot la-'ašmurot*

Hay un grupo de siete poemas de Judah Haleví en los que la razón de ser de la *sēliḥah* trasciende su esencia estrictamente penitencial para explorar y abrirse a los universos de la ascesis y de los umbrales místicos. Son las *sēlihot* con los números 86-89, y la 99, la 101 y la 109 en la edición de Brody y Habermann (Brody & Habermann, 1971). Ese perdón por los pecados propios y colectivos, ese retorno, esa conversión o *tešubah* bíblica, es ahora magistralmente conducida por Judah Haleví por los principios ético-ascéticos de la *kawwaná*, la actitud interior del corazón del hombre, tanto en la oración privada como en la comunitaria litúrgica.

Judah Haleví es hijo de su tiempo; conoce los escritos filosófico-ascéticos de su contemporáneo el filósofo moral judío en la corte de los Banū Hūd de Zaragoza, Baḥya Ibn Paqūda (1040?-1110?), en especial el pequeño tratado sobre el amor divino, el último capítulo del 'Libro de la Introducción a los Deberes de los Corazones,' en su original árabe *Kitāb al-Hidāyā ilā Farā'id al-Qulūb*, no es ajeno a la corriente filosófica neoplatónica ni mucho menos a su propia tradición judía. En su calidad de poeta, Judah Haleví transforma el contenido de la *sēliḥah*. Su carácter penitencial se estructura como un itinerario ascético, cuyos peldaños están constituidos por las corrientes de la espiritualidad tanto judía como musulmana, así como por la insistente presencia de la Biblia y de la tradición talmúdica, hasta tal punto, que en estos poemas orante y poeta son la misma realidad, son idénticos: la nostalgia incurable, la amargura del *galut*, la sed de rescate, de liberación; los ideales mesiánicos de la restauración final, sintiendo la grandeza y la tragedia de la misión histórica de su pueblo, fusionan en una unidad al hombre, Judah, con su arquetipo, el orante. Por ello, no le basta la estricta súplica de perdón anclada en el pasado; todo un acervo de pensamiento cristiano antiguo (Gibert Tarruel, 34-65), musulmán y sufí (García Junceda 1982, 82-122), bíblico y talmúdico hacen posible que unas pocas de estas *sēlihot*, seis en total, abarquen un nuevo universo donde el hombre y Dios se van a tocar, donde las distancias se acortan hasta límites insospechados. Una nueva ciencia y su doctrina se incorpora a los dominios de la Razón filosófica, la Escritura y la Tradición: hay que exigirse no sólo preceptos externos, sino internos: "deberes del corazón" no especificados siempre en la Ley; el más importante: el anhelo de alcanzar a Dios.

Estas *sēlihot* son ante todo coloquios de intimidad amorosa del Judah orante con Dios, en continua ascesis, imprescindible preámbulo del amor divino. Todo lo demás depende de esa actitud interior. Y si la estructura formal demuestra la maestría y el dominio de las métricas árabe y romance, que embridan en un reto de continua superación la inmensa

riqueza del contenido y sus recursos estilísticos, las citas bíblicas que surgen a cada paso, así como las talmúdicas, recrean incansables la intencionalidad del sutil juego poético o se deslizan respetuosas en su estricta redacción textual.

Judah Haleví, como orante y orante judío, se somete aquí a un severo orden espiritual. Ser orante es una gracia divina; trae consigo el provecho personal de quien la recibe. Superior a todo individuo es el poder espiritual que lo consagra como orante, como vidente de lo inmutable –en este caso YHWH, el autor de todo, digno de amor y de alabanza–, y de lo transitorio y perecedero de su propia condición humana, y del oleaje de los sucesos históricos de su propio pueblo, sus tensiones y quiebros dolorosos supeditados a las promesas de la gran esperanza mesiánica: rescate, liberación y restauración. Así, cada una de estas *sēlīhot* es camino de ascesis interior, aventura en tensión dolorosa, en ardiente deseo de merecer el encuentro con el Inefable. La oración es el puente que se tiende sobre el abismo entre Dios y su condición de criatura, en tiempos y espacios de recogimiento, conquistados sin desfallecer desde el perdón y la purificación. Orar así es una imperiosa necesidad; nadie percibe como él su trascendencia, y acompañada de canto, es toda una voluntad de forma: la salmodia suavemente canturreada o musitada, eleva la oración de oficio devoto a la suma de la soberanía espiritual.

Todo comienza para el orante con unas precisas medidas de tiempo oracional. Siguiendo remotas tradiciones orientales, eran la salida y la puesta del sol los momentos que marcaban los ritmos de la plegaria. La importancia de la aurora y el ocaso, la salida y la puesta del sol reclamaron sus propias horas litúrgicas. Apoyándose para la oración de la mañana en Sal 5,4: “Porque a Ti te suplico, YHWH; ya de mañana oyes mi voz; de mañana te presento mi súplica;” para la de la tarde en Sal 140, 2: “Valga ante Ti mi oración como incienso; el alzar de mis manos como oblación de la tarde, el orad de esta forma tres veces al día,” costumbre esenia asumida por los judeocristianos como forma de sustituir las tres veces que se subía a orar al Templo de Jerusalén, a saber: la tercia, la sexta y la nona. Pero otro Salmo (1,2) recomienda: “Medita día y noche los preceptos del Señor,” es decir, ora sin cesar, continuamente, no sólo a medianoche y desde el canto del gallo hasta el amanecer; haz de la plegaria la principal actividad, consumiendo la mayor parte del día e incluso de la noche en vigilias diurnas y nocturnas.

