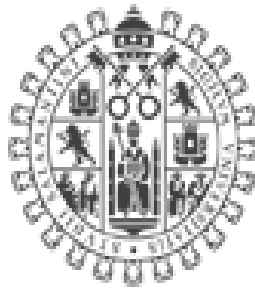


UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
ÁREA DE ESTUDIOS HEBREOS Y ARAMEOS



VNiVERSIDAD
D SALAMANCA

**LAS SĔLĪHOT LA-'AŠMUROT DE R. YEHUDAH HA-
LEVÍ: TRADUCCIÓN Y ESTUDIO LITERARIO**

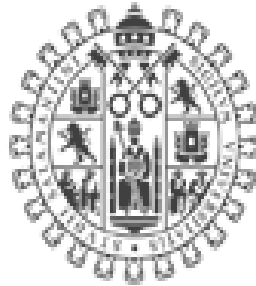
Tesis doctoral

M. ^a ISABEL PÉREZ ALONSO

Directora: Prof.^a Dr.^a M.^a Fuencisla García Casar

SALAMANCA, 2016

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE FILOLOGÍA
ÁREA DE ESTUDIOS HEBREOS Y ARAMEOS



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

**LAS SĔLĪḤOT LA-'AŠMUROT DE R. YEHUDAH HA-
LEVÍ: TRADUCCIÓN Y ESTUDIO LITERARIO**

Tesis doctoral

M.ª ISABEL PÉREZ ALONSO

Directora: Prof.ª Dr.ª M.ª Fuencisla García Casar

Directora

VªBº

Doctorando

SALAMANCA, 2016

«La noche está dividida en tres vigili^{as}, 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!»

Bera^kot 3a

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero expresar mi profundo agradecimiento a la doctora María Fuencisla García Casar, con tenacidad, amor a la poesía y experiencia filológica ha sabido guiarme en este trabajo hasta el final.

Asimismo, quiero recordar al profesor don Carlos Carrete Parrondo, catedrático de Hebreo de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca, mi maestro, el que me inició hace mucho tiempo en el estudio de la lengua y la literatura hebreas y que me sugirió el tema de esta tesis.

Igualmente, he de mencionar al doctor don Efrem Yildiz Sadaz, por su aliento, paciencia y sabiduría constantes y por hacerme partícipe de sus conocimientos enciclopédicos sobre las lenguas y culturas de Oriente Próximo

Del mismo modo agradezco a la doctora Yolanda Moreno Koch y a la profesora Aliza Meyuhas Ginio, por su ayuda impagable al facilitarme el acceso a las ediciones de los poemas y por su disposición constante a resolver mis dudas sobre la cultura judía.

También agradezco a la profesora doña Elena Bajo Pérez su disponibilidad y amabilidad para compartir conocimientos, corregir mis borradores y poner a mi disposición desinteresadamente la bibliografía que he necesitado para la traducción al castellano.

Huelga mencionar todo el apoyo recibido por mis compañeros del Área de Estudios Hebreos y Arameos: el doctor Ricardo Muñoz Solla, por proporcionarme una información valiosísima para mi tesis, a los doctores Manuel Nevot Navarro y Eunáte Mirones Lozano y a doña Isabel Mata López, compañera en la ardua tarea de la traducción y comentario literarios, a doña Vega M.^a García González por su ayuda con los problemas informáticos a los que me he enfrentado. Doy las gracias también al doctor Carlos Carretero y al doctorando Diego Varela su amabilidad para responder a mis preguntas.

Por último, he de mencionar a doña Isabel Lobato Pulido, secretaria del Departamento de Lengua Española, por hacer fácil lo difícil en el mundo burocrático y por su ayuda calidez humano.

TABLA DE CONTENIDOS

PRESENTACIÓN	7
1. BREVE SEMBLANZA DE YEHUDAH HA-LEVÍ	11
2. ASPECTOS METODOLÓGICOS	14
2.1. Elección de la edición <i>Sěľĩhot la- 'ašmurot</i> como base para la traducción y comentario	14
2.2. Tratamiento de cada poema.	20
2.3. Presentación de la traducción	21
3. INTRODUCCIÓN	24
3.1. Características de la lengua de la poesía hispanohebrea	24
3.2. La lengua de la poesía de Yehudah ha-Leví	26
3.3. Algunas consideraciones sobre la traducción de la poesía hispanohebrea	27
4. LAS SĚĹĪHOT	31
4.1. Las <i>sěľĩhot</i> : la forma más antigua de oración judía	31
4.2. Etimología de la palabra	31
4.3. Las <i>sěľĩhot</i> en la época talmúdica	34
4.4. Las <i>sěľĩhot</i> en la época medieval y en Sefarad	38
4.5. Las <i>sěľĩhot</i> en la liturgia sinagoga del mes de 'Elul y los <i>Yamīm Nora'im</i>	40
4.6. Las <i>sěľĩhot</i> en los ayunos menores	40
4.7. Las <i>sěľĩhot</i> para ocasiones especiales	41
4.8. Las <i>sěľĩhot</i> en los ayunos privados	42
5. LAS SĚĹĪHOT LA- 'AŠMUROT	44
5.1. Las 'Ašmurot. Concepto	44

5.2. Las <i>sēlīhot la-’ašmurot</i> en la liturgia del mes de <i>’Elul</i> y los <i>Yamīm Nora’im</i>	49
5.3. Las <i>Sēlīhot la-’ašmurot</i> en el rezo nocturno.....	53
6. COMENTARIO LITERARIO.....	56
6.1. Clasificación de los poemas	56
6.2. Comentario literario.....	57
6.3. Aspectos aspectos prosódicos.....	79
6.4. Intertextualidad.....	82
7. TRADUCCIÓN DE LOS POEMAS	88
8. BIBLIOGRAFÍA	184
9. APÉNDICE: LAS <i>SĚLĪHOT LA-’AŠMUROT</i> . TEXTO HEBREO	195

PRESENTACIÓN

El trabajo de investigación que hoy presento para su defensa como Tesis Doctoral lleva por título *Las sēlīhot la-'ašmurot de R. Yehudah ha-Leví: traducción y estudio literario*. Así pues, dentro de la poesía sagrada y litúrgica hispanohebraica medieval, este estudio se centra en los veintinueve poemas del género *Sēlīhot la-'ašmurot* (plegarias de carácter penitencial destinadas a las vigiliass nocturnas de oración en el mes de 'Elul y en otras ocasiones especiales) del insigne poeta hispanohebreo del s. XI-XII, nacido en Tudela, Yehudah ha-Leví.

Los motivos que me llevaron a elegir este corpus poético para su traducción y comentario literario son varios. En primer lugar, mi interés por el hebreo bíblico y su literatura me condujo casi inevitablemente a centrar mi atención en la figura de Yehudah ha-Leví, cuyo lenguaje poético está considerado como el más próximo al espíritu y al estilo del hebreo bíblico.

Yehudah ha-Leví es el primer poeta nacional del pueblo judío, el que mejor ha sabido expresar la añoranza del Israel disperso, herido y errante, pero siempre esperanzado. Hubo que esperar hasta el siglo XIX y principios del XX para encontrar otro poeta al que se le pueda calificar como poeta nacional: Ḥayyim Naḥman Bialik, el poeta del retorno a Sión y del renacimiento de la lengua hebrea. Siendo como son dos poetas muy diferentes y alejados uno del otro en el tiempo, comparten ambos el haber contribuido al renacimiento de la lengua hebrea, Yehudah ha-Leví, a su revitalización como lengua poética y Bialik, como lengua vehicular y, sobre todo, el ser el retorno del pueblo judío a la tierra de Israel uno de los temas centrales de su poesía.

Querido y reconocido en su época, la poesía de Yehudah ha-Leví, ha logrado a lo largo de la historia traspasar la frontera de los círculos intelectuales y poéticos para ser apreciada y declamada asimismo por el resto del pueblo. Desde los sefardíes hasta los askenazíes, pasando por los judíos de Egipto o los yemeníes, los de ayer y los de hoy, cualquier judío es capaz de recordar o reconocer un verso, un poema, una expresión del poeta hispanohebreo. Igualmente, son numerosos los poemas de Yehudah ha-Leví que han sido incluidos en los *siddurim* (libros de oraciones judías) de comunidades de todo el mundo hasta el día de hoy, acompañando y dando así voz, imágenes y ritmo a la oración de la comunidad. Conocido y apreciado por los poetas hispanoárabes de su época, Yehudah ha-Leví es autor o recopilador de varias jarchas

escritas en romance aljamiado que figuran en todas las antologías de la literatura española, por lo que su obra ha logrado traspasar también las fronteras de su comunidad lingüística.

En segundo lugar, me decanté por estudiar su poesía sagrada, sus *širē ha-qodeš* (lit. ‘cantos de lo sagrado’, poesía sagrada) porque considero que es en esta poesía donde mejor se expresa la eterna añoranza y la lucha por mantener la esperanza del pueblo de Israel en el exilio, que es la misma añoranza y esperanza que sentía y vivía Yehudah ha-Leví en Sefarad. Sin duda, su poesía secular (los *širē ha-ḥol*) ofrece muchos hallazgos formales y estilísticos, pero tal vez es en su poesía sagrada donde encontramos un equilibrio más logrado entre la tradición literaria y cultural del judaísmo y la innovación que aportaba el contacto con la literatura y cultura árabes. Es aquí donde hallamos al auténtico Yehudah ha-Leví, poeta brillante y hombre de su tiempo, pero ante todo y sobre todo, un poeta judío que conocía y compartía los avatares de su pueblo, un hombre piadoso que se aferraba a su fe para buscar respuestas. Con su sensibilidad, conocimiento y maestría poéticas, Yehudah ha-Leví indaga y profundiza en la identidad del pueblo de Israel, en su fe, su historia, en su relación personal con Dios y en su esperanza de un futuro mejor.

Dentro de la poesía sagrada, llamaron mi atención sus *sēliḥot*. Este género poético de carácter penitencial y de súplica, destinados en su mayor parte para la liturgia de los ayunos y las festividades más solemnes del calendario judío, los ימים נוראים (*Yamim nora'im*)¹ ofrecen al poeta la ocasión adecuada para una profunda introversión, examen y reflexión tanto de su situación y de su relación personal con Dios como de las circunstancias en las que vivía su pueblo en el exilio. Aunque su amigo y protector Mošeh ibn ‘Ezra’ es conocido dentro de la poesía hispanohebrea como el *sal.laḥ* (‘compositor de *sēliḥot*’) por excelencia, debido a la abundancia y riqueza de los poemas de este género que compuso, las *sēliḥot* de Yehudah ha-Leví, si bien no tan numerosas, destacan por su extraordinaria calidad literaria.

En el conjunto de la poesía litúrgica y sagrada penitencial de Yehudah ha-Leví, en seguida atrajeron mi atención las *sēliḥot la-ašmurot*. Estas composiciones forman un grupo de poemas separado del resto, con título propio, tanto en la edición de H. Brody

¹ Lit. ‘Días temibles’. Estrictamente, esta expresión se refiere a las festividades de *Roš ha-šanaḥ* y de *Yom kippur*. En un sentido más amplio, alude al periodo de diez días que va desde la primera a la segunda de estas festividades, ambas incluidas.

como en la de D. Yarden. El tema de la noche, las vigilijs nocturnas de oración, el lugar que ocupan en la liturgia judía y en la oración individual despertaron rápidamente mi curiosidad. El carácter reflexivo e introspectivo, el tono confesional que en estos poemas se acentúa, la esperanza que siempre se abre paso en medio de la angustia y la desolación y la fuerza de su lenguaje poético inclinaron la balanza finalmente en mi elección.

El hecho de que no se hubiera abordado la traducción de estos poemas ni al español ni a otras lenguas importantes, con la excepción del poema nº 97 (ed. de H. Brody), traducido por Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás², y del poema nº 113 (ed. de H. Brody), cuya traducción al castellano aparece en muchos *siddurim* bilingües sefardíes; la singularidad que ofrecen estas *sēlihot la-ašmurot*, que no tienen paralelo, como conjunto, en la obra de los otros grandes poetas hispanohebreos, así como la escasez de estudios específicamente literarios de la poesía litúrgica hispanohebrea en el ámbito académico español, me decidieron a abordar primero su traducción y después su comentario literario, con el fin de mostrar su extraordinaria riqueza lingüística y estilística y la maestría poética de su autor.

Mi trabajo quiere contribuir a un mejor conocimiento del legado literario hispanohebreo en lengua castellana y sumarse a los numerosos trabajos realizados hasta ahora por otros muchos estudiosos en España³. En primer lugar, me gustaría recordar dos obras fundamentales en el estudio de la poesía hispanohebrea, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, de José M^a Millás Vallicrosa⁴ y *Poesía secular hispanohebrea*⁵, de Federico Pérez Castro. En generaciones posteriores, los profesores Ángel Sáenz Badillos⁶, Judit Targarona Borrás, Carlos del Valle⁷, David Gonzalo Maeso⁸, Fernando

² *Yehuda Ha-Leví. Poemas*. Introducción, traducción y notas de Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Estudios literarios, Aviva Doron. Ed. Alfabeta, Madrid, 1994.

³ Para una visión panorámica de los estudios sobre poesía hispanohebrea, *vid.* Ángel Sáenz-Badillos, "El estudio de la poesía y la prosa hispanohebrea en los últimos cincuenta años", *MEAH* (Sección de Hebreo), nº 50, (2001), pp. 133-161.

⁴ *La poesía sagrada hebraicoespañola*, José M^a. Millás Vallicrosa. CSIC. Instituto Arias Montano, Madrid, 1949.

⁵ *Poesía secular hispanohebrea*. Federico Pérez Castro. CSIC. Instituto de Filología, Madrid, 1989.