Nuestro orante hispano hebreo y medieval recoge en síntesis toda esa tradición horaria judeocristiana y del monacato cristiano sirio-oriental, para alabar a Dios. Pero en estos poemas su intención sobrepasa la mera salmodia. Las mañanas, las tardes, las noches, las vigilias nocturnas, los amaneceres y las madrugadas son su segunda piel, un espacio-tiempo continuo, sin fisuras, apremiante, insuficiente para su gran propósito: “lograr la visión de la delicia de ’Adonay” (s. 99)<sup>7</sup>. En ello consume toda su vida: “por Ti sus miembros se debilitan, mientras su vida se prolonga” (s. 109). Y si las madrugadas son para la búsqueda divina (s. 86 y 88), y los amaneceres para la oración comunitaria con “palabras de arrepentimiento” (s. 89), la noche y sus vigilias es el ámbito del amor mismo, de los diálogos sabrosos e íntimos del amante hacia su Amado: “Aguarda, ¡oh noche!, y siéntete afortunada; retrasa la aurora que está por venir” (s. 99). Cuando el orante le confiesa a Dios: “eres en la noche el aire que respiro” (s. 86) está gritando su necesidad de una soledad más íntegra, la *hesykía*, la tranquilidad absoluta para su coloquio solitario con Dios, el ideal de todo orante, de todo eremita, de toda vida monástica.

Y la noche se vuelve su aliada, su cómplice en su aventura de amor divino, poniendo a su disposición su don más preciado, la soledad; soledad que el orante aprehende, hace

<sup>7</sup> Estas referencias aluden a la numeración de las *sēlīhot* de Yehuda Halevi que hemos traducido en la segunda parte del artículo.

suya: *la soledad de la noche es mi dote* (s. 86). Es el desierto del eremita, del *paneremos*, que la plegaria hebrea ha conseguido interiorizar. Silencio, oscuridad, soledad a cambio del sueño del orante, sueño que adquiere dimensión de ausencia, de rechazo consciente: sus párpados no los cierra en toda la noche, o como dice el verso: “no se acerca un párpado a otro durante toda la noche” (s. 88). Aunque a veces le cueste esa vigilia nocturna: “Me desperté, y me puse a considerar, quién era el que me desvelaba” (s. 99), está muy cerca de ser un *acemetes*, un ‘sin sueño,’ de alcanzar el ideal de todo orante: la perfección de la oración personal modelada sobre la perfección divina. Ahora le toca el turno al poeta. El poeta de *sēlihot* es el nuevo siervo de Dios.

El poeta hebreo del destierro en Sefarad ha cogido el testigo del profeta judío que *visionaba* en el sueño de la noche. Anhela un estado de gracia que la oración puede hacer posible despierto, sin el propio sueño que teme le lleve a un onirismo mágico y amodorrante, avasallado por el subconsciente que la noche despierta, plagado de oscuras emociones del alma: “Lentamente las regiones de sus tinieblas están a punto de ser un ‘no os vais a alejar,’ cuando se disipan sus pesadillas” (s. 88). Quiere consciencia, consciencia total en esa su ascensión hacia Dios, la misma que impregna sus poemas penitenciales para la primera vigilia, la de la media noche, la de antes del alba: “Te busqué desvelado en mi tarde, mi noche, mi madrugada y mi anochecer” (s. 109), posesión total, sin fisuras, sin resquicios –“te llamé con alma de Ti codiciosa” (s. 109)–, encelado por la recompensa inefable. Dios, para la fuerza ascética de esta poesía, es la única realidad, en imágenes de purificación y de alabanza que sacralizan el inevitable lenguaje secular. Aislado, resaltando su sola figura en la oscuridad, erguido, el orante “extiende las palmas de sus manos, permaneciendo en pie” (s. 88), aguardando el prodigio, “siendo el secreto de mi corazón y su anhelo, musitar las palabras de mis súplicas” (s. 99), “rogando ante Él, y gozando en mi oración” (s. 99), “perfeccionaré cánticos y melodías para Él, que me recompensa” (s. 86).

“A Ti, sólo a Ti, yo busco” (s. 87). Este verso plasma lo que el orante echa de menos, porque ya lo ha poseído: “Me abrasaron tus amores, y corrí en pos de Ti” (s. 87); es un anhelo, un deseo ardiente<sup>8</sup>, impregnado del dolor más sutil y que más hondamente hiere, el dolor del amor divino que se goza y se aleja, como el Amado que cual místico ciervo cazador herirá de amor incurable, siglos más tarde, a Juan de la Cruz, para, a continuación, huir a la espesura del Misterio. Hay, sin embargo, entre ambos amadores y Amados una gran diferencia: el amor divino al que aspira el orante de *sēlihot*, nunca herirá hasta el éxtasis; la plegaria en sus labios está trabada por su condición pecadora; es un eterno aprendiz en la vía *purgativa*, con la mirada puesta en la *iluminativa*, que la roza, la presiente como certeza posible en su búsqueda experimental: “junto a mi te hallo” (s. 109).

Despojado, vaciado de sí mismo, ha renunciado a todo: “Para ser de tus allegados, de mis allegados me alejé” (s. 87), todo con tal de “ser visitado por el Hacedor de cánticos en la noche” (s. 88). La doctrina del renunciamiento iniciada por Ibn al-‘Arīf (1088/481-1141/536) en su formulación profunda, que Ibn ‘Arabī prestigió en el Oriente, pasó también al norte de África con ‘Abd al-Salām Ibn Mašīš y se desarrolló con su discípulo tunecino, Abū l-Ḥasan al-Šadīlī, fundador de la escuela que se conoce con su nombre patronímico (García Junceda, 106). Es consciente de esa radical renuncia y de la perfecta fidelidad a los mandamientos divinos: “camino pegado a Ti” (s. 87), o dicho como lo dice el poeta: *salgo junto a tus talones ligero, no me detengo*; fidelidad que depende de esa renuncia purificadora. Ante el Dios tres veces Santo, el orante se ve como el hombre que es, impuro: “¿No me ha bastado con el pecado de juventud del que aún no me he

<sup>8</sup> Inevitable no recordar “En una noche oscura, con ansias, en amores inflamada” de San Juan de la Cruz.

purificado, con los extravíos de un corazón ignorante, tras los que aún me precipito?” (s. 101), e indigno: “tuve un corazón porfiado y proclive a seguir mi capricho” (s. 101), viviendo en un mundo tan impuro e indigno como él: “el que comercia con este mundo, queda excluido del mundo futuro” (s. 101).

Esa unicidad judaica –“amarás a Dios con tus dos instintos: el bueno y el malo” (Yoma, 82b)–, ha sido rota por el pensamiento neoplatónico. Ahora, ya no se puede servir a Dios con ambos principios; la lucha que se desarrolla en el alma entre el Bien y el Mal, tiene que finalizar destruyendo al segundo: “purificándome de toda inmundicia, con corazón puro y espíritu sincero” (s. 86), “desde su propia miseria, se dispone a emprender su ascesis” (s. 88), “un indigente llama a tu puerta, decidido a buscar tus misericordias” (s. 109). Este YHWH persigue el corazón del hombre lejos del agua y de la sangre de los animales degollados. Este orante, con su profundo sentido de la culpa: “me amedrenté, sentí pavor, se perturbaron mis pensamientos al recordar cuán neciamente habría obrado, mis errores y perversidades. Por eso me prosterno, y me acerco con mis súplicas” (s. 109), tiene que degollar sus entrañas, desangrarlas de la maldad que albergan. Es consciente de lo doloroso, de lo difícil que es su demonio interior: “la mirada no se detiene, me abandona, se descarría; el oído no se despierta más que ante palabras pecaminosas, y la mano gusta de dominar, y la boca de proferir despropósitos. Así pues, ¿cómo voy a limpiarme?, ¿cómo voy a comparecer ante tu tribunal?” (s. 101). No hay excusa para el daño y la dureza: “el que traspasa [Dios] mi dureza y mi porfía, quien borra mi maldad” (s. 109); sí están permitidas las lágrimas del “*‘aní*: pondrá en su odre mi llanto, enjugará las lágrimas de mi rostro” (s. 109), su anonadamiento, su “sentirse menos que nada” (s. 88), su rebajamiento interior a la condición de esclavo ante su señor, hijo de su sierva que “delante de sus señores tiembla de miedo, de modo que sólo piensa en hacer su deseo, descuidando su tarea” (s. 99); su arrepentimiento: “se confiesa ante Él, para pedirle perdón, para borrar sus delitos, para implorar su misericordia” (s. 88); “perdona la maldad de su proceder” (s. 99); “si Tú no liberas y trazas un nuevo plan, ¿dónde se hallará perdón para una culpa tan grande?” (s. 101), hasta alcanzar en permanente ascesis<sup>9</sup> la ofrenda pura de la intimidad de su ser, el nuevo sacrificio, el nuevo holocausto. La misma renuncia se le exige respecto del mundo: “desprendiéndome de la pompa del mundo, que ni aprovecha ni es útil” (s. 86), “las vanidades del mundo son mi olvido, y el tesoro de tu protección, mi alegría” (s. 86).

Eliminado del campo de la conciencia todo lo mundano y temporal, el orante, despojado de las humanas pasiones, hasta que el siervo sea merecedor de confianza por sus ruegos a su señor, y desahogue su corazón e hígado, y declare los males de su corazón (s. 99), el temeroso de Dios, el *rahīb* de los poetas de la Ġahiliyya, el *ruhḃān* o ‘monje cristiano’ del que habla el Corán, que en perfecta armonía salmodian con nuestro poeta, orante en cada *sēlīḥah*, está listo para su encuentro con la presencia inefable de Dios: “y se quede solo el sirviente con el rey en su diván, y cante y recite su poema al Dios de su estandarte y su torre” (s. 99); “espero un día de gracia: quizá Él alce mi rostro” (s. 109).

La razón y la voluntad se han unido: te busqué con mi pensamiento, te encontré con mi cavilación (s. 109) para conseguir la *cognitio Dei experimentalis*, la experiencia extraordinaria o inmediata de Dios; el voluble corazón humano y sus imprevisibles emociones, también está sometido: “tiré de él [de mi corazón] hacia tu voluntad, forastero que habita en tu tienda, para hallar gracia a tus ojos. Lo hice venir a Ti, lo hice comparecer

<sup>9</sup> Bahya Ibn Pāqūda escribió “Guárdate de la negligencia, de la pereza, de la relajación. Ve sumando esfuerzo tras esfuerzo, perseverancia a la perseverancia, gradualmente; asciende uno tras otro cada peldaño de las virtudes. No desmayes en escrutar tu espíritu en el continuo examen de tu conciencia” (*apud*. Ramos-Gil, 146).

ante Ti” (s. 87), se ha rendido a la luz de la razón de esta contemplación adquirida por la nostalgia del amor de Dios, en temor y veneración.