⁶ *Poetas hebreos de Al-Ándalus. Antología*. A. Sáenz Badillos y Judit Targarona. Ediciones El Almendro, Córdoba, 1990. *Poesía hebrea en Al-Ándalus* Judit Targarona Borrás y Ángel Sáenz-Badillos (eds.). Universidad de Granada, Granada, 2003. *Selomo Ibn Gabirol. Poesía secular*. Prólogo de Dan Pagis y notas de Elena Romero, Alfabeta, Madrid, 1978.

⁷ *El diwán poético de Dunash ben Labrat: la introducción de la métrica árabe*. Carlos del Valle. CSIC, Instituto de Filología, Madrid, 1988.

⁸ 'Algunos aspectos de la poesía sinagoga', David Gonzalo Maeso, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islám*, Vol. 3, 1954, pp. 5-22.

Díaz Esteban⁹, M.ª Ángeles Navarro¹⁰, M.ª José Cano¹¹ o Aviva Doron continuaron con la ingente tarea de dar a conocer en castellano la obra de los más importantes escritores hispanohebreos, y abordaron su comentario filológico y literario. También me gustaría recordar aquí los trabajos de Luis Alonso Schökel¹², que, aunque restringidos al ámbito de la poesía bíblica, me han servido de inspiración para la traducción y el comentario de estos poemas.

Más recientemente, los profesores Aurora Salvatierra¹³, M.ª Fuencisla García Casar¹⁴, Ana M.ª Bejarano¹⁵, Guadalupe Seijas¹⁶, Arturo Prats Oliván¹⁷ o Meritxell Blasco Orellana¹⁸ continuaron con esta labor ampliando el estudio de la poesía hebrea medieval a los poetas hebreos de la España cristiana y a otros autores menos conocidos, sin olvidar el comentario literario de las grandes figuras, todo ello siguiendo las modernas corrientes de la crítica literaria imperantes en Europa, América e Israel.

Fue con la guía de sus libros, ediciones de textos, artículos, monografías, manuales, reseñas, notas y comentarios, siempre al día de las novedades bibliográficas que llegaban de otros países, como me inicié en el conocimiento de la literatura hispanohebrea y como me adentré en esta investigación.

⁹ 'Literatura hebrea y literatura castellana', Fernando Díaz Esteban, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, Nº 6, 1993 (Ejemplar dedicado a: En torno a Sefarad), pp.517-544.

¹⁰ *El tiempo y la muerte. Las elegías de Mošeh ibn 'Ezra*. Universidad de Granada, Granada, 1994.

¹¹ *Ibn Gabirol. Poesía religiosa*. M.ª José Cano, Universidad de Granada, Granada, 1992. *Selomo ibn Gabirol. Poemas*. Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca, Granada, 1987.

¹² *Manual de poética hebrea*. L. Alonso Schökel, ediciones Cristiandad, Madrid, 1988. Del mismo autor también *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1977 y *Hermenéutica de la palabra. II Interpretación literaria de textos bíblicos*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.

¹³ *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. Ha-Leví y Š. Ibn Gabirol*. Universidad de Granada, Granada, 1994. *Cantos de boda hispanohebreos. Antología*, ed. El Almendro, Córdoba, 1998.

¹⁴ 'El universo poético de una siónida de Yehudá ha-Leví', María Fuencisla García Casar, *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño* / coord. por Elena Romero Castelló, Vol. 1, 2003, pp. 89-98. 'Cielos y aguas bíblicos a la medida del hombre medieval y mediterráneo', María Fuencisla García Casar, *Hispania judaica bulletin*, nº. 6, 2008, pp. 5-33. 'Del lenguaje poético de Moseh (Abu Harun) Ben Ya`Aqob ibn `Ezra'', María Fuencisla García Casar, *Ciudad de Dios*, vol. 208, nº. 2-3, 1995 (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Fray Luciano Rubio), pp. 431-438.

¹⁵ *Shelomoh Bonafed, poeta y polemista hebreo (S.XIV-XV)* (tesis doctoral en microficha). Universidad de Barcelona, Barcelona, 1990.

¹⁶ 'Semántica y sintaxis del paralelismo en el libro de Isaías', Guadalupe Seijas de los Rios-Zarzosa *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. Sección de hebreo, nº 48, 1999, pp. 23-35. *Historia de la literatura hebrea y judía*, Guadalupe Seijas (dir.), ed. Trotta, Madrid, 2014.

¹⁷ 'La sátira y la invectiva en el diwan de R. Selomó bar Re'ubén Bonafed', Arturo Prats Oliván *Sefarad*, 66, nº. 1, 2006, pp. 69-88.

¹⁸ Vid. 'La oración sinagoga y el piyyut palestinese', en *Historia de la literatura hebrea y judía*, Guadalupe Seijas (dir.), ed. Trotta, Madrid, 2014, pp. 355-369.

1. BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE YEHUDAH HA-LEVÍ¹⁹

R. Yehudah ben Šemu'el ha-Leví, cuyo nombre árabe era Abu-l- Ḥassan ben Šemu'el ha-Leví, nació hacia 1070 en Tudela, ciudad que en esa época estaba bajo dominio musulmán y pertenecía a la dinastía de los Banū Hūd de Zaragoza, grandes mecenas de la cultura y las artes. Después de los estudios de H. Schirmann, está descartada la teoría de que nuestro poeta hubiera nacido en Toledo²⁰. Los judíos de esta taifa se beneficiaron de este ambiente de tolerancia y convivencia. Poetas, filósofos, gramáticos y científicos judíos de renombre pasaron por allí: Ibn Gabirol, Baḥya ibn Paquda, Leví ibn Tabbán, Abu-l-Walid ibn Yanah, por ejemplo. También tenemos constancia de la presencia de personajes judíos en la corte²¹.

Pocos datos se conocen sobre su infancia y primera juventud aunque parece claro que nació en el seno de una familia con buena posición económica. Recibió una cuidada educación tanto en la tradición judía como en la lengua y cultura árabes, que llegó a conocer muy bien. Así queda demostrado por su familiaridad con la obra de los poetas árabes clásicos, de los que tradujo algunos poemas a la lengua hebrea, y por su dominio de la métrica cuantitativa, de origen árabe. Su obra apologética en prosa, el *Kuzarí* fue escrita originalmente en árabe, fue traducida inmediatamente al hebreo por Judah ibn Tibbón. En la lengua árabe escribía también sus cartas familiares²². A pesar de su admiración por la poesía y la cultura árabes y su dominio de su métrica y su poética, Yehudah ha-Leví fue un firme defensor de la lengua hebrea, la lengua sagrada, a la que consideraba la madre de todas las lenguas²³.

Siendo muy joven abandonó Tudela para dirigirse al Sur con el fin de visitar distintas ciudades y continuar con su formación. Después de visitar varias ciudades de la España cristiana, la primera ciudad en la que residió por un largo periodo de tiempo fue Córdoba. Hacia 1085 se dirigió a Granada, que por entonces estaba bajo el reinado

¹⁹ Para la elaboración de esta breve semblanza de Yehudah ha-Leví me he basado en las siguientes obras: *Poetas hebreos de Al-Ándalus (s. X-XII)*, Ángel Sáenz Badillos y Judit Targarona Borrás, ediciones El Almendro, Córdoba, 1990, pp. 175-176 y de los mismos autores, *Yehuda ha-Levi. Poemas*. Editorial Alfaguara, pp. 15-19. *Yehudah ha-Leví. Repercusión de su obra*, Aviva Doron (con una breve semblanza del poeta de Fernando Díaz Estebán), Riopiedras ediciones, Barcelona, 1985, pp. 9-30. José *Yehudá ha-Leví como poeta y apologista*, M.ª Millás Vallicrosa, CSIC, Madrid-Barcelona, 1947, pp. 10-20. *Poesía secular hispano-hebrea*, Federico Pérez Castro, CSIC, Madrid, pp. 325-339.

²⁰ Vid. Aviva Doron y Fernando Esteban, *op. cit.* pp. 39 ss.

²¹ Vid. *Yehudá Ha-leví como poeta y apologista, op.cit.* pág. 11.

²² Vid. *Yehudah Ha-Leví. Repercusión de su obra, op.cit.* pp. 21-24.

²³ Vid. *Ibidem*, pág. 28.

del rey zirí ‘Abd Allāh. En ambos lugares, su talento y su carácter amable, le abrieron las puertas de los círculos intelectuales judíos y árabes en los que brillaba el poeta Mošeh ibn ‘Ezra’, quince o veinte años mayor que él, con el que mantuvo una gran amistad. Desde Granada, y bajo la protección de la familia ibn ‘Ezra’, visitó otras ciudades del sur que contaban con importantes aljamas, como Guadix, Sevilla y Lucena.

En esta última ciudad continuó su formación en la prestigiosa *yešibah* de Rabí Yišḥaq al-Fasi. Allí probablemente profundizó en el conocimiento de la lengua y la literatura árabes y estudió medicina, profesión que ejercería más tarde como medio de vida. Se ha comentado la influencia del ejercicio de la medicina en su obra en prosa²⁴ pero también se observa esta influencia en su poesía, en el uso de algunas imágenes y metáforas muy expresivas tomadas del mundo de la medicina, como explicaré en el comentario literario.

Parece ser que también se dedicó a los negocios²⁵, a pequeña escala, tanto en Sefarad como en Egipto. Sabemos que durante su estancia en Alejandría trabó amistad con varios comerciantes que mantenían intereses en la Península y que viajaban a ella con frecuencia. No sería ésta, sin embargo, su principal fuente de ingresos y algún que otro quebradero de cabeza tuvo que soportar para recuperar sus inversiones. En todas las ciudades por las que pasó, su carácter abierto y afable le permitió establecer buenas amistades en distintos ambientes sociales, tanto árabes como judíos.

No tenemos muchas noticias sobre su vida familiar. Sabemos que se casó y quedó viudo muy pronto. Su hija, según una leyenda, se casó con el famoso poeta, exegeta y astrónomo Abraham ibn ‘Ezra’, con quien tuvo al menos un hijo, llamado también Yehudah, al que su abuelo adoraba²⁶.

Con la llegada de los almorávides en 1090, se vio obligado a abandonar Granada con la familia Ibn ‘Ezra’, como tantos otros miles de judíos. Recorrió distintas ciudades de Castilla y pasó amplias temporadas en Toledo, ejerciendo su profesión de médico bajo la protección de Šelomoh ibn Ferruziel²⁷, asesinado en oscuras circunstancias el año 1108, a quien dedicó una famosa elegía. El ejercicio de la profesión de médico, su carácter cordial y el amplio círculo de amistades que consiguió a lo largo de su vida, así

²⁴ Vid. Aviva Doron, op. cit. pág. 29.

²⁵ Vid. Aviva Doron, op. cit. pág. 29.

²⁶ Vid. *Yehudah. op. cit.* poema nº 132, v. 13.

²⁷ Vid. *Yehudah Ha-Levi. Poemas*, Ángel Sáenz Badillos, op. cit. poema nº 53, pp. 212-215.

como sus continuos viajes y estancias en tierras bajo el dominio musulmán y cristiano le proporcionaron una visión amplia y profunda del ser humano y de la situación de su pueblo en el exilio de Sefarad.

Las duras experiencias sufridas con sus compatriotas en Granada, las intrigas palaciegas de las que fue testigo en Toledo, así como la constante tensión en la que vivía su pueblo en medio de las luchas entre cristianos y musulmanes, quizá fueron la causa de que se adhiriera a ciertas corrientes mesiánicas que afirmaban que la caída del Islam, el último de los cuatro grandes imperios que habían oprimido a los judíos, estaba próxima. Tras esa caída, llegaría el Mesías, que reuniría a los exiliados en su patria, en Jerusalén. Ambos acontecimientos habrían de ocurrir en 1130²⁸. Hombre piadoso y de fe inquebrantable, no es extraño que los temas de la redención del pueblo de Israel, la llegada del Mesías y el regreso a su patria ancestral estén muy presentes en toda su obra poética.

Decepcionado, desengañado y ya anciano, Yehudah ha-Leví se aferra más que nunca a su fe y a su identidad. Decide abandonar “todo el bien de Sefarad” y dirigirse a la tierra de sus antepasados, a Sión. En 1140, con setenta años, en contra de los consejos de familiares y amigos, deja atrás una vida relativamente cómoda y desahogada en Sefarad. Arrostrando los peligros de la navegación, se embarca rumbo Alejandría con destino final en las costas de la Tierra de Israel. Estas experiencias quedan reflejadas en los ciclos de poemas conocidos como *Poemas del Mar*, *Poemas de Egipto* y *Poemas de Sión* o *Siónidas*. Se trata de unas composiciones muy personales, que rompen la dualidad entre poesía litúrgica y poesía secular, en las que predomina el tono lírico y la experiencia personal sobre el elemento puramente descriptivo. La singladura en barco no es una aventura más; Egipto y sus paisajes le acercan a la historia del nacimiento de Israel como pueblo y le anticipan lo que será su nueva vida. Sión no es sólo la patria ancestral de su pueblo, sino que se convierte en su patria personal, la única, la que ha elegido, no aquella en la que el destino le hizo nacer o a la que las circunstancias le condujeron.

²⁸ Poema nº 86, *Yehudah Ha-Leví. Poemas*, op.cit. pp. 318-319. La exégesis tradicional y algunos astrólogos aplicaban el pasaje de Da 2, 4 ss al Islam, el cuarto reino, que estaría a punto de caer (nota de Ángel Sáenz-Badillos).

Sobre los movimientos mesiánicos de la época vid. *Mošeh ben Maimon. Carta sobre el Mesías (a la comunidad del Yemen)- Carta sobre la astrología (a la comunidad de Montpellier)*, Judit Targarona Borrás, Riopiedras, Barcelona, 1987, pp. 90 ss; 214 ss.