Pero bien sabe el orante de *sēlīḥah* que, en su propia plegaria, en su personal itinerario de purificación hacia la contemplación del Inefable, no está solo. Sabe que sin la comunidad de creyentes de la que él forma parte, no es nada ni nadie; sabe que tiene una gran misión: la de elevar una súplica intercesora por su pueblo, orar incesantemente para que la promesa de la Alianza se cumpla: “¿por tu pueblo sentiré en mí, con gozo, un cántico que te agrade?” (s. 86). Y él, el poeta orante, se yergue, se destaca como víctima que se inmola, que intercede como un antiguo Profeta, proclamando la liberación de su pueblo: “los unguirás con el bálsamo de la salvación sobre la llaga de sus corazones, y vivirán” (s. 86); suspira por ella, la quiere atraer para sus hermanos y para sí: “hace regresar a los exiliados de los confines de la tierra, de entre los perversos de los vivos” (s. 86). El hoy tan sólo es espera: sólo ven ante ellos, el aniquilamiento, la opresión, la humillación, el desprecio: “de los rechazados por los hombres de violencia” (s. 89). Sólo la confianza en su Dios, el mismo Dios de la antigua y perpetua Alianza, “la diestra de *’El* se mantiene firme” (s. 86); “hacer tu voluntad vivo o muerto, y ser de los que en Ti ponen su morada” (s. 86), alimenta el pan amargo de la nostalgia que los ciñe, tan vieja, tan antigua: “me saciaré de tu Templo, de lo santo de tu Tabernáculo” (s. 86); se encuentren donde se encuentren, en Oriente o en Occidente, sus rostros, uno por uno, o bien todos juntos en el rostro del orante, permanecen siempre vueltos “hacia el Misterio, hacia el lugar de las Tablas y el Rollo;” hacia “los objetos preciosos de tu Arca de la Alianza en torno a tu mesa” (s. 87); “todo el bien de esos países de *golah* –y Yehudah ha-Leví bien conocía el de Sefarad–, no valen nada ante los escombros de *Har ’El* ante el “rocío de Horeb y de Sión,” ante “Líbano y Sirión,” ante la “hondonada de Hizayón” (s. 87).

Esta restauración soñada y deseada generación tras generación, ese nuevo reino mesiánico, no es obra humana; sólo Dios puede instaurarlo, y un reproche lleno de ternura sale de la boca del orante, con imágenes tan caras a la Divinidad, tan identificadas con la historia de su pueblo: “¿Venderás el estimado al despreciable, lospreciados hijos de Sión, los hijos de tus hijos, y también el ganado menor, tu ganado menor?” (s. 87); “¿Acaso no eres tú su *go ’el*? ¿Y quién sino Tú mismo lo rescatará? ¿De quién es el derecho del goelato sino de *’Adonay*?” (s. 109). Y a manera de urdimbre poderosa, uniendo el más alto anhelo de perfección en el amor divino con la conciencia de la imperfección personal y colectiva, donde la verdad de Dios abrazará un día en rescate y en liberación toda la historia del pueblo hebreo, las perlas de las alabanzas, tan bíblicas, tan rancias, tan eternas; los atributos que nunca logran abarcarlo: “la diestra de *’El* se mantiene firme. Tu poder es poder de torreones, Autor de mis actos” (s. 86); “Altísimo, Nombre en que nos gloriamos; cobijado a la sombra de tu Morada, para brillar con la luz de tu rostro” (s. 87); el “Hacedor” (s. 88); “que sepa que *’El* es compasivo, que misericordioso es *’Adonay*” (s. 89); “Roca, de quien es el alma y el cuerpo su obra; Dios de su estandarte y su torre; Rey de Reyes” (s. 99); el “*Elohé* de mi salvación; su *go ’el*” (s. 109). Ellas son la razón ser de la inextinguible esperanza, de la fe en la propia redención del pueblo elegido y del ser humano en general: “las criaturas y su interior son como arcilla en tu diestra. Pon un espíritu nuevo en su interior para que puedan comprender tu voluntad” (s. 101).

La categoría simbólica de la figura poética bíblica, la cita bíblica, aprehende el arte poético de Judah Haleví; o tal vez sucede todo lo contrario, que su dominio del fondo y de la forma del arte de la poesía se impone, como reto de empleo y de recreación, los familiares versículos bíblicos, en sutiles juegos de cita propiamente dicha, alusión y reminiscencia, con los que reconstruir los fragmentos de su propia existencia y la de su pueblo. Se trata de un material que le es dado, rico en imágenes, comparaciones,

sinonimias, hipérbolos, aliteraciones; él tendrá que acoplarlo en sentido y en rimas de pura estructura gramatical hebrea; exigirse que lo aparentemente vulgar como los afijos pronominales al final de los hemistiquios o de los versos, logren en su conjunto, una obra del arte literario y poético; que la cadencia del metro árabe no se resienta, que fluya sin violencias de léxico o de giros; que el parto doloroso de la creación pase desapercibido. No estamos ante plegarias fruto de la tradición, del imaginario colectivo y anónimo, del pueblo de Israel. Estamos ante las de tudel *sēliḥot* ano Judah Haleví, ante los poemas penitenciales de uno de los más grandes poetas hispanohebreos. En cada poema su propio drama como judío en *galut*; en cada verso su desdoblamiento espiritual:

mejor es un día sobre la tierra de 'El, que mil en tierra de extranjeros; más queridos son los escombros de *Har 'El*, que palacio de cualquier príncipe (s. 87).

### 3. Apéndice: traducción de algunas *sēliḥot* comentadas en este artículo

Sigue a continuación mi traducción de algunos de los poemas que comento en este artículo.

*Sēliḥah* 86 (ed. Brody & Haberman, 3: 159).