Después de unos meses viviendo en Alejandría y recorriendo otras ciudades de Egipto, con viento favorable de Poniente, su barco partió finalmente hacia su añorada Sión el primer día de la fiesta de Šabu'ot del año 1141. Esta etapa final de su vida está rodeada de leyendas. Parece que murió pocos meses después de salir de Egipto pero se desconoce si consiguió alcanzar las costas de la Tierra de Israel y ver cumplido su sueño de ser enterrado en Jerusalén.

Es autor además de una de las obras que más ha influido en el pensamiento judío de todos los tiempos, el tratado filosófico de carácter apologético, *El libro de la refutación y la prueba. Acerca de la religión despreciada*, conocido como *Kuzarí*. Escrito originalmente en árabe, Yehudah ha-Leví, hombre de gran piedad y de fe sin fisuras, ofrece en esta obra una exposición completa y una defensa de las verdades del judaísmo tradicional frente a las corrientes más racionalistas.

2. ASPECTOS METODOLÓGICOS

2.1. Elección de la edición de las *sēlihot la-ašmurot* como base para la traducción y comentario.

Una vez tomada la decisión de traducir y comentar este corpus, la primera dificultad con la que me encontré fue la disparidad que ofrecían las dos ediciones de las *sēlihot la-ašmurot* que había manejado, la edición de H. Brody y la de D. Yarden.

Existe una tercera edición completa (poesía secular y religiosa) de la poesía de Yehudah ha-Leví, la publicada por I. Zmora²⁹ en 1949 en tres volúmenes con el título *Kol šire Rabbi Yehudah ha-Levi*. A pesar de lo que se afirma en el título, se trata de una edición incompleta y sin anotar de la poesía de Yehudah ha-Leví, cuyo tercer volumen está dedicado a su poesía sagrada, *šire ha-qodeš*. Los poemas están agrupados en cuatro grandes apartados: *yošerot*, *qērobot*, *sēlihot* y *rešuyiot*. Las *sēlihot* ocupan las páginas 403-618 del tercer volumen, pero no hay un apartado específico para las *Sēlihot la-ašmurot*³⁰.

²⁹ *Kol šire Rabbi Yehudah ha-Levi*. I. Zmora, Tel Aviv, 3 vols.1948-1949. Reimpr. en cinco vols, 1964.

³⁰ No he podido consultar la segunda edición, corregida y aumentada, de esta obra publicada en 1964 en cinco volúmenes.

Heinrich Brody publicó entre 1894-1930 *Diwan des Abu-l-Hasan Jehuda Hallevi. Diwan we-hu' sefer kolel šire 'abir ha-mešorerim Yehudah ben Šemu'el Ha-Levi*, 4 vols., Berlín. Esta primera edición del diván de Yehudah ha-Leví fue reimpressa, revisada y anotada por A. M. Habermann en 1971 en la editorial Gregg International Publishers Limited Westmead, Farnborough Hants de Inglaterra. Es, hasta el momento, la edición más completa (poesía secular y litúrgica) e importante. En esta edición, en su tercer volumen, páginas 157-204, aparecen, bajo el título *Sēliḥot la-ašmurot*, veintiocho poemas, los que van desde el número 86 al número 113. Cada poema viene precedido por una indicación del subgénero literario al que pertenece y por el esquema métrico.

Dov Yarden publicó en 1964-1969-1982 en Jerusalén, una edición anotada de la poesía litúrgica de Yehudah ha-Leví bajo el título *Šire ha-qodeš lē-rabbi Yēhudah ha-Levi*, en cuatro volúmenes. En el segundo volumen, pág. 575-633, aparecen, bajo el mismo epígrafe de *Sēliḥot la-ašmurot*, veintiséis poemas, los que van desde el número 235 al número 260. Al comienzo de cada poema se ofrece el esquema métrico. Al pie de página aparecen tres tipos de notas. Las primeras nos ofrecen el subgénero al que pertenecen los poemas y algunas informaciones sobre la métrica, como el número de sílabas, si hay acróstico o no y de qué tipo. A continuación, aparecen unas notas que aclaran, en hebreo moderno, el sentido de algunas expresiones o imágenes que aparecen en los versículos. En la parte inferior, y separadas de las anteriores, encontramos lo que son las notas a pie de página propiamente dichas, esto es, las citas o alusiones bíblicas, talmúdicas, litúrgicas, las referencias a otros poetas hispanohebreos (Nagid y Gabirol, principalmente) o árabes, e incluso a otros poemas del mismo autor, y alguna explicación léxica de alguna palabra del texto.

En la edición de Brody falta el poema que Yarden edita con el número 238, que comienza *bēšarotay be-korotay*. Dov Yarden, por su parte, no incluye en su edición los poemas que H. Brody edita con los números 86 (*'Elohim šiḥarti*), 96 (*Yonah Fotah*) y 105 (*Lē'aṭ ha-'El*).

A la disparidad en el número total de poemas incluidos bajo el epígrafe *Sēliḥot la-ašmurot*, se añade otra pequeña diferencia en el orden de aparición de los poemas. Así, el poema nº 95 (*Yom šar 'ālay yašur*) en la edición de Brody, aparece tras el poema *Yad ma 'ālalay*. En cambio, en la edición de D. Yarden sucede a la inversa.

Si bien el texto hebreo de los poemas que ambas ediciones tienen en común es el mismo, no sucede igual con la presentación tipográfica. En muchas ocasiones, el verso de vuelta, el famoso ‘cinto’ de las moaxajas o de los poemas acejelados (en hebreo *šir ’ezor*) aparece dispuesto gráficamente de forma diferente en ambas ediciones. La edición de Brody coloca este verso al final de las mudanzas, a doble espacio, mientras que la de Dov Yarden con frecuencia se coloca este verso, sin cesura, como si fuera un tercer hemistiquio del último verso de la mudanza. Hay que recordar que el verso en hebreo se denomina *bayt* (‘casa, ‘construcción’) porque forma una unidad de sentido. Cada verso se compone generalmente por dos hemistiquios, el primero se denomina *delet* (‘puerta’), y plantea, inicia la idea, y el segundo, *soger* (‘cierre’), la concluye. Por tanto, si se colocan, más o menos arbitrariamente, tres hemistiquios seguidos, se puede alterar la lectura o la interpretación de un verso. Esta disparidad en la presentación puede repercutir en la interpretación, al tratarse de textos poéticos y además de poemas estróficos, con una estructura de moaxaja clásica o de poemas acejelados, escogida por su autor.

Es preciso recordar que la disposición del texto sagrado, de la *Tanakh*, en la escritura no puede juzgarse en el judaísmo como un asunto menor. A este tema se le dedica, por ejemplo todo un tratado del Talmud, el denominado *Masseket Sofërim* (‘tratado de los escribas’) que regula, entre otros temas, los espacios entre letras, palabras, líneas, secciones, el número de columnas por página, tamaño de las letras etc. o la presentación y disposición de los cantos que aparecen en Éxodo 15 (Cántico del Mar), Jueces 5 (Cántico de Débora) o Deuteronomio 32 (Cántico de Moisés). Se trataba de crear un efecto visual en los lectores que les hiciera revivir y recordar el pasaje en cuestión.

Los masoretas dictaminaron que los rollos de la *Tanakh* que no estuvieran escritos siguiendo estas normas, no podrían ser utilizados para la lectura pública (*Shabat* 103b)³¹. Es por este motivo, por ejemplo, por el que el texto hebreo del Cántico del Mar (Éxodo 15, 1-19) se dispone siempre en tres columnas, para simular las dos paredes en las que se dividió el mar permitiendo el paso de los israelitas por la parte central (véase la imagen de abajo tomada del códice de Leningrado).



<https://archive.org/details/Leningrad_Codex>

De igual forma sucede con otros pasajes como el Canto de Débora (Ju 5, 1-31) o el Decálogo (Éxodo 20; De 5).

³¹ Vid. Alfred J. Kolatch *El libro del porqué en la Torá*, Jerusalén, ed. El Encuentro, 2000, pp. 138-141.

¿Cuál fue la forma original en la que Yehudah ha-Leví dispuso que se escribiera el texto de sus poemas: la que refleja la edición de H. Brody o la que aparece en la edición de Dov Yarden? ¿Lo dispuso él así o fue una decisión o costumbre de los escribas hacerlo de ese modo? ¿Es una cuestión secundaria la disposición de los versos y los hemistiquios de las *sēlihot la- 'ašmurot*? En poesía, nada es casual ni secundario. La posición de una palabra o expresión al principio o al final del verso, la repetición de un sonido o palabra, el orden de los versos, todo es decisión soberana del poeta. Y también puede serlo la disposición de los hemistiquios y los versos en la escritura de un poema .

Véase, por ejemplo, la disposición del texto en el poema n° 100. Esta disposición recuerda a las dos hojas de una puerta que parece entreabierta. Precisamente, en el primer verso se hace mención a las puertas del Templo ante las que grita buscando misericordia un menesteroso: *yěšaw ha-'El/ lě-dal šo 'el/we-yihyu daltaw pětuhot*

מָלֵא מִרְמֶה	בְּלִיֹּת אִישׁ	בְּעֵין בְּהֵן	הַיִּמְצָא חֵן
יָמֵי אֲשָׁמָה	בְּדָם עֹזֵן	וְהִתְגַּלְגַּל	אֲשֶׁר חֹזֵל
וְסוֹת רִמְהָ	יָצוּעַ גּוֹשׁ	בְּבֵית קְבָרוֹ	וְסוֹף שְׁבָרוֹ
יָדַע מָה	וַיִּשְׁמַח וּבְלֹ-	לֹא-דָבָר	וַיִּתְגַּבֵּר
לְמִי וְלִמָּה	וְלֹא יָדַע	יָקָר לְאַסְפָּה	וְכִי יִקְסֶה
בְּלֹא חֲמָה	יְהִי קֶדֶר	בְּלִי פְדִיּוֹם	וַיִּשְׁבַּח יוֹם

וַיִּזְכְּרוּ גִשְׁפָּחוֹת :

יוֹם מַגְלוֹת גִּשְׁפָּחוֹת

וְדָם נִדְהָ	בְּמִי מִטָּה	אֲשֶׁר חִפְּרָה	וְאִיךָ יִגְבֵּר
בְּלֹא חֲמָדוֹ	וַיִּלְדָּה לוֹ	בְּגֵר תּוֹשֵׁב	אֲשֶׁר נִחְשָׁב
בְּמֹו מִדָּה	וְקִץ יָמָיו	וְגַם מִיָּמָיו	וּמִמַּעֲמָיו
בְּלֹא חֲרָד	וְלֹא פָגַע	בְּלִי נִגַּע	וְאֵין רָגַע
שְׂאוֹל גִּפְתָּה	וְאֵין אִישׁ מִ-	בְּלִי דָמוֹם	וְאֵין תָּמִים
וְהִתְנַדְּהָ	אֲשֶׁר חָטָא	וְחֵן מִצָּא	אֲבָל נִרְצָה

מִקּוֹם קְרָבָן וּמִנִּבְחוֹת :

וּקְדָם שִׁיר וְתִשְׁבָּחוֹת

וּמִרְכָּבוֹ	בְּמַעֲלָתוֹ	אֲשֶׁר יָעוֹ	וְהִרְדָּה עוֹ
וּבִזְהָבוֹ	בְּרַב חִילוֹ	יָמֵי הִבְלוֹ	וְשָׁם כְּסָלוֹ
וּמִצָּבוֹ	הַדָּר גְּבָחוֹ	זָמַן יַעֲבֹד	הֲלֹא יִזְכֹּר
מִשְׁבָּבוֹ	בְּמִכְאוֹב עַל-	אֲשֶׁר יִיכַח	וְאִיךָ יִשְׁבַּח
לְמִכְאוֹבוֹ	וְאֵין מִרְפָּא	וְגַם יִכְאֹב	בְּעֵת יְדָאב
לְכוֹכְבוֹ	וְאֵין הָדָר	מְאוֹר שְׁמֶשׁ	וְעַת יִמַּשׁ

מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת :

וּסְבָבוֹ בְּשׁוּק אֲנָחוֹת

La cuestión de fondo radica en que no disponemos de una edición crítica del diván de Yehudah ha-Leví. Los principales manuscritos a través de los cuales nos ha llegado el diwán de Yehudah ha-Leví son dos. El primero, es el llamado *Maḥaneh Yehudah*, una colección de poemas del poeta elaborada en el s. XII por Ḥiyya al-Maghribī, (o al-Ma‘arabī), juez, amigo y discípulo del poeta. El segundo, es una reedición ampliada del primero llevada a cabo por Yešu‘a ben Eliyahu ha-Levi en el s. XIII, ordenada alfabéticamente por la letra de rima. En la Biblioteca Nacional Rusa de San Petersburgo, entre los manuscritos de la colección Fircovich, se encuentran varios fragmentos del diván de Yehudah ha-Leví, algunos no incluidos ni en los manuscritos de Ḥiyya ni en los de Yešu‘a. Es posible que parte de estos fragmentos circularan por Alejandría después de la estancia del poeta en la ciudad. Sin duda, la popularidad que llegó a alcanzar en vida Yehudah ha-Leví propiciaría la difusión de su obra a través de copias en las que sus numerosos amigos o sus mecenas recogían por escrito alguna de sus composiciones. Muchas de estas copias fueron utilizadas por Ḥiyya y Yešu‘a. Otras, sin embargo, no. En la Genizah de El Cairo, por ejemplo, han aparecido algunos fragmentos anteriores a las dos compilaciones principales, que quizá puedan arrojar algo de luz sobre la formación del diwán del poeta tal como nos ha llegado³².

Hace un año y medio me dirigí por correo electrónico al profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén Yosef Yahalom³³, gran especialista en el ámbito de la poesía hebrea medieval y en poesía hebrea litúrgica de diferentes épocas, para consultarle sobre esta cuestión. Su respuesta fue que un equipo de la Universidad Hebrea de Jerusalén había puesto en marcha un proyecto de edición crítica y actualizada de su diván, que tenía en cuenta los últimos hallazgos de la Genizah de El Cairo y los de la Biblioteca de San Petesburgo. La parte correspondiente a la poesía secular vería la luz a corto plazo pero no había fecha aún para la publicación de la edición crítica de su poesía litúrgica.