¡'Elohim! De madrugada te busco / y en tu presencia me desahogo.  
Desde siempre te amo, / sin desfallecer, con todas mis fuerzas.  
Con profunda consciencia te sirvo / y en verdad que Tú eres mi bienestar.  
Mi alma te desea. / Eres en la noche el aire que respiro.

En este momento la soledad es mi dote / preparándome para el encuentro con 'Elohim. 5  
desprendiéndome de la pompa del mundo / que ni aprovecha, ni es útil,  
purificándome de toda inmundicia, / con corazón puro y espíritu sincero.  
Que la cercanía de 'Elohim me ilumine / para morar en las alturas.  
Las vanidades del mundo son mi olvido, / y el tesoro de tu protección, mi alegría.

¿Enderezaré, acaso, los recovecos del corazón / y proferiré cantos de júbilo, 10  
y por tu pueblo sentiré en mí, / con gozo, un cántico que te agrade?  
Me apresuro en la noche / a obtener tu compasión.  
¡Responde! Tu voz escucho. / Anhele los dones de tu boca  
más que el incienso sobre mi sacrificio, / más que el grato olor de mi holocausto.

La diestra de 'El se mantiene firme. / Tu poder es [poder de] torreones, 15  
que hace regresar a los exilados de los confines de la tierra, / de entre los perversos  
de los vivos,  
para hacerlos herederos de una heredad de hermosura / y ser como en los días  
antiguos.  
Un tiempo de salvación se acerca, / el corazón de los oprimidos volverá a la vida.  
Les ungirás con el bálsamo de salvación / sobre la llaga de sus corazones, y vivirán.

Sondea, si te place, al hijo de tu sierva, ¡'Elohim!, / y apiádate de tus obras, 20  
pues como modelo a seguir, él te ve. / Ten compasión de mí ante la perfección de tus  
normas,  
hacer tu voluntad vivo o muerto, / y ser de los que en Ti ponen su morada.  
Me saciaré del bien de tu Templo, / de lo santo de tu Tabernáculo.  
En ellos están mi reposo y mi descanso, / ellos son las moradas de mi confianza

¿Abriré acaso la boca para contradecir / al Autor de mis actos, 25  
cuando ellos levantan contra mí, maldades, / y tienden una red a mis pies?



Protestaré con palabras de júbilo, / dilataré la expresión de mis alabanzas,  
y perfeccionaré cántico y melodías, / para 'El, que me recompensa,  
que libra mi espíritu del še'ol, y mi pie del tropiezo.

*Sēliḥah* 87 (ed. Brody & Haberman, 3: 161)

Hacia Ti me dispongo a caminar / con mis ojos puestos en tu Morada,  
con corazón afianzado en Ti. / Tiré de él hacia tu voluntad,  
forastero que habita en tu tienda, / para hallar gracia a tus ojos.  
Lo hice venir a Ti / y lo hice comparecer ante Ti.

Me abrazaron tus amores / y corrí en pos de Ti. 5  
Para ser yo de tus allegados, / de mis allegados me alejé.  
Camino pegado a Ti / ligero, y no me detengo.  
Se ensañan conmigo los que te abandonan / pero yo en Ti me afianzo,  
cobijado a la sombra de tu morada / para brillar con la luz de tu rostro.

Mejor es un día sobre la tierra de 'El / que mil en tierra de extranjeros. 10  
Más queridos son los escombros de *Har 'El* / que palacio de cualquier príncipe,  
porque en aquellos sería liberado / y en estos serviría a un cruel.  
A Ti, sólo a Ti yo busco / y sólo de Ti yo recibo ayuda,  
refugio [hay] a tu diestra / y cobijo para los que confían en Ti.

Mi alma es como aridez en páramo / hacia el rocío de Horeb y de Sión se dirige. 15  
Mi escondite es el escondite del Altísimo, / para habitar Líbano y Sírion  
Mis ojos son como ojos de indigente / para visionar la hondonada Hizayión.  
Mi rostro [está vuelto] hacia el misterio / hacia el lugar de las Tablas y el Rollo  
Envuelve los objetos preciosos de tu Arca [de la Alianza] / en torno a tu mesa.

Llamas a la luz y pliegas / las tardes ante la llegada de la mañana. 20  
¡Basta ya de que se profane / tu Nombre por boca de los que dicen mentiras,  
Nombre en el que nos gloriamos, / heridos, traspasados!  
Venderás el estimado al despreciable, / lospreciados, los hijos de Sión,  
los hijos de tus hijos, / y también el ganado menor, tu ganado menor.

*Sēliḥah* 88 (ed. Brody & Haberman, 3: 164).

Aqué! que purifica sus pensamientos / y a 'El sus secretos descubre,  
extiende las palmas de sus manos / [hacia Dios], que escucha la oración,  
permaneciendo en pie, / y sus párpados / hace pender de su piedad  
y no los cierra / en toda la noche.

De noche se le conmueven / las entrañas por 'El que habita en lo alto; 5  
ahonda en sus pensamientos / y en los versos de sus alabanzas,  
busca con diligencia en sus madrugadas / y examina sus noches,  
con el fin de contenerse y [poder] gobernarse a sí mismo, / día y noche.

Lentamente los esfuerzos de sus noches en vela / están a punto de ser un 'no os  
alejéis'  
hasta que se disipan sus pesadillas / y él desea lo que precisamente ellas buscaban 10  
lo mismo que sus centinelas / día a día procuran afanosamente:  
descubrir el rostro de 'El / en las visiones de la noche.

Se siente menos que nada / permaneciendo en la presencia de 'Adonay,  
 En la vigilia de la noche / se confiesa ante Él  
 para pedirle perdón / para borrar sus delitos, 15  
 para implorar su misericordia / desde el día hasta la noche.

Escruta sus secretos / y comprende sus misterios;  
 desde su propia miseria / se dispone a emprender su ascesis,  
 y restablecido de sus aflicciones / va a conseguir su deseo:  
 ser visitado / por el Hacedor de cánticos en la noche. 20

*Sēliḥah 89* (ed. Brody & Haberman, 3: n. 89).

Con mi corazón y mis fatigas / con labios de cánticos de júbilo /  
 en la asamblea del pueblo de mis fieles, / te ensalzo ¡'Adonay!  
 ¡Amigos míos! En los amaneceres / llevad, por favor, los rectos,  
 con vosotros, palabras [de arrepentimiento] / y volveos hacia 'Adonay.

La nación que rechaza / al pueblo y lo oprime, / 5  
 que sepa que 'El es compasivo, / que misericordioso es 'Adonay.

Una sola cosa pido: / que se anuncie que [los] perdono /  
 Así pues, he aquí que me atrevo, / a hablar con 'Adonay,  
 de los rechazados por los hombres de violencia, / y para reparar el daño  
 inmolad sacrificios de justicia, confiad en 'Adonay. 10

¡Oh Dios!, por tu ser compasivo, / apiádate del hijo de tu sierva, /  
 pues en tu salvación / espero esperanzado, ¡'Adonay!.

*Sēliḥah 99* (ed. Brody & Haberman, 3: 182).

Me desvelan mis afanes, / siendo el secreto de mi corazón y su anhelo,  
 musitar las palabras de mis súplicas / como melodía de 'El y su alabanza.  
 No entregaré mis ojos al sueño / a media noche, por su causa,  
 para lograr la visión de la delicia de 'Adonay / y visitar su Santuario.  
 Me desperté y me puse a considerar / quién era el que me desvelaba, 5  
 y he aquí que el Santo que habita / [en] sus alabanzas, me apremiaba  
 a prestar atención, / dándome ánimos, fortaleciéndome,  
 al tiempo que todo mi ser cobraba aliento: / bendeciré a 'Adonay que me aconseja.

¡Oh, Roca!, de quien es el alma, /y el cuerpo es su obra.  
 Rogando ante Él, / y gozando en mi oración, 10  
 hendieron mis lágrimas sus nubarrones / y se tornaron dulces, más que miel y  
 perfume.

Se envaneció mi corazón a sus ojos, / al tiempo que se derretía como cera,  
 como siervo que delante de sus señores / tiembla de miedo,  
 de modo que sólo piensa en hacer su deseo, / descuidando toda su tarea.

Aguarda, ¡oh noche!, y siéntete afortunada; / retrasa la aurora que está por venir 15  
 hasta que el siervo sea merecedor de confianza, / por sus ruegos, a su señor,  
 y desahogue corazón e hígado, / y declare los males de su corazón,  
 y se quede solo el sirviente / con el rey en su diván,  
 y cante y recite su poema / al Dios de su estandarte y su torre.

He aquí al siervo de siervos, /ante el Rey de Reyes, 20  
 de pie, sus manos cansadas / y sus lágrimas que se van yendo.  
 Por ti, sus miembros se debilitan / mientras su vida se prolonga,  
 y todos sus órganos se estremecen, / y confiesan bendiciendo:  
 Perdona la maldad de su proceder, / que como la arena [del mar] es su peso.

*Sēlihah 101* (ed. Brody & Haberman, 3: 185).

Las criaturas y su interioridad / son como arcilla en tu diestra.  
 Pon un espíritu nuevo en su interior / para que puedan comprender tu voluntad,  
 y que cuando clamen a Ti, te sea grato / y encuentren gracia a tus ojos,  
 fortalezcas su corazón / y escuches su oración.

¿No me ha bastado con el pecado de juventud / del que aún no me he purificado, 5  
 con los extravíos de un corazón ignorante / tras los que aún me precipito?  
 Exilio y vida de tribulación: / a causa de esto ando azacaneado.  
 Y la muerte, como un lobo en el bosque / me acecha y estoy desprevenido  
 Fui insolente y no me acordé / del día en que debía comparecer ante Ti.

Tuve un corazón porfiado / y proclive a seguir mi capricho. 10  
 La mirada no se detiene / me abandona y se descarría.  
 El oído no se despierta, / más que ante palabras pecaminosas.  
 Y la mano gusta de dominar / y la boca de proferir despropósitos.  
 Así pues, ¿cómo voy a limpiarme / y cómo voy a comparecer ante tu tribunal?

Sangre y carne, ¿cómo saldrán / indemnes de en medio de la llama? 15  
 Si Tú no me rescatas / y no es tu designio hacer prodigios,  
 ¿dónde se hallará / perdón para una culpa tan grande?  
 El que comercia con este mundo / queda excluido del mundo futuro.  
 ¿Y cómo se congraciará / y conseguirá tu clemencia?

Acepte *Yah* interceder por ti / durante las noches de vigilia. 20  
 Que en torno a tu Templo se congregue / para expiar sus pecados.  
 No ocultes tu rostro / para que puedas salvarle de sus temores.  
 Extiende la palma de tu mano, / para que sea en tu casa uno de tus moradores,  
 que sea uno de los que habiten en tu Casa, / y de los convidados a tu mesa.

*Sēlihah 109* (ed. Brody & Haberman, 3: 197).