Ante esta situación, me planteé la cuestión de qué edición utilizar como base para mi trabajo, la de H. Brody/Habermann o la de Dov Yarden. Elegí tomar como base de mi trabajo la edición de H. Brody /Habermann por ser la primera, la más completa y

³² Vid. *Yehuda Halevi: Poetry and Pilgrimage*, Yosef Yahalom (en hebreo), the Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 2009, pág. 202.

³³ ‘Diwan and Odyssey: Judah Halevi and the Secular Poetry of Medieval Spain in the Light of New Discoveries from Petersburg’, Yosef Yahalom, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (1995), pp. 23–45.

más citada como obra de referencia en cualquier estudio sobre la obra del poeta. Añadí a la lista de poemas el nº 238 de la edición de Dov Yarden, ausente en la de Brody. He consultado y utilizado el magnífico y completo aparato de notas de la edición de Dov Yarden. También he utilizado para el poema nº 95 (145 en la ed. de *sēliḥot* Yarden), la edición y las notas de H. Schirmann, *Ha-širah ha-‘ivrit bi-Sfarad u-be-Provence*, Jerusalem-Tel Aviv 1954-60, vol. I, pp. 475-477.

2.2. Tratamiento de cada poema

El procedimiento seguido en la traducción y anotación de cada poema ha sido el siguiente

- La traducción del original impreso de cada poema, cotejando ambas ediciones en sus similitudes y diferencias. En esta traducción inicial resultó básica la consulta de varios diccionarios para apurar el significado que las palabras o expresiones del poema pudieran tener en el contexto concreto de un poema litúrgico medieval hispanohebreo.

-Anotación, con el aparato de notas de la edición de D. Yarden, de las citas y alusiones bíblicas, rabínicas, litúrgicas y de otro tipo que presentaba cada poema.

-Consulta y traducción de las citas utilizadas por el poeta,

-Análisis de las citas que utilizaba Yehudah ha-Leví para comprobar su interpretación con la finalidad de mejorar la traducción inicial. Revisión de la traducción inicial.

-Consulta de las notas de las ediciones para aclarar muchos aspectos de transmisión de la intención del poeta con el fin de abordar una segunda y a veces una tercera revisión de la traducción inicial.

-Adición en las notas, con comentarios personales para precisar el sentido de algunas palabras o expresiones, imágenes, metáforas o citas.

-Anotación de las dificultades y dudas surgidas a lo largo del proceso de traducción, tales como giros, perífrasis verbales, valores del aspecto verbal, del léxico y, sobre todo, la conceptualización del pensamiento poético vertida en moldes lingüístico-literarios sometidos al metro y a la rima.

2.3. Presentación del trabajo

-Introducción. En este apartado explico primero los rasgos lingüísticos de la lengua hebrea en la época medieval en general y de la lengua de la poesía hispanohebrea en particular. A continuación presento algunas consideraciones generales sobre las dificultades que presenta la traducción de la poesía hebrea al castellano. Seguidamente hago un somero estudio sobre las características y la función litúrgica y paralitúrgica del género literario de las *sēliḥot* y luego de las *Sēliḥot la-'ašmurot*.

-Traducción anotada de los poemas

-Tratamiento de los poemas. Presentación de la traducción al castellano de los poemas con su correspondiente aparato de notas. Cada poema aparece encabezado con su número en la edición de H. Brody y, a pie de página, se indica la numeración en la edición correspondiente en la edición de D. Yarden.

El texto hebreo de los poemas fue escaneado de la edición impresa de H. Brody y archivado y se ofrece como anexo al final de este trabajo de tesis, así como el poema nº 238 de D. Yarden que no aparece en la edición de H, Brody.

-Numeración de los poemas de cinco en cinco versos, con dos excepciones. La primera es el extenso poema nº 90 (Yarden nº 239) que comienza *Bě-šem 'Adonay*, en el que, buscando una mejor edición del texto en formato Word, se numeran las estrofas. En el caso del poema nº 238, *bě-šarotay wě-qorotay*, sólo recogido en la edición de Yarden, he preferido, por seguir con el mismo criterio aplicado en el resto de poemas, colocar el verso de vuelta detrás del último verso de la estrofa en lugar de situarlo, como hace D. Yarden en la misma línea. Al hacer esto, se alteraba la numeración de los versos que aplicaba Yarden, por lo que preferí numerar sólo las estrofas.

-He mantenido las variantes del nombre de Dios presentes en los poemas: *'El*, *'Elohim*, *'Adonay*, *Yah*, *Šadday*, *'Elohē šeba'ot Yah*, sin verterlas al castellano, porque son importantes los matices que aportan a la hora de la interpretación y el comentario de cada poema. Asimismo, los epítetos de Dios o las referencias a la divinidad las he señalado en mayúscula (*Roca*, *Cielos*, *Morada*, *Trono*, *Alcázar* y *Ciudadela*) y he comentado su valor estilístico en los poemas.

-Entre corchetes que colocado aquellas palabras o partículas que sin aparecer explícitamente en el texto, me parecían necesarias para su comprensión. En el caso de la

cadena de constructo incluyo en la traducción el artículo sin corchetes para no entorpecer en exceso la lectura.

-En la medida mis limitados conocimientos y de las posibilidades que proporciona el programa Word, he intentado que cada verso ocupe una línea, pero esto no siempre ha sido posible. Tampoco he logrado reflejar tipográficamente en todos los poemas traducidos la estructura de las moaxajas, zéjeles y poemas azejelados, con sus estrofas o mudanzas por un lado y por otro, los versos de vuelta.

-Respecto a los hebraísmos, sólo he transcrito fonéticamente aquellos que o bien carecen de una traducción directa en castellano o bien son términos que expresan conceptos del judaísmo que necesitan una explicación o nota aclaratoria.

-Notas. Ofrezco dos tipos de ellas. Las primeras notas, sin numerar, ofrecen datos sobre la métrica (tipo de poema estrófico, metro, número de sílabas, presencia de acrósticos y rima, tanto final como interna) y el subgénero literario al que pertenece cada poema, con una breve explicación de las características del mismo. En este tipo de notas he seguido básicamente la información que aportaba Dov Yarden, explicando o puntualizando los aspectos que he considerado necesarios. Con numeración, presento un segundo grupo de notas, en el que ofrezco las citas o fuentes a los que se alude en los versículos y los comentarios y explicaciones que he considerado oportunos para una mejor comprensión del texto. Para anotar las fuentes y alusiones bíblicas, he utilizado el amplio aparato de *měqorot* ('fuentes') que utiliza Dov Yarden en su edición, restringiéndome únicamente a aquellas que creía que guardaban una relación más directa y clara con el texto.

-*Comentario literario* de los poemas. En primer lugar, clasifiqué los poemas por su temática en tres grandes: 1) poemas existencialistas y de alabanza exultante al Dios creador y al Dios de la Alianza y de la liberación; 2) poemas de búsqueda de la intimidad con Dios y 3) poemas comunitarios en los que el protagonista es el pueblo sufriente de Israel en el exilio. A continuación, he llevado a cabo el comentario literario de cada bloque, señalando primero los rasgos esenciales y comunes a cada conjunto y después, dedicando un análisis detallado a los poemas más significativos o que, en mi opinión, requerían un análisis particular.

-Presentación de algunos rasgos destacables de la prosodia.

-Realización de un pequeño estudio de uno de los rasgos estilísticos que me parecen más característicos de la poesía hebrea en general, y de la hispanohebrea, en particular, *la intertextualidad* o los procedimientos de cita. Recogí los estudios que ya se han hecho sobre el tema intentando resaltar también su importancia para la comprensión y comentario de estos poemas.

-Siglas de los libros bíblicos. He seguido la forma de abreviar los nombres de los libros bíblicos de la *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, segunda edición, BAC, Madrid, 1979, con la única excepción de Éx(odo), que yo lo acentúo.

-Por lo que respecta a la transcripción de los términos hebreos, he tomado como base el sistema establecido por la revista *Sefarad*, simplificado del modo siguiente

א	'	ממ	m
ב	b	נ,ן	n
ג	g	ס	s
ד	d	ע	'
ה	h	פ	p
ו	w	פ,ף	f
ז	z	צ,ץ	š
ח	ḥ	ק	q
ט	ṭ	ר	r
י	y	ש	š
כ	k	ש	ś
כ,ך	ḵ	ת	ṯ
ל	l		

Para señalar las consonantes geminadas se ha duplicado la consonante, excepto en el caso de doble *l* para evitar la confusión con el dígrafo *ll*. En el caso de las vocales, por razones de tiempo, no siempre me ha sido posible representar al menos el *shevá* móvil y las vocales breves, tan importantes para los metros.

3. INTRODUCCIÓN

3.1. Características de la lengua de la poesía hispanohebrea

Cronológicamente, estas *Sēlīhot la-’ašmurot* están escritas en el llamado *hebreo medieval*. Esta es la etapa menos conocida y estudiada de la historia de la lengua hebrea. La amplitud geográfica y cronológica, la gran cantidad de géneros y subgéneros literarios que abarca así como la ingente cantidad de textos no literarios que existe, dificulta el estudio de esta larga y heterogénea etapa de la lengua hebrea. Algunos investigadores llegan a afirmar incluso que el llamado ‘hebreo medieval’:

«[...] *no es un sistema lingüístico propiamente dicho*, como lo son el hebreo bíblico o el hebreo rabínico, porque el grado de vitalidad de la lengua en la vida diaria e incluso en la literatura no es suficiente como para desarrollar un sistema más o menos completo y homogéneo³⁴».

Tanto los comienzos del hebreo medieval como su fase final son imprecisos y no hay acuerdo entre los investigadores³⁵.

Tal vez sean el final del s. IX y el s. X las fechas más señaladas como inicio de esta etapa. Es en estos siglos en los que se produce una revitalización del hebreo como lengua literaria. Esta revitalización habría comenzado en Italia en el s. IX con la poesía, con los *piyyuṭim* y habría continuado en España con la poesía secular de influencia e inspiración árabes en el s. X. Como fecha límite para el hebreo medieval, en un sentido amplio, se señala generalmente la segunda mitad del s. XVIII, cuando se consolida el movimiento de la Ilustración judía, la *Haśkala*. Otros señalan el Renacimiento europeo como término *ad quem*, pero los cambios lingüísticos que se observan en estos siglos no son muy significativos.

En lo que sí se ponen de acuerdo los lingüistas es en la especial atención que merece el estudio de la lengua de la poesía hispanohebrea³⁶. Esta lengua está influida por distintos factores que la condicionan hasta el punto de hacerla diferente del registro estándar. Voy a señalar algunos de los más significativos:

³⁴ *Historia de la lengua hebrea*, Ángel Sáenz-Badillos, AUSA, Sabadell, 1988, pág. 203. «Hebrew Language, Medieval» Esther Goldenberg, *Encyclopedia Judaica*, 16, pp. 1607-1642

³⁵ *Vid. Historia de la lengua hebrea, op. cit.* pp. 201-209.

³⁶ *Vid. Historia de la lengua hebrea, op. cit.* pp. 218-239.

-la pronunciación especial del hebreo en Sefarad, que incide en diversos aspectos de la métrica, como el cómputo silábico y la rima. Dicha pronunciación está influida por el árabe y las lenguas romances. En Al-Ándalus se pronunciaban las laríngeas, guturales y enfáticas de una forma muy marcada, mientras que en la España cristiana, la pronunciación se muestra más debilitada. En Castilla y el reino de Aragón las nasales finales tienden a debilitarse o desaparecer y se observan muchos ejemplos de confusión de sibilantes³⁷.

-por lo que respecta a las vocales, no hay diferencia en la pronunciación entre *pataḥ* y *qameṣ* ni entre *šere* y *səgol*. El *šəwá* móvil, tan importante en el metro cuantitativo, se transcribe a veces como *a* (en los textos más antiguos) y mayoritariamente como *e*, en los más tardíos.

-En cuanto a la morfología, al coexistir en la poesía sagrada las formas *payánicas* tradicionales (metro silábico) con las formas más innovadoras (poesía estrófica y metro cuantitativo) nos encontramos con formas nuevas, sin raíces ni en el hebreo bíblico ni en el rabínico, creadas por los poetas *ex profeso* para una composición determinada, por ejemplo:

-formas nominales con esquemas nuevos, p. e. *qəṭilah* (*bəhiqah*), *qiṭṭul* (*'iqqul*).

-formas nominales con aformativas o preformativas inusuales (*bəriḥut*) o derivadas de formas verbales no utilizadas en el hebreo bíblico...

-el metro cuantitativo y la rima afecta al género, al número y a las aformativas de los sustantivos.

Por lo que se refiere al léxico, la influencia de la lengua árabe y la propia inventiva de los poetas amplían los significados que tienen las palabras en el hebreo bíblico. Por ejemplo: *zəman*, con el sentido de destino, *šaḥar* ('madrugar').

³⁷ Vid. 'The pronuntiation of the Hebrew in Medieval Spain', *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. I, Madrid-Barcelona, 1954, pp. 647-696.

3.2. La lengua de la poesía de Yehudah ha-Leví

Yehudah ha-Leví es considerado en su generación como el más *purista*³⁸, en el sentido de que su hebreo y su estilo se acercan más al de la lengua y la poesía bíblicas. Esto sucede especialmente en su poesía litúrgica. Sin embargo, no se resistió a la experimentación lingüística, utilizando formas verbales que no se encuentran en el hebreo bíblico o son inusuales, creando formas nominales nuevas (p.e. singulares, 'om de plurales 'ummim), el escaso empleo del *waw* conversivo...

Por lo que se refiere al léxico, amplía el campo significativo de palabras bíblicas e introduce calcos del árabe como *pelek* ('esfera celeste'). También es muy característico de su lengua el jugar constantemente con varios registros en un poema: el hebreo bíblico, el rabínico y sus propias creaciones lingüísticas. La influencia más destacada del hebreo rabínico en su poesía es el empleo del sufijo *-ak*, nuevos esquemas nominales, formas verbales características del hebreo rabínico. Sáenz-Badillos concluye, sin embargo, que el hebreo de la poesía sagrada de Yehudah ha-Leví está más próximo al bíblico que al *piyyut* clásico que la de la generación anterior (ibn Gabirol).

En su poesía secular, dentro de su apego al hebreo bíblico, se permite una mayor experimentación e influencia de la poesía y de la lengua árabe. Sáenz-Badillos, señala³⁹, entre otros ejemplos, el uso de la negación mediante la partícula *bal*, el empleo de formas de juramento al estilo árabe y algunos calcos morfológicos y semánticos del árabe como cambios de género (*děmut*, masculino) o expresiones tomadas literalmente del árabe, *měete 'ahabah* (lit.muertos/heridos del amor, 'amantes').

³⁸ Vid. *Historia de la lengua hebrea, op. cit.*, pp.223-225.

³⁹ Vid. *Historia... op. cit.* pág. 237.

3.3. Algunas consideraciones sobre la traducción de la poesía sagrada hispanohebrea al castellano

Este apartado no pretende ofrecer una relación sistemática de los criterios de traducción que he seguido ni de las dificultades de todo tipo (gramaticales, léxicas, semánticas, culturales) que presenta la traducción del hebreo al castellano en general y de la poesía sagrada medieval en particular. Pretendo apenas presentar algunas reflexiones y consideraciones sobre mi experiencia concreta en la traducción de estos veintinueve poemas.

Resulta obvio señalar que traducir poesía, de cualquier lengua, al español es difícil. Si se trata de poesía medieval, aún más. Si además hablamos de poesía sagrada o litúrgica, las dificultades a las que hay que hacer frente no hacen más que aumentar, porque presuponen en el traductor unos conocimientos teológicos, históricos y culturales especializados. Y, finalmente, si esta poesía está escrita en hebreo, una lengua semítica, no indoeuropea, que no tiene casi nada en común con una lengua románica como el castellano, la tarea se torna ardua o casi imposible.

En cualquier caso, es un trabajo poco agradecido y apasionante a la vez. Como señalaba Ana M.^a Bejarano recientemente en una entrevista⁴⁰, la literatura hebrea, no sólo la bíblica, rabínica o medieval, es la que presenta un diálogo más fluido y continuo con sus fuentes. Cada obra escrita en hebreo es como una roca granítica que contiene todas las épocas en el presente. Un pasaje, una frase, una expresión pueden estar llenos de reminiscencias de otras obras, sucesos, costumbres que un lector medio judío puede captar al vuelo, pero uno ajeno a esta cultura, no. Incluso para los investigadores más avezados, siempre hay detalles, connotaciones que se escapan. Tales ecos o reminiscencias se pierden en la traducción. Es cierto que las notas a pie de página, además de imprescindibles, son de gran ayuda para que tales ecos no se pierdan para el lector, pero es muy difícil conocer bien la milenaria y vasta cultura de un pueblo como el judío.

Gracias a la labor y experiencia de los hebraístas españoles que me han precedido en el empeño, J. M.^a Millás Vallicrosa, Ángel Sáenz-Badillos, Judit Targarona, M.^a José Cano, Aurora Salvatierra y M.^a Fuencisla G. Casar, el trabajo, mi

⁴⁰ Vid. < www.radiosefarad.com >, Federación de Comunidades Judías de España (FCJE), en línea, entrevista realizada por Jorge Rozenblum y emitida el 4/11/2015.

trabajo, se torna un poco más accesible. Sobre las dificultades específicas que plantea la traducción de la poesía del hebreo al español, el profesor L. Alonso Schökel⁴¹ ha realizado el que considero que es el trabajo de reflexión más completo, y tal vez polémico, si bien restringido a la poesía bíblica.

La intertextualidad es la primera gran dificultad que presenta la traducción de la poesía medieval hebrea al castellano, pero no la única. Como criterio básico al traducir estas *Sēlīhot la-'ašmurot* he intentado ajustarme lo más posible al texto hebreo, buscando, rastreando en cada verso las expresiones en castellano que mejor pudieran reflejar el significado de las palabras y construcciones morfosintácticas sin traicionar el sentido original.

Después de una lectura inicial que buscaba acceder al contenido del poema, con ayuda de varios diccionarios, realicé una segunda lectura acompañada de las *mēqorot* o citas bíblicas, talmúdicas, litúrgicas y de otro tipo registradas por los editores. A partir del contraste entre el poema y sus fuentes, he podido acercarme al significado del texto, a lo que el poeta quería decir utilizando esas citas extraídas del contexto para el que fueron escritas. Para poder llevar a cabo esta labor se hace imprescindible un cierto grado de *interpretación* del texto. No tenía sentido una traducción literal, que se quedara en la superficie, en la literalidad de los poemas, porque son obras con un trasfondo muy amplio, sin el cual no se alcanza a comprender el significado de los versos. Basta observar, por ejemplo, la edición de Dov Yarden, en la que las notas ocupan frecuentemente más espacio que los versos o estrofas. ¿Traducción interpretativa, pues? Sí, pero con unos límites muy claros: una traducción al castellano que resulte comprensible y una interpretación coherente con el contexto del poema, del género, de la época y del lenguaje poético del autor. A la hora de traducir las citas bíblicas al castellano o entender el sentido que les daba Yehudah ha-Leví, me han resultado de gran utilidad, además de las diferentes versiones de la Biblia al castellano, la Biblia de Ferrara⁴² y los romanceamientos bíblicos medievales a partir del hebreo⁴³.

Otro problema que he tenido que enfrentar en la traducción es la coexistencia de distintas variedades y registros de la lengua hebrea en un mismo poema. Yehudah ha-

⁴¹ Remito también a la extensa bibliografía que cita este autor en sus obras, a las que hago referencia en las primeras páginas de este trabajo.

⁴² *Biblia de Ferrara*. Introducción de Moshé Lazar. Biblioteca Castro, 1996.

⁴³ <<http://corpus.bibliamedieval.es/>>, en línea. *Biblia Medieval*, Andrés Enrique Arias (director), F. Javier Pueyo Mena, CSIC, Madrid.

Leví escribe en los siglos XI-XII, en hebreo medieval pero cita, recrea o alude a obras escritas en épocas anteriores (en hebreo bíblico y rabínico) y pertenecientes a distintos géneros (poesía, prosa, Talmud, exégesis, oraciones). Al incorporarlas en sus versos, Yehudah ha-Leví las recrea, las actualiza y las interpreta para expresar sus ideas, conceptos, sentimientos que pasan por su mente ese momento. Las palabras, las expresiones, las perífrasis los giros, adquieren así nuevas e inesperadas acepciones que resulta preciso explicar, bien añadiendo, entre corchetes, palabras a la traducción que no están escritas en el texto, bien con notas a pie de página.

Entre los rasgos gramaticales de la lengua hebrea que me han presentado más dificultad a la hora de traducir me voy a referir sólo a tres: el aspecto y la modalidad verbal, el estado constructo y los valores de las partículas. Por lo que respecta al aspecto verbal, en la poesía hebrea medieval, cuajada de citas y alusiones, no cabe la simplificación de traducir el aspecto perfectivo (acción terminada) con alguna forma del pasado castellano y el imperfectivo (acción no terminada) como un futuro, o un presente. El perfectivo puede y debe traducirse a veces como un presente, p. ej. el llamado ‘perfectivo profético’ puede y muchas veces debe traducirse como un presente, ‘así dice אָדוֹנָי ’Adonay’ y no ‘así dijo ’Adonay’). También se puede traducir como un futuro. El imperfectivo puede traducirse como el imperfecto castellano (‘cantaba’) para expresar acción durativa o repetida en el pasado, como un pretérito indefinido o como un presente. Hay que conjugar estas posibilidades de traducción con las variantes modales del verbo hebreo: cohortativo y yusivo, principalmente. La gramática del hebreo bíblico de Paul Joüon⁴⁴, en especial el capítulo dedicado a la sintaxis verbal es, en mi opinión, de obligada lectura para resolver dudas sobre este tema.

Respecto a la relación genitival que se expresa a través de la cadena de constructo, la que me plantea más dudas a la hora de traducir es el llamado *genitivo de cualidad*⁴⁵, p.ej. ¿cómo traducir בְּגָדֵי הַקְּדוּשָׁה? ¿‘las vestiduras de la santidad’ o ‘vestiduras santas’? אִשָּׁת הַיָּלֵד es ¿‘mujer de valor’ o ‘mujer valerosa’? En este último ejemplo, el significado varía: cuando decimos *mujer valerosa* estamos hablando de una cualidad, de una imagen que adorna, ‘colorea’ o describe al sujeto. Cuando decimos *mujer de valor*, predomina el matiz semántico de posesión: es una mujer que *tiene, que*

⁴⁴ Vid. *A Grammar of Biblical Hebrew*, Paul Joüon, S. J. y T. Muraoka, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1996, vol. II, Part three, chapter one: Tenses and Moods §111-120

⁴⁵ Vid. *A Grammar of Biblical Hebrew*, op. cit. § 129.

posee valor, en un momento determinado o siempre. Sin embargo cada caso es diferente y en ocasiones me inclino por respetar la cadena de constructo y otras veces prefiero utilizar un adjetivo. La lengua hebrea no es muy rica en adjetivos, prefiere otros procedimientos, otros giros como la cadena de constructo, para expresar la cualidad. Introducir un adjetivo en poesía que no existe en hebreo como tal, supone ‘traicionar’ u ocultar un rasgo característico de la lengua hebrea.

En relación con las partículas, preposiciones y conjunciones, Yehudah ha-Leví a veces utiliza el significado que tienen éstas en el hebreo bíblico y otras, el que poseen en hebreo rabínico. La sintaxis de la oración y el significado del verso pueden cambiar completamente y hay que determinar muy bien su función y categoría.

Por último, y no menos importante, están esas variantes morfológicas o la diferente vocalización que ofrece una misma palabra debido a la rima, a la adaptación al metro cuantitativo utilizado o a la diferente pronunciación del hebreo en Al-Ándalus y las zonas cristianas. Yehudah ha-Leví es un maestro de las figuras de dicción, utiliza constantemente aliteraciones, similicadencias, paronomasias y no tiene reparo en forzar la morfología para sus fines. En otras ocasiones, son calcos o préstamos del árabe o creaciones del propio autor que en muchas ocasiones no están recogidas aún en los diccionarios, corpus, léxicos y otras obras lexicográficas de la lengua hebrea. No disponemos de un diccionario específico del hebreo medieval y el Diccionario Histórico de la Lengua Hebrea avanza muy lentamente. A veces me ha sido de gran ayuda la consulta del corpus < <http://maagarim.hebrew-academy.org.il>>⁴⁶ para documentar alguna de estas variantes.

⁴⁶ *Ma'agarim*. Historical Dictionary Project, consulta en línea. The Academy of the Hebrew Language. Hebrew University of Jerusalem,

4. LAS *SĔLIḤOT*

4.1. Las *sĕliḥot*: la forma más antigua de oración judía

La *sĕliḥah* 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 judía⁴⁷».

Las *sĕliḥot* son quizá uno de los *piyyuṭim* más antiguos⁴⁸. Para algunos autores⁴⁹ se trataría incluso de la forma más antigua de oración en el judaísmo puesto que sus raíces están en la *Tanaḵ*: la misma palabra *sĕliḥah* 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 recitación⁵⁰ nos remiten constantemente a la *Tanaḵ*.

4.2. Etimología de la palabra *sĕliḥah*

La palabra *sĕliḥah* 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’. 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.

⁴⁷ Vid. ‘La oración sinagoga y el piyyut palestinese’, Meritxell Orellana, *op.cit.* pág. 355.

⁴⁸ Vid. *Jewish Encyclopedia*, s.v. «seliḥah». Vid. A.Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its development*, Dover Publications Inc., New York, 1995, pág. 39.

⁴⁹ Vid. Hayyim Hermann Kieval, *The High Holy Days. A commentary on the prayerbook of Rosh Hashanah and Yom Kippur*. Schetter Institute of Jewish Studies, Jerusalem, 2004, pág. 242, donde recoge una cita de A. M. Haberman, *Massekhet Soferim v-Sifra*, Rubin Mass, Jerusalem, 1976, pág. 147: “*Seliḥah* (sic) is the oldest form of prayer and its roots are embedded in Scripture”.

⁵⁰ Vid. Hayyim Hermann Kieval, *The High Holy Days. A commentary on the prayerbook of Rosh Hashanah and Yom Kippur*. Schetter Institute of Jewish Studies, Jerusalem, 2004, pág. 242, donde recoge una cita de A. M. Haberman, *Massekhet Soferim v-Sifra*, Rubin Mass, Jerusalem, 1976, pág. 147: “*Seliḥah* (sic) is the oldest form of prayer and its roots are embedded in Scripture”.

Este sustantivo procede de la raíz < slh que significa en hebreo ‘perdonar’, ‘absolver’, ‘condonar’⁵¹. 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.lah* (‘persona indulgente’, ‘compositor de *sēlihot*), *salhan* (en hebreo medieval, ‘persona indulgente, benévola’) y *selḥut* (‘remisión’, ‘absolución’, también medieval).