Tus misericordias solicité / y mis ojos se consumieron por tu salvación.  
 Me amedrenté y sentí pavor / y se perturbaron mis pensamientos,  
 al recordar cuán neciamente había obrado, / mis errores y mis perversidades.  
 Por eso me prosterno / y me acerco con mis súplicas.  
 Espero un día de gracia: / “quizá [Él] alce mi rostro.” 5

Así pues, he aquí que me atrevo / a hablar a 'Adonay:  
 Mi alma te desea / y mi espíritu por Ti suspira;  
 te tengo presente ante mí como modelo, / ante mis ojos eres recordatorio,  
 y [en] día de angustia te espero esperanzado, / llorando por Ti.  
 Junto a mí te hallo, / que te manifiestas, 10

solícito, pues te llamé / con alma de Ti codiciosa,  
devuelvo la dádiva de mis súplicas, / como está establecido [que se haga] por  
’Adonay.

Mis delicias, en la casa de mi cautiverio, / están en el ’Elohe de mi salvación,  
quien me da curación para mi enfermedad / cada vez que es requerido por mi grito  
[de socorro,  
el que traspasa mi dureza y mi porfía, / el que borra mi maldad. 15  
Pondrá en su odre mi llanto / y no se hará sordo ante mi llanto,  
pues ciertamente verá mi aflicción / y no me permitirá ver mi desventura.

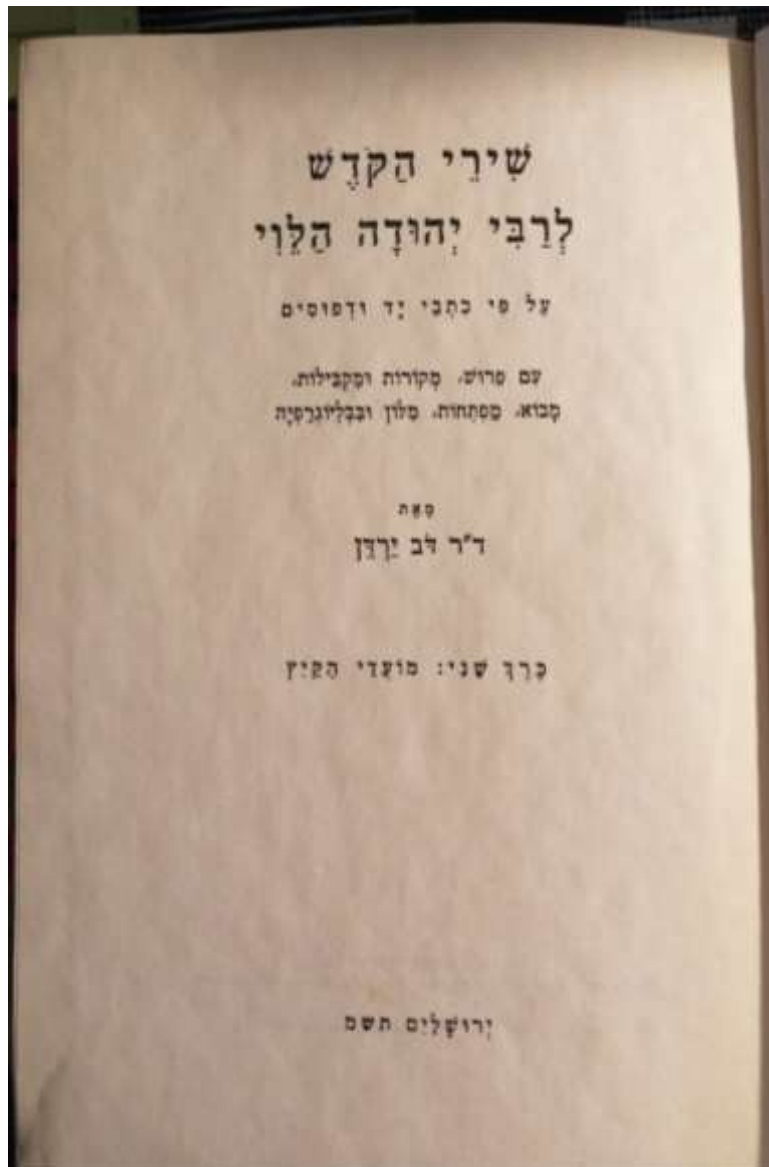
Volverá su rostro con misericordias / y enjugará las lágrimas de mi rostro.  
Te busqué con mi pensamiento, / te encontré con mi cavilación;  
Te busqué desvelado en mi tarde / mi noche, mi madrugada y mi anochecer, 20  
a Ti que despiertas tal anhelo en mi corazón / que no puedo contenerme;  
a Ti al que ofrendo mi sangre y mi sebo / extendiendo hacia Ti la palma de mi mano  
mientras mi hálito esté en mí / y el espíritu de ’Eloah esté en mi nariz.

Mas, ¿de qué sirve mi espíritu / si me abandona el espíritu de ’Adonay?  
Un menesteroso llama a tu puerta / se empeña neciamente en implorar miseri-  
cordia 25  
¿Cómo será rescatado / si por sus pecados está impuro?  
Su causa pone ante ’El / y busca respuesta a sus peticiones.  
Dice: “mi justicia [proviene] de ’El,” / pero su palabra no se tiene en cuenta.  
¿Acaso no eres Tú su go’el? / ¿Y quién sino Tú mismo lo rescatará?  
¿De quién [es el] derecho del goelato / sino de ’Adonay?. 30