La raíz *slh* también se halla en otras lenguas semíticas⁵² 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 *slh npš*, que hace referencia a un ritual de expiación, de limpieza del alma, que se realizaba durante la luna nueva⁵³. 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 *sēlḥah* (<slh) la de ‘derramamiento’, en este caso, derramamiento de sangre, y se aporta como autoridad un comentario talmúdico (*Kēṛītot* 4b) al versículo Levítico 5, 18. 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

⁵¹ *Diccionario hebreo-español. Bíblico, rabínico, medieval y moderno*. Judit Targarona Borrás, Editorial Riopiedras, Barcelona, 2009. *A Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, M. Jastrow, The Judaica Press, New York, 1996. *Even Shoshan Hebrew Dictionary* (hebr.), 6 vol., Abraham Even Shoshan, Hamilon Hechadash, Israel, 2006. *Nouveau dictionnaire complet hébreu-français*, A. Elmaleh, edition Yavne, Tel Aviv, 1965-1967. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (HALOT). Ludwig Koehler, Walter Baumgärtner et alii. Brill. Leiden, 1994-2001. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, L. Alonso Schöekel, Institución Sán Jerónimo, Valencia, 1990, s. v. «slh». Vid. <http://maagarim.hebrew-academy.org.il/>, The Academy of Hebrew Language, en línea, [20/10/2016], s.v. «slh».

⁵² Vid. Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Brill*, Leiden, The Netherlands, 1994-2000, s.v. «sālah».

⁵³ Vid. *The Religion of the Patriarchs*, Augustine Pagolu, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998pág. 43.

produjera una confluencia de significados de las raíces *slh* ('perdonar') y *zlh* ('derramar'), debido a una confusión de las consonantes sibilantes /s/ y /z/⁵⁴.

En plural, *sēlīhot* presenta en hebreo bíblico una particularidad semántica que conviene señalar. Algunos lexicólogos como Brown, Driver y 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’⁵⁵. En mi opinión, *sēlīhot* en el hebreo bíblico, sería un caso que podría etiquetarse semánticamente como *plural expresivo y recategorizado*⁵⁶, 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 9, 9:

לֵאדֹנָי אֱלֹהֵינוּ הַרְחָמִים וְהַסְּלִיחוֹת כִּי מָרַדְנוּ בּוֹ⁵⁷

«A 'Adonay nuestro Dios, [pertenece] las misericordias y los perdones porque nos hemos rebelado contra Él».

Y en Nehemías 9, 17b:

וְאַתָּה אֱלֹהֵי סְלִיחוֹת חַנּוּן וְרַחוּם אַרְךְ־אַפַּיִם .

«Y Tú eres un Dios de perdones, clemente y misericordioso, lento para la ira»

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

⁵⁴ Vid. Ángel Sáenz-Badillos, *Historia de la lengua hebrea*, Ausa, Sabadell, 1988, pp. 184-185.

⁵⁵ Vid. Hayyim Herman Keival, *op.cit.*, nota a pie de página nº 10, capítulo 2, pág. 319.

⁵⁶ 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).

⁵⁷ 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.

sinagoga conocido como *Seder Sēlīḥot* o, en forma abreviada *Sēlīḥot*, y que se reza en los días de ayuno, durante la estación penitencial previa a *Roš ha-šanaḥ*, 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 divina⁵⁸.

La palabra *sēlīḥah* y su plural *sēlīḥot* se hallan por primera vez y en tres ocasiones en la *Tanaḥ*, siempre en *Kētuvim*, concretamente en Daniel 9, 9 y Ne 9, 17b y Salmos 130, 4:

כִּי־עִמָּךְ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּירָא

«Pues contigo [hay] perdón con el fin de que seas temido».

4.3. Las *sēlīḥot* en la época talmúdica

Hay que señalar que tanto el salmo 130, de donde está tomada la cita anterior, como el 102 formaban parte de la liturgia de los días de ayuno en la liturgia de Palestina, como atestigua la *Mišnah* (*Ta'anit* 2, 3). La práctica de acompañar la recitación de las *sēlīḥot* con la de determinados salmos de tipo penitencial continúa hasta hoy en la práctica litúrgica de las comunidades sefardíes y yemeníes. Hayyim H. Kieval⁵⁹ sugiere que el empleo preferente del plural, *Seder sēlīḥot*, en lugar del singular para referirse al ritual de recitar estas oraciones se debe precisamente al hecho de que desde su origen se utilizaban varios versículos o pasajes de la Biblia para ilustrar las súplicas de perdón a Dios.

Estos dos salmos (nº 130 y 102) junto a una serie de pasajes de la *Tanaḥ* se convirtieron en la parte central del texto de las *sēlīḥot* primitivas. Esos pasajes eran los siguientes: Éxodo 34, 6-7, 9; Números 14, 19-20 y 15, 26 e Isaías 55, 7.

En Éxodo 34, 9, cuando Moisés ruega ante Dios por el pueblo de Israel, emplea la expresión *וְסַלַחְתָּ* ('y perdona 'Adonay').

⁵⁸ Vid. *Encyclopaedia Judaica*, s.v. «seliḥot».

⁵⁹ Vid. Hayyim Hermann Kieval, *op. cit.* pág. 243.

וַיֹּאמֶר אֲסֹנָא מְצֵאתִי חַן בְּעֵינַיִךְ אֲדֹנָי יְיָ־נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבֵּנוּ כִּי עַם־קָשֶׁה־עָרְףְךָ הוּא
וְסִלְחָתְךָ לְעוֹנֵינוּ וְלַחַטָּאתֵנוּ וְנַחֲלֵתֵנוּ:

«Y dijo: ‘si por favor he hallado gracia a tus ojos, camine ahora ’Adonay cerca de nosotros, porque es un pueblo de dura cerviz. Y perdona nuestros delitos y pecados y conviértenos en posesión tuya’».

Se trata de un versículo con mucho poder de perdón cuando es recitado clamando misericordia y perdón a Dios. En el Talmud (*Roš ha-šanah* 17b), Dios enseña este pasaje a Moisés y le dice: «siempre que Israel peque y recite este texto pidiendo perdón... yo lo perdonaré, porque esta oración será siempre efectiva»⁶⁰.

Más adelante, en el siglo tercero o cuarto se compuso la introducción a este texto. Se trata de la conocida *sēlīḥah* que comienza con las palabras *’El meleḵ yošev ’al kise’ raḥamim* (‘Dios está sentado como Rey sobre un trono de misericordias’), conocido también como la oración de ‘los trece atributos’⁶¹ de misericordia *שְׁלוֹשׁ עָשָׂר מִידוֹת* *הַרְחָמִים* con los que Dios gobierna el mundo. Para Maimónides no se trata de cualidades inherentes a Dios sino las formas mediante las cuales su gobierno del universo y del mundo se manifiesta ante los humanos⁶². Estos atributos están contenidos en Éx 34, 6-7:

וַיַּעֲבֹר יְהוָה | עַל־פָּנָיו וַיִּקְרָא יְהוָה | יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנוּן אַרְךָ אַפַּיִם | וְרַב־חַסֵּד
וְאַמֶּת:

נֶצֶר חֶסֶד לְאַלְפִים נֶשָׂא עֵז וּפִשֶׁע וְחַטָּאָה וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה פִּקְדָן | עֵזֶן אָבוֹת עַל־בָּנִים
(Éx 34, 6-7 WTT) וְעַל־בְּנֵי בָנִים עַל־שְׁלֵשִׁים וְעַל־רִבְעִים:

«Y pasó ’Adonay por delante de él y gritó: ‘i’Adonay, Adonay, ’El compasivo y clemente, lento para la ira y abundante en piedad y verdad. El que guarda piedad a millares, el que perdona el delito, la transgresión y el pecado, el que no dejará al culpable

⁶⁰ Vid. A.Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development*, Dover Publications, New York, 1995, pág. 43. (Reproduzco en castellano la traducción del pasaje del Talmud que hace Idelsohn).

⁶¹ El sustantivo *middah* (pl. *middot*) significa en primer lugar ‘medida’, ‘dimensión’, ‘extensión’ y por sinécdoque, ‘capacidad’. ‘atributo’.

⁶² Vid. *More Nebuḳim*, I, 54.

sin castigo, el que visita el delito de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación»⁶³.

Los trece atributos de misericordia son muy importantes para el estudio de las *sēlihot*, pues a ellos se alude constantemente en estos poemas. Constituyen la razón, la base para clamar por la misericordia y el perdón de Dios. Son los siguientes⁶⁴:

- 1 'Adonay (es misericordioso antes de que el hombre cometa pecado)
- 2 'Adonay (es misericordioso después de que el hombre haya pecado)
- 3 'El es Todopoderoso
- 4 Misericordioso
- 5 Clemente
- 6 Tardo para la ira
- 7 Grande en benevolencia
- 8 y verdad (recompensa en verdad a los que cumplen su voluntad)
- 9 Prodigia misericordia
- 10 Perdona el delito, la iniquidad
- 11 Perdona las transgresiones
- 12 Perdona el pecado
- 13 Limpia (absuelve a los arrepentidos, pero no a los que no se arrepienten)

Con posterioridad también se incluyeron en el texto de las *sēlihot* otros fragmentos bíblicos como 2 Re 19, 16; Sal 25, 11; de la oración de Salomón 1 Re 8, 30-38; 2 Cr 6, 21-39; Da 9, 4-9, 15-19; Esd 9, 6-10; Ne 1, 5-10; 9, 33 y otros pasajes.

Muchas expresiones bíblicas fueron incluidas también en forma de acrósticos alfabéticos en los textos de las *sēlihot*⁶⁵. El uso de acrósticos de diferente tipo (alfabéticos, onomásticos etc.) es un rasgo característico del estilo de los *piyyuṭim* en general y de las *sēlihot* en particular, tomado de la Biblia y que tenía una finalidad mnemotécnica.

La influencia bíblica se extiende en esta época también al ritual, a la forma de suplicar perdón en la adoración pública a Dios. En la Biblia, son numerosas las referencias a la súplica de ayuda divina en tiempos de angustia personal o colectiva mediante ayunos y confesiones, por ejemplo Nehemías 9, 2-3⁶⁶:

⁶³ He subrayado en negrita los trece atributos de misericordia contenidos en Éx 34, 5-6.

⁶⁴ Vid. *Jewish Liturgy and its Development*, *op.cit.* pág.357.

⁶⁵ Vid. A. Z. Idelsohn, *op. cit.* pág 43. Entre otras expresiones que se incluyen con frecuencia están עֲנִי יְהוָה (1 Re 18, 37); יְהוָה לִי־הוֹדָה (1 Sa 7, 6).

⁶⁶ Vid. Hayyim Herman Keival, *op.cit.*, pp. 242-243.

וַיִּבְדְּלוּ זָרַע יִשְׂרָאֵל מִכָּל בְּנֵי נֶכֶד וַיַּעֲמְדוּ וַיִּתְּוֹדוּ עַל־חַטָּאתֵיהֶם וְעוֹנוֹת אֲבוֹתֵיהֶם:

וַיִּקְוֹמוּ עַל־עַמּוּדָם וַיִּקְרְאוּ בְּסֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם רְבַעִית הַיּוֹם וּרְבַעִית מִתּוֹדִים

וּמִשְׁתַּחֲוִים לַיהוָה אֱלֹהֵיהֶם

«Y se apartó la descendencia de Israel de todos los hijos del extranjero, y se pusieron en pie y confesaron sus pecados y los delitos de sus padres. Se pusieron en pie y leyeron en el Libro de la Ley de 'Adonay su Dios la cuarta parte del día y [durante otra] cuarta parte se prosternaban ante 'Adonay su Dios».

Las primeras *sēlihot* compuestas por *payyēṭanim* son anónimas. Únicamente conocemos el autor de una de las primeras composiciones penitenciales, el celeberrimo *piyyuṭ 'Abinu malkenu*. Según el Talmud (*Ta'anit* 25b), las cinco primeras líneas de esta oración fueron compuestas por el sabio tannaíta Rabí Akiva (50-135 d. C.). A este núcleo inicial, se le fueron añadiendo más líneas hasta llegar a las veintinueve líneas que presenta el ritual sefardí o a las treinta treinta y ocho en el asquenazí⁶⁷. Posteriormente, las sucesivas generaciones de *payyēṭanim* fueron enriqueciendo la forma y el contenido estas composiciones.

La primera mención a un orden (*seder*) definido del servicio de *sēlihot* la encontramos en el midraś *Tanna' de-Ve 'Eliyahu*, 23:

«David supo que el Templo estaba destinado a ser destruido y que el sistema de sacrificios sería abolido como consecuencia de las iniquidades de Israel. David estaba angustiado por Israel: ¿Con qué harían entonces la expiación? El Santo, Bendito sea, dijo entonces [a David]. 'Cuando las dificultades se ciernan sobre Israel, que se pongan en pie todos juntos ante Mí, como uno solo y confiesen sus delitos ante Mí y recen ante Mí el *orden de sēlihot* y Yo les responderé'... R. Yohanan dijo. 'El Santo bendito sea, reveló esto en el versículo 'y el Señor pasó ante él y proclamó [Moisés], 'el Señor, el Señor Dios etc.. (Éx 34, 6 en el cual se ofrecen los trece atributos de Dios). Esto enseña que el Santo bendito sea descendió de la niebla como un *šēliaḥ šibur* envuelto en su *tal.lit* y se puso delante del Arca y reveló a Moisés el *orden de las sēlihot*»⁶⁸.

Por lo que se refiere a su lugar en la liturgia, al principio las *sēlihot* se recitaban, como se dispone en la *Mišnah* después de la sexta bendición de la 'Amidah, pero acabó

⁶⁷ Vid. A.Z. Idelsohn, *ibidem*.

⁶⁸ Vid. *Encyclopaedia Judaica*, s.v. «seliḥot». La traducción de la cita midrásica del inglés al castellano es propia.

prevaleciendo la costumbre de los judíos de Palestina de insertarlas después de la 'Amidah y así se hace en casi todas las comunidades (*Šulḥan 'Aruk*, 'Or Ḥayyim, 566, 4). Sólo en el *minhag* ('rito') de Italia y de Roma se sigue la costumbre primitiva⁶⁹.

El primer *Seder Sēlīḥot* conocido es el de R. Amram, compilado en Babilonia en el s. IX⁷⁰. A partir de entonces, a lo largo de la historia, cada comunidad judía ha desarrollado sus propios *sēdarim sēlīḥot*.

4.4. Las *sēlīḥot* en la época medieval y Sefarad

La Edad Media fue una época de florecimiento para este género poético. Por una parte, hay que tener en cuenta que en el siglo IX-X queda ya codificada la mayor parte de la liturgia sinagoga (véase lo dicho sobre Amram Gaón). Por otra parte, como señala A.Z. Idelsohn⁷¹, en los países en los que las comunidades judías sufrían persecuciones sociales, políticas o religiosas, el género de las *sēlīḥot* 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 *sēlīḥot* tuvieron cada vez menos espacio en la liturgia.

Hayyim Herman Kieval⁷² 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 poder reflejar sus dolorosas experiencias (guerras, cruzadas, expulsiones, matanzas) y su deseo de redención. Al contrario de lo que sucedía en la época anterior, la mayoría de las *sēlīḥot* medievales no son anónimas. Muchos de los renombrados poetas y sabios judíos medievales compusieron *sēlīḥot*, formando parte algunas de ellas de los *sēdarim sēlīḥot* utilizados por sus comunidades.

⁶⁹ Vid. *Encyclopaedia Judaica*, op.cit. s. v. «*sēlīḥot*». Vid. *Encyclopaedia Judaica*, op.cit. s. v. «*sēlīḥot*».

⁷⁰ Amram Gaón, también conocido como Amram ben Sheshnah, fue un famoso *gaon* de la Academia talmúdica de Sura (¿-875) y fue el que compiló la primera liturgia sinagoga completa. Vid. www.jewishencyclopedia.com (1906), s.v. «Amram ben Sheshnah».

⁷¹ Vid. Idelsohn, op. cit. pág.45.

⁷² Vid. *The High Holy Days*, op. cit. pp. 253-255.

En Sefarad, los poetas empezaron escribiendo *sēlīhot* clásicas en el s.X, a las que 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.laḥ* 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 contenido⁷³.

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 poetas⁷⁴, que tienen 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 filosóficas⁷⁵. Yehudah 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 diferente⁷⁶:

«Where Ibn Gabirol prescribes philosophical speculation as the means to elevating one's soul to the divine realm, Halevi speaks of approaching God through the prayer and pious deeds».

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,

⁷³ Vid. *Ibn Gabirol. Poesía religiosa, op. cit.* pp.16-32.

⁷⁴ Vid. *Si me olvido de ti Jerusalén... Cantos de las sinagogas de Al-Andalus*. I. Levin y Ángel Sáenz-Badillos, ediciones El Almendro, Córdoba, 1992, pp. 33-34.

⁷⁵ Vid. *La poesía sagrada...op. cit.* pág. 47.

⁷⁶ Vid. 'Antirationalism or metaphysical skepticism? Judah Halevi's "shuvi nafshi li-mnuḥaykhi"', en *The contemplative soul. Hebrew poetry and philosophical theory in Medieval Spain*, Helen Tanenbaum, Brill, Leiden, pp.175-194.

que vemos en nuestros poemas, como el diálogo entre el poeta y su alma (n° 94 o n°108) o los monólogos dramáticos que dirigen Dios o el poeta a la comunidad de Israel. Las *šēlīhot* hispanohebreas alcanzaron tal fama que lograron trascender las barreras regionales y se introdujeron en la liturgia de las comunidades asquenazíes o yemeníes⁷⁷.

⁷⁷ Vid. *The High Holy Days*, op. cit. pág. 253.

4.5. Las *sēlīhot* en la liturgia sinagoga del mes de 'Elul y los *Yamīm Nora'im*

Al principio, el rezo las *sēlīhot* se realizaba solamente el día de *Yom kippur*⁷⁸, el día del perdón. En esta festividad, la más solemne del calendario judío, se implora constantemente la misericordia y el perdón de Dios por los pecados cometidos. El servicio religioso en este día se llamaba precisamente *Seder Seliḥah* (*Eliyahu Zuṭa*, XXIII).

Posteriormente, al ser considerada la festividad de *Roš ha-šana* como el día en que tenía lugar el juicio en el que Dios juzgaba a los hombres por lo que han hecho a lo largo del año, se extendió la práctica del recitado de *sēlīhot* en los días que mediaban entre *Roš ha-šana* y *Yom kippur*. Son en total diez días de penitencia, de *tēšubah* y de clamor por el perdón final de Dios, que se conocen como los *yamīm nora'im* ('los días temibles'), porque el creyente está temeroso del juicio de Dios sobre su vida.

Estos días 'temibles', de profundas e intensas vivencias, requerían lógicamente una preparación espiritual previa. De ahí surgió la práctica del ayuno durante los seis días previos a *Roš ha-šana*⁷⁹ y el recitado de oraciones penitenciales algunas semanas o incluso todo el mes anterior a estas solemnes festividades, esto es, el mes de 'Elul.

4.6. Las *sēlīhot* en la celebración de los ayunos menores

Con el transcurso del tiempo, se fueron incluyendo en el calendario religioso judío otros días de ayuno en conmemoración de algunas de tragedias y calamidades sufridas por los judíos a lo largo de su historia. Se conocen como *ta'anit šibbur* ('ayuno público o comunal'). A continuación ofrezco información sobre ellos:

-el ayuno de la reina Ester (*Ta'anit 'Ester*), que se celebra desde el alba hasta el anochecer de la víspera de Purim, conmemora el ayuno de tres días observado por el pueblo judío antes de que la reina Ester pidiera audiencia ante el Rey de los persas, según el relato del libro homónimo (Est 4, 15-17).

⁷⁸ Vid. *Jewish Encyclopedia*, op. cit. s. v. «selichot».

⁷⁹ Vid. *Encyclopaedia Judaica*, op. cit. s. v. «sēlīhot».

-el ayuno del nueve de 'Ab, en el que se conmemora la destrucción del primer y del segundo Templo.

- el del día 10 de *Ṭebet*, en el que se recuerda el comienzo del asedio de Jerusalén por Nabucodonosor. Según la tradición judía se ayuna desde el alba hasta el amanecer.

- el ayuno del 17 de *Tammuz*, en memoria de la destrucción del muro defensivo de Jerusalén por las tropas del emperador Tito.

- el ayuno del 3 de *Tišre* o *Šom Gedaliá*, que rememora el asesinato de Guedaliá, gobernador de Judea durante el dominio babilónico por un grupo de judíos que no estaban de acuerdo con la política contemporizadora que llevaba a cabo, y al frente de los cuales estaba Israel ben Netania. Este ayuno se realiza el día posterior a *Roš ha-šanah*. Empieza al amanecer y termina al anochecer.

De acuerdo a la *Mišnah* (*Ta'anit* 2,1), en estas celebraciones el servicio litúrgico en la sinagoga se abría con una exhortación al arrepentimiento por los pecados cometidos por el pueblo judío que condujeron al castigo divino. Los poemas penitenciales, las *sēlihot*, resultaban apropiados para estas ocasiones y se fueron incluyendo en la liturgia de estos días de ayuno.

4.7. Las *sēlihot* para ocasiones especiales

Con el transcurso del tiempo, las *sēlihot* empezaron a recitarse también durante los “ayunos voluntarios semioficiales llevados a cabo por individuos piadosos”⁸⁰. Estamos hablando de prácticas litúrgicas que no son obligatorias ni son realizadas por el conjunto de la comunidad, sino por algunas personas especialmente piadosas o por personas adscritas a alguna cofradía o asociación, como la *hevrah qadišah* (cofradía encargada de enterrar a los difuntos según las disposiciones religiosas judías) o seguidores de algunas corrientes místicas como la Cabalá.

Estos ayunos son denominados con el acrónimo “BaHaB”: los días lunes-jueves-lunes, en hebreo, 2 (día segundo o lunes) 5 día quinto o jueves) y 2 (lunes). Se realizan en unos periodos de tiempo específicos y durante esos días de la semana concretos. A continuación los detallo:

⁸⁰ Vid. *Encyclopedia Judaica*, s. v. «seliḥot».

- en los lunes, jueves y lunes siguientes a las festividades de *Pesah* y *Sukkot*).
- en los años bisiestos, el jueves anterior a los ocho *šabbat* durante los cuales se leen las *parašiyot* denominadas *Šovavim Tat* (acrónimo formado por las iniciales de los nombres de las primeras ocho *parašiyot* del libro de Éxodo, que van desde *Šěmot* a *Těšaweh*). Según los *měqubbalim* (los seguidores de la Cabalá), el periodo en el que estas *parašiyot* se leen (febrero-marzo aproximadamente) es un tiempo propicio para el arrepentimiento y para lograr el perdón de los pecados, especialmente de aquellos relacionados con la sexualidad.
- en *Yom kippur katan*, el día precedente a *Roš Hodeš*, el primero de mes. Durante este día se ayuna y se rezan oraciones penitenciales. Se trata de una práctica litúrgica surgida en el s. XVI, asociada a los *měqubbalim* de Safed e incluida por el rabino y cabalista Isaac Luria en su *Sefer Těfil.lah* ('Libro de la Oración').
- en las reuniones anuales de los miembros de la *hevrah qadišah* también se acostumbraba la práctica del rezo de *sělihot* y del ayuno para evitar que algunas plagas y enfermedades, a las que estaban expuestos por su labor piadosa, les afectaran a ellos o a sus familias.

4.8. Las *sělihot* en los ayunos privados

Finalmente han existido y aún existen *ayunos privados*, en los que un individuo o una comunidad concreta rezan *sělihot* y practican el ayuno de forma ocasional. En momentos de graves dificultades personales o de desgracias sufridas por la comunidad, tales como una sequía prolongada, catástrofes naturales, una epidemia o crímenes o graves amenazas, se dirigían súplicas especiales a Dios, aparte de las establecidas en el calendario litúrgico, buscando la ayuda y protección divinas. El rezo de las *sělihot* es en estos casos⁸¹:

«una forma de *šidduq ha-din* ('la justicia del juicio [de Dios]'): si Dios es justo, las calamidades no pueden ser más que el resultado de los pecados de Israel y el diablo/el mal puede ser apartado mediante la confesión y el rezo [suplicando] por su perdón».

⁸¹ Vid. *Encyclopaedia Judaica*, s.v. «selihot». La traducción del inglés es propia.

El concepto del *šidduq ha-din* implica que todas las decisiones de Dios son justas y «la aceptación del sufrimiento y de la pérdida como una decisión justa hecha con amor [...]. En *Beraḳot* 9, 2, se aconseja pronunciar la frase *dayyan 'emet hu* ('Él es un juez justo') cuando se reciban malas noticias. [...] La actitud de rebeldía, descontento o venganza es considerada inaceptable» (*Derekh 'Eretz Zuta*, III)⁸². Por tanto, el creyente no debe quejarse cuando sufre sucesos negativos, sino dirigirse a Dios, reconociendo los pecados cometidos y procurando su misericordia.

⁸² . Vid. *The Ways of the Sages and the ways of the World. The Minor Tractates of the Talmud: Derekh 'Eretz rabba. Derekh 'Eretz Zuta and Pereq ha-Shalom*, Marcus van Loopik, J.C.B. Moore, Tübingen, 1991, pp. 237 ss.

5. LAS SĔLIḤOT LA-'AŠMUROT

5.1 Las 'ašmurot. Concepto

כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינַי כִּיּוֹם אֶתְמוּל כִּי יַעֲבֹר וְאַשְׁמוּרָה בַּלַּיְלָה:
(Sal 90, 4)

«Pues mil años a tus ojos son como día de ayer que pasa o como una vigilia en la noche»

Cuenta el Talmud (*Ber 3b*)⁸³ 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 Sal 119, 62:

תְּצוֹת-לַיְלָה אֶקוּם לְהוֹדוֹת לְךָ עַל מִשְׁפָּטַי צְדָקָה:

«En medio de la noche me levantaré a alabarte / por tus justas sentencias»⁸⁴.

Y en Sal 77, 7:

אֶזְכְּרָה נְגִינָתִי בַּלַּיְלָה עִם-לִבִּי אֶשְׁיַחָה וַיַּחַפֵּשׂ רוּחַ

«Me acordaba de mi canto en la noche; con mi corazón meditaba y mi espíritu inquiría».

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, Sal 17, 3:

בְּחִנֹּת לַבַּיִת פִּקְדָת לַיְלָה

⁸³He consultado el texto del Talmud Bablí en <<http://dutorah.com>>, Torah Digital Project of Ohr Moshe, 2010-2014, en línea [15/5/2015]; también la traducción castellana del Talmud de Babilonia en *El Talmud de Babilonia. Tratado Berajot* (texto hebreo/arameo y traducción castellana), colección dirigida y redactada por Mario Calés, Buenos Aires, Abraham J. Weiss (dir.), Acervo Cultural, 1964-2000, y la traducción inglesa de I. Epstein, *The Babylonian Talmud* (1935-1952), 34 vols., Londres, Soncino Press.

⁸⁴ Las traducciones de los versículos bíblicos correspondientes al Antiguo Testamento que aparecen en esta tesis son propias.

«Has probado mi corazón; me has visitado en la noche».

O para instruirle, Sal 16, 7:

אַבְרָךְ אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי אֶף־לַיְלֹת יִסְרוּנִי כְּלִי־חַיִּי:

«Bendeciré a 'Adonay porque me aconseja; incluso en las noches me enseña mis riñones ('mi conciencia')».

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 *ašmuraḥ* אֲשֻׁמוֹרָה o *ašmoret* אֲשֻׁמוֹרֹת (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”⁸⁵.