### Obras citadas

- An invitation to Piyut*. Giv'at Ram: Snunit Center for the Advancement of Web Based Learning, The Hebrew University of Jerusalem. Enlace [en línea](#) [Consultado: 17/03/2015].
- Brody, Heinrich & J. M. Habermann, eds. *Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi*. Berlín, 1930. 4 vols. Reimpreso: Farnborough: Gregg International Publishers Ltd., 1971.
- Andreatta, Michela. "The Printing of Devotion in Seventeenth-Century Italy: Prayer books Printed for the Shomrim la-Boker confraternities." En Joseph R. Hacker & Adam Shear eds. *The Hebrew Book in Early Modern Italy*. University of Pennsylvania, Philadelphia, 2011. 156-171.
- Ashtor, E. *The Jews of Moslem Spain*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1992. Vol. 2/3.
- Blasco Martínez, Asunción. "Instituciones sociorreligiosas judías de Zaragoza (s. XIV-XV): sinagogas, cofradías, hospitales." *Sefarad* 1 (1990): 3-46.
- Blasco Orellana, Meritxell. "La oración sinagoga y el piyyut palestinese." En Guadalupe Seijas, coord. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Trotta, 2014.
- Elmaleh, Abraham. *Nouveau dictionnaire complet Hébreu-Français*. Tel Aviv: Éditions "Yavneh," 1968.
- Fales, F. M. "Massartu: The Observation of Astronomical Phenomena in Assyria (7th Century BC)." En Enrico Maria, ed. *The Inspiration of Astronomical Phenomena VI. Proceedings of a conference held October 18-23, 2009 in Venezia, Italy*. San Francisco: Astronomical Society of the Pacific, 2011. ASP Conference Series. Vol. 441.
- Fleischer, Ezra. שירת-הקודש העברית בימי הביניים . *Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages* (hebreo). Jerusalén: Keter, 1975.
- García de Cortázar, J. Ángel & Ramón Teja, coord. *El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval*. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real/Centro de Estudios del Románico, 2015.
- Gibert Tarruel, J. "El monje, ¿hombre de oración o celebrador de liturgias." En José Ángel García de Cortázar & Ramón Teja, coord. *El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real/Centro de Estudios del Románico, 2015. 34-65.
- García Junceda, J. A. "El fenómeno sufi en la cultura hispano-musulmana y la mística carmelitana española." *MEAH. Anejo al "Boletín de la Universidad de Granada."* Granada, 1982. 99-122.
- Hassán, M. Abraham. *Shul'han Aruj de Rabí Yosef Caro. Recopilación de las leyes prácticas y sus comentarios hasta los Sabios contemporáneos según la tradición sefaradí*. Jerusalén: Fundación "Hasdé Lea," 1995.
- Idelsohn, Abraham Zvi. *Jewish liturgy and its development*. Nueva York: Dover, 1995. Reimpresión en 2012.
- Jarden, Dov. Ed. *The liturgical poetry of Rabbi Yehudah Ha-Levi: on the basis of manuscripts and printed volumes, with introduction, commentary, source references, indices, dictionary, and bibliography*. Jerusalén: 4 vols. 1978-1985. Vol. 2, 1979.

- Jastrow, Marcus. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Nueva York: The Judaica Press, 1996.
- Kieval, Hayyim Herman. *The Holy Days. A commentary on the Prayer book of Rosh Hashanah and Yom Kippur*. Jerusalem: The Institute of Applied Halakhah/The Schechter Institute of Jewish Studies, 2004.
- Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner, M. H. J. Richardson & J. J. Stamm. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*. Leiden: Brill, 2001.
- Levin, Israel & Ángel Sáenz-Badillos. *Si me olvido de ti Jerusalén... Cantos de las sinagogas de Al-Andalus*. Córdoba: El Almendro, 1992.
- Lockspeiser, Brett & Joshua Foer. *Sefaria: a Living Library of Jewish Texts Online*. Recurso electrónico [en línea](#) [21/07/2019].
- Matzliah, Meir. *Sidur ha-Mercaz* [según el rito sefaradí]. Jerusalén: Centro Educativo Sefaradí de Jerusalén, 1983.
- Millás Vallicrosa, José María. *Poesía sagrada hebraicoespañola*. Barcelona: CSIC: Instituto Benito Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo, 1948.
- Nullman, Macy. *The Encyclopedia of the Jewish Prayer*. Nueva Jersey: Jacob Aronson, Northvale, 1993.
- Ramos Gil, C. "Baḥya Ibn Pāqūda. *El puro amor divino.*" *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 1 (1952): 85-148.
- Rashi. Comentario "Rashi on *Exodus*." Enlace [en línea](#) a la web *Sefaria. A Living Library of Jewish Texts* [Comprobado: 03/10/2019].
- . Comentario "Rashi on *Psalms*." Enlace [en línea](#) a la web *Sefaria. A Living Library of Jewish Texts* [Comprobado: 03/10/2019].
- Sáenz Badillos, Ángel, Judith Targarona Borrás, & Aviva Doron. *Yehudah ha-Leví. Poemas*. Madrid: Alfaguara, 1992.
- Scheindlin, Raymond P. *The song of the distant dove: Judah Halevi's pilgrimage*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Scholem, Gershon. *La Cábala y su simbolismo*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- Seroussi I, Edwin. "Music in Medieval Ibero-Jewish society." *Hispania Judaica. Bulletin* 5 (2007): 5-67.
- Sibony, Moïse. *Le jour dans le judaïsme. Son histoire et ses moments significatifs*. Tours: M. Sibony/CNRS, 1986.
- Tannenbaum, Adena. *The contemplative soul. Hebrew poetry and philosophical theory in Medieval Spain*. Leiden: Brill, 2002.
- Targarona Borrás, Judith. *Diccionario hebreo-español*. Barcelona: Ediciones Riopiedras, 1995.



**Imagen 2.** Portada interior de la edición de la poesía de Yehudah ha-Leví por Dov Jarden (1978-1985).