Según Rashi⁸⁶ 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'ākē ha-šaret* ('los ángeles del ministerio o del servicio'), para alabarle con sus cantos. A estos ángeles que prestan servicio a Dios se hace referencia en los tratados talmúdicos *Sanhedrin* 59b y

⁸⁵ Vid. F. M. Fales, 'Massartu: The Observation of Astronomical Phenomena in Assyria (7th Century BC)', en *The Inspiration of Astronomical Phenomena VI. Proceedings of a conference held October 18-23, 2009 in Venezia, Italy*. Edited by Enrico Maria. ASP Conference Series, Vol. 441. San Francisco: Astronomical Society of the Pacific, 2011, p. 361.

⁸⁶ Vid. *Mikra'ot Gedolot "Haketer"*: A revised and augmented scientific edition of "Mikra'ot Gedolot", based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS. A revised and augmented scientific edition of "Mikra'ot Gedolot", based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS. Menachem Cohen (ed.), *Exodus I* (vol. 10) y *Exodus II* (vol. 16), Bar Ilan University, Ramat Gan, 2007 y 2012, respectivamente.

93a y *Šabbat* 8b⁸⁷. También se alude, aunque de forma indirecta a esta corte angélica que rodea a Dios en la Biblia, 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*)⁸⁸.

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

קוּמִי רְנִי (בַּלַּיִל) [בַּלַּיְלָה] לְרֵאשׁ אֶשְׁמֹרֹת

«¡Levántate, grita alborozada en la noche, al comienzo de las viglias!»

La segunda *ašmurah* recibe el nombre de אֶשְׁמוֹרֶת תִּיכּוֹנָה, 'vigilia media', e iría desde las 22h hasta más allá de la medianoche.

Se alude a ella en Ju 7, 19:

וַיָּבֹאוּ גִדְעוֹן וּמֵאָה-אִישׁ אֲשֶׁר-אָתּוּ בְקִצָּה הַמַּחֲנֶה רֵאשׁ הָאֶשְׁמֹרֶת

«Y vinieron Gedeón y los cien hombres que estaban con él al extremo del campamento, al comienzo de la segunda vigilia»

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

וַיְהִי בְּאֶשְׁמֹרֶת הַבֹּקֵר וַיִּשְׁקֹף יְהוָה אֶל-מַחֲנֶה מִצְרַיִם בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעַנָּן וַיִּהְיוּ אֵת מַחֲנֶה
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»

⁸⁷ Estos 'ángeles del ministerio' realizarían, según el Talmud, funciones sacerdotales en el santuario celestial, siendo el arcángel Miguel su jefe (vid. los tratados talmúdicos citados).

⁸⁸Vid. Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds), *Encyclopaedia Judaica*, 2nd. edition, McMillan Reference USA, 2007, s.v. «mishmarot» y s.v. «ma'madot».

y 1 Sam 11, 11:

וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיִּשְׁם שָׂאוּל אֶת־הָעַם שְׁלֹשָׁה רֵאשִׁים וַיָּבֵאוּ בְּתוֹךְ־הַמַּחֲנֶה בְּאֶשְׁמֹרֶת

«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».

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. Entre ésta y la última de las vigilias 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 vigilias, siguiendo la tradición greco-romana⁸⁹:

«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)⁹⁰

La división cuatripartita también debió ser conocida y practicada entre los judíos en algún periodo de su historia⁹¹, pero en la *Mišnah* se mantiene la antigua división en tres vigilias de acuerdo con el servicio cultual en el Templo⁹².

⁸⁹ Véanse también Mc 13, 35 y Hech 12, 4.

⁹⁰ La traducción de estos versículos del Nuevo Testamento está tomada de *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González ; con la colaboración de R. D. Barnett ... [et al.], ed. BAC, Madrid, 1979.

⁹¹ En el Talmud (*Ber*, 3b) R. Nathan (siglo II d.C..) afirma conocer solo la existencia de tres vigilias, pero R. Judah (siglo I d.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 sueño⁹³.

Pero la noche es también un periodo propicio para el estudio y la reflexión sobre la palabra de Dios, como dice el salmista en Sal 63, 7:

אִם-זִכַּרְתִּיךָ עַל-יְצוּעַי בְּאַשְׁמֹרוֹת אֶהְגֶּה-בָּךְ:

“Si te recuerdo en mi lecho, en las viglias medito sobre Ti”.

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 periodo 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 diurno⁹⁴. 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 noche⁹⁵.

⁹² I. Singer *et alii* (eds.), *Jewish Encyclopedia*, Nueva York, Funk and Wagnalls, 1901-1906. Consultada en línea <<http://www.jewishencyclopedia.com>> [17/03/2015], s. v. «night».

⁹³ Fred Skolnik and Michael Berenbaum (eds), *Encyclopaedia Judaica*, 2nd. edition, McMillan Reference USA, 2007, s.v. «night prayer».

⁹⁴ ⁹⁴ I. Singer *et alii* (eds.), *Jewish Encyclopedia*, Nueva York, Funk and Wagnalls, 1901-1906. Consultada en línea <<http://www.jewishencyclopedia.com>> [17/03/2015], s. v. «night».

⁹⁵ *Vid. Oxford Classical Dictionary* s.v. «manes». S. Hornblower and Anthony Spawforth (eds.), 3ª ed. revisada, OUP, 2005.

A esta proclividad a la misericordia divina durante la noche hace alusión también el desconocido autor del *piyyuṭ* titulado *Ribbonó Šel 'Olam* cuando dice: «Soberano del mundo/ declararé [mis] transgresiones, grandes y pequeñas/ al final de cada una de las vigili­as nocturnas⁹⁶»:

רְבוּנוֹ שֶׁל עוֹלָם
אֶתְנַדֶּה עַל עֲבֵרוֹת קְלוֹת וְחַמּוּרוֹת
בְּלַיְלָה לְסוֹף אֲשֻׁמוּרוֹת⁹⁷

5.2. Las *sēliḥot 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 תּוֹר, con el mismo significado que la raíz aramea⁹⁸, como se puede ver en Núm 13, 2:

שְׁלַח-לְךָ אַנְשִׁים וַיִּתְּרוּ אֶת-אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר-אָנֹכִי נֹתֵן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד
לְמַטֵּה אֲבֹתָיו תִּשְׁלְחוּ כָל נָשִׂיא 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 »

⁹⁶ Este *piyyuṭ*, en la liturgia sefardí, se entona entre las *sēliḥot* durante el mes de 'Elul (agosto-septiembre) y en el Yom Kippur. Cf. Macy Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer: The Ashkenazic and Sephardi rites*. Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 1996, pp. 278-279.

⁹⁷ El texto completo de esta oración con su correspondiente registro sonoro lo he consultado en la página web: <<http://www.piyut.org.il>> Yair Harel, Ran Zeira, Hana Ftaya et alii (eds.) Consulta en línea [17/032015], s. v. «Ribono Shel Olam Etvadeh Al Averot».

⁹⁸ Vid. HALOT, *op. cit.* y Jastrow, *op.cit.* «'Elul» y *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, recurso en línea, <<http://cal.huc.edu/>> [10/10/2015]. Hebrew Union College. University of Cincinnati.

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 terribles’ מִיָּמֵי נִוְרָאִים, 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*.

Entre los judíos asquenazíes, por el contrario, es costumbre comenzar a recitar las *selihot* 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 *selihot* 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 *Qaddiš Titkabbal*⁹⁹.

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

אֲנִי לְדֹדִי וְדֹדִי לִי

⁹⁹ Cf. *Maḥzor le-Yom Kippur : Minhag Sefarad. Libro de oraciones para el Día del Perdón según el rito sefardí*. Traducción y comentarios del Gran Rabino Meir Masliah Melamed. Barcelona, 1981. Y *Orden resumido de las Selijot Kol Tuv Sefarad de acuerdo a la tradición de las comunidades sefarditas de Londres y Amsterdam*, traducido y compilado por el rabino Juan Mejía. Oklahoma, 2012, p. 1.

«Yo soy para mi Amado y mi Amado es para mí»

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 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 אלוּל escrita al revés, לולא. Esta palabra, לולא (o לולי) significa 'si no, 'si no fuera por':

לֹאֲלֹא הָאֲמַנְתִּי לְרֵאוֹת בְּטוֹב־יְהוָה בְּאֶרֶץ חַיִּים:

«Si no creyera que veré lo bueno de 'Adonay en la tierra de los vivos»

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

קוֹה אֶל־יְהוָה חֲזַק וַיֵּאֲמַן לִבִּי וְקוֹה אֶל־יְהוָה:

«Espera esperanzado a 'Adonay, sé fuerte y conforta tu corazón, espera con ansia en 'Adonay»

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 vigilias 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 amanecer¹⁰⁰. De

¹⁰⁰ 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.

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 *sēlihot* 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 *selihot* 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 *sēlihot* se dicen las *birēkot ha-šahar* ('las bendiciones de la mañana'), tras el paréntesis de la *neṯilat yadayim* ('lavado de las manos'). Es costumbre que el rezo de las *sēlihot* esté dirigido por un oficiante experto, conocedor del significado 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 *sēlihot*, a Él dirigidas al final de la noche, es decir, durante vigilia de la mañana, la אֲשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר (*'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 era¹⁰¹. Esta *ašmoret ha-boqer* quedó establecida como un ritual penitencial para dolerse 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 cabalistas¹⁰², hasta el

<<http://www.radiosefarad.com/selijot-completas-en-una-sinagoga-sefardi-de-israel/>>, [grabación emitida 6/09/2016], Radio Sefarad, Federación de las Comunidades Judías de España.

¹⁰¹ Vid. *Messianic Mystics*, Moshe Idel, Yale University Press, New Haven, 1998, pp.126-182.

¹⁰² 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.

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 Šēḳinah:

«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!» (*Beraḳot*, 3^a)¹⁰³

Esta costumbre de guardar esta vigilia de la mañana se extendió después a las comunidades de la Diáspora.

5.3. Las Šēḳhot 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 sinagoga­l 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 oración se la denominaba *lē-hitnapel* ('prosternarse')¹⁰⁴. R. Yonah ibn Yanah (¿985?-1050), gran gramático hebreo, nacido en Córdoba y contemporáneo de Yehudah ha-Leví, 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»¹⁰⁵.

E. Ashtor¹⁰⁶ afirma también que en Sefarad se rezaban más oraciones u otro tipo de oraciones que las que se rezaban en otras tierras. Así, algunos miembros de

¹⁰³ Vid. *La Cábal­a y su simbolismo*, G. Scholem, s, XXI, Madrid, pág.160.

¹⁰⁴ Vid. 'Music in Medieval Ibero-Jewish Society', Edwin Seroussi, *Hispania Judaica* 5 (2007), pp. 44-45.

¹⁰⁵ Vid. *Ibidem*, Seroussi recoge esta cita en su artículo. *Elekha kissiti*: הַצִּלֵּנִי מֵאֵיבֵי | יְהוָה אֱלֹהֵי כַסְתִּי (Psa 143:9 WTT) ('Librame de mis enemigos, 'Adonay, en ti me refugio').

¹⁰⁶ *The Jews of Moslem Spain*, The Jewish Publication society, Philadelphia, vol 2/3, 1992, pp. 150-151.

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 (*nafla*)¹⁰⁷ 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)¹⁰⁸.

Según Seroussi 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 comunidad¹⁰⁹.

Asunción Blasco Martínez¹¹⁰, 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 *šēlīḥot*, 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

¹⁰⁷ La *nafla* (< *nfl*, 'dar algo voluntariamente') es un tipo de oración nocturna superogatoria de súplica para el perdón de los pecados. Vid. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, 1993 (new edition), Brill, Leiden, pág. 879.

¹⁰⁸ Vid. *The Jews of Moslem Spain*, op.cit. nota 326.

¹⁰⁹ Vid. nota n° 134, donde se cita la fuente documental, *Die Juden im christlichen Spanien*, vol. 1, pág. 474.

¹¹⁰ Vid. 'Instituciones socio-religiosas judías en Zaragoza (siglos XIV-XV): sinagogas, cofradías, hospitales', *Sefarad* 50 (1990), n° 1, pp. 3-46, especialmente pág. 19: «Con fecha del 25 de noviembre de 1378 el infante don Juan dirigía una carta a la aljama de los judíos de Zaragoza por la que les autorizaba a establecer en la ciuda la cofradía de la vigilia nocturna, "in ebrayco Lelezmuoz nominatam" o "de Maytinal"».

Italia del s.XVII (Venecia, Mantua, Ancona, Módena)¹¹¹. Estas cofradías estaban adscritas tanto a sinagogas que seguían el rito sefardí, 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 popular¹¹²:

«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».

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*¹¹³. Lo hacían al principio los días de la semana, pero después también en *šabbat* y otras fiestas. Recitaban y oraban "Psalms and penitential hymns (*sēlīhot*)"¹¹⁴. Parece que el primer *seder tēfil.lah* de este tipo que se publicó fue el llamado *Seder taḥnunim u-seliḥot le-lele ashmorot*, impreso en Venecia por Giovanni di Gara en 1587.

¹¹¹ Vid. 'The Printing of Devotion in Seventeenth-Century Italy: Prayer books Printed for the Shomrim la-Boker Confraternities', Michaela Andreatta, *The Hebrew Book in Early Modern Italy* (Joseph R. Hacker and Adam Shear (eds.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011, pp. 153-171.

¹¹² *Ibidem*, pp 169 (primera cita) y 170 (segunda cita).

¹¹³ 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, vid. *The Encyclopedia of the Jewish Prayer*, Macy Nulman, Jacobson Aronson, Northvale, New Jersey, 1993, s.v. «Tikkun Hatzot». Vid. *La Cábalá y su simbolismo*, Gershom Scholem, ed. Siglo XXI, pp. 160-167. No me consta que en este rito actualmente se reciten *sēlīhot* como se hacía en la Italia de los s. XVI-XVII.

¹¹⁴ *Ibidem* pág. 158.