

Midráš Wa-yoša'.
Fuentes y tendencias
de una narración medieval¹

Günter Stemberger
Universidad de Viena

Es muy poco lo que se sabe del *Midráš Wa-yoša'*, un texto que no ha sido nunca analizado en detalle y del que no existe ninguna edición crítica. En mi *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* lo describo como “exégesis de Ex 14,30–15,18, el ‘Canto del Mar de los Juncos’, en el estilo de la haggadah más reciente. Tiene mucho material tomado literalmente de *Tanḥuma'* y también utiliza *La Crónica de Moisés*. La obra, ya conocida por el *Yalqut*, puede ser muy bien de finales del s. XI². El breve artículo *Midrash-Va-Yosha* de M. D. Herr³ no ofrece informaciones más detalladas. Por eso he creído útil dedicar un pequeño estudio a este midráš, sobre todo porque en España existe un cierto interés por este tipo de literatura.

1. Contenido y estructura del Midráš Wa-yoša'⁴

La descripción de la obra como interpretación del Canto del Mar de los Juncos es correcta sólo de manera muy aproximada, pero no da una idea exacta del contenido de la misma.

¹ Doy las gracias a las Dras. Olga Ruiz y Carmen Motos por la revisión lingüística de mi texto español.

² G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Edición española M. Pérez Fernández (Biblioteca Midrásica 3), Valencia 1988, pág. 445.

³ Encyclopaedia Judaica 16 (Jerusalén 1971) col. 1517.

⁴ Ediciones: Constantinopla 1519 (colección sin portada; cf. KS 43, 1968, 578); A. Jellinek, *Bet ha-Midrash* I, Leipzig 1853 (= Jerusalén 1967), págs. 35-57 (traducción alemana: A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* I, Leipzig 1907, reimpr. Hildesheim 1967); J. D. Eisenstein, *Ošar Midrašim* I (New York 1928, reimpr. Israel 1969), págs. 146-156: reimprime el texto de Eliézer Aškenazi, *Dibre Hašamim*, Metz 1849, págs. 1-16 (Eisenstein cita la edición como ‘Munk’ por una carta de S. Munk impresa al comienzo del libro). Sigo el texto de Jellinek e indico variantes donde parece útil.

a. *Introducción*

Las versiones impresas del midráš empiezan con la cita de Ex 14,30 «y salvó Dios aquel día a Israel» y añaden: “Los sabios dicen: cuando los egipcios persiguieron a Israel y los israelitas les vieron, les entró miedo y temblor y se parecían a una paloma que huye de un halcón y, cuando llega a su nido, encuentra allí a una serpiente. Así fueron los israelitas cuando vieron a los egipcios. Dijeron a Moisés: ¡Moisés, maestro!, ¿adónde podemos ir? Los egipcios están tras nosotros, y el mar está por delante. Los israelitas alzaron su voz llorando y Moisés lloró con ellos. Al instante se despertó la compasión del Santo, bendito sea, y dijo a Moisés: ¿por qué llamas a mí? (Ex 14,15). Ya tengo presente la oración que mi querido Abraham elevó cuando le dije: ve y sacrifica a tu hijo delante de mí. Al instante lo aceptó con amor...”.

b. *Primera parte: la Aquedá*⁵

Sigue una detallada narración de la *Aquedá*, que ocupa casi una sexta parte del midráš⁶. De camino al lugar de sacrificio, Isaac ya se da cuenta de que él mismo será la víctima y, no obstante su miedo, acepta su papel y anima a su padre a hacer la voluntad del creador. Entonces interviene Satán para impedir la *Aquedá*. Se aparece a Abraham con la apariencia de un hombre viejo, a Isaac con el aspecto de un joven y a Sara de nuevo como anciano, pero sus dotes persuasivas no consiguen nada. Así, en una última escena Satán se transforma en un río que impide a Abraham y a sus compañeros el paso al lugar del sacrificio; sólo la intervención directa de Dios consigue la retirada del río-Satán. Cuando llegan al monte Moria, Abraham e Isaac construyen juntos el altar, e Isaac exhorta a su padre para que haga todo de manera correcta y le entrega un mensaje para su madre Sara. Cuando Abraham se prepara para degollar a su hijo, sus lágrimas mojan la leña que está sobre el altar y las lágrimas de los ángeles embotan el cuchillo. El ángel Miguel interviene en nombre de Dios, Abraham desiste finalmente de su intención y el ánimo vuelve al cuerpo de Isaac, que recita la segunda bendición (“que resucitas a los muertos”). Esta parte acaba con la oración de Abraham que Dios recuerda en el momento en el que su descendencia está en

⁵ Véase *Mekilta' Bešal-lah* 2 (Horovitz-Rabin 94) y paralelos en torno a esta comparación de Israel con una paloma; la asociación con la *Aquedá* se encuentra, pero de manera muy breve, en *Bešal-lah* 1 y 3 (Horovitz-Rabin págs. 88 y100).

⁶ Jellinek págs. 35 lín.7 a 38 lín.24.

dificultades. Sigue la segunda parte de Ex 14,15 «di a los hijos de Israel que se pongan en marcha». Sólo después de una disputa, el mar se hiende y permite el paso a los israelitas. «Y Dios salvó aquel día a Israel» (Ex 14,30): esta cita podría ser la repetición final del pasaje citado al principio del midráš y señalar el fin de su primera parte.

c. Segunda parte: Midráš sobre Ex 14,30 a 15,18

En realidad esta cita es un inicio nuevo del midráš. Desde aquí hasta el fin de la obra la estructura de todas sus secciones es igual: a cada versículo de Ex 14,30 a 15,18 se dedica una sección, en total 20 secciones; cada una empieza con la cita del versículo, seguida de la fórmula introductoria *'amru haqamim* (en la edición de Jellinek, falta algunas veces; en la edición de Eisenstein está siempre), y se termina con la repetición del mismo versículo; la única excepción es la última sección del midráš.

En el comentario de Ex 14,30, «y Dios salvó aquel día a Israel de las manos de Egipto» –y no: *de los egipcios* (!)–, se interpreta “Egipto” como el príncipe de los egipcios, es decir, Uzza, cuyo nombre aparece por primera vez en la literatura rabínica en este texto⁷. Él se opone a la liberación de los israelitas porque llevaban al servicio de los egipcios sólo 86 años y no los 400 años mencionados en Gen 15,13. Miguel, el príncipe de Israel, es incapaz de refutar a Uzza, y Dios mismo tiene que dar la interpretación correcta de este pasaje: hay que contar desde el nacimiento de Isaac y no desde la opresión de los israelitas por los egipcios. Esta interpretación mitológica corresponde a la tendencia de los

⁷ En *ExR* 15,15 a Ex 14,10 ya se encuentra la idea de que “el príncipe de Egipto” y no los egipcios persiguen a los hebreos, pero no está identificado (cf. también *DtR* 1,22 a Dt 2,31). Más difundida y anterior es la idea de Uzza como uno de los ángeles caídos: B. Heller, “La chute des anges: Shemhazai, Ouzza y Azaél”, *REJ* 60 (1910), págs. 202-212. Una tradición de la escuela de R.Yismael (*bYoma* 67b) dice que Azazel (el chivo expiatorio) expía el acto de Uzza (los manuscritos escriben el nombre sin *waw* y cambian *he* y *alef* al final) y Aza'el; según *DtR* 11 (ed. Mirkin XI, pág. 160), Uzza y Aza'el son condenados a ser suspendidos entre tierra y cielo. En 3 Henoch (= *Sefer Heqalot*) 4s, Uzza, Azza y Aza'el son tres ángeles que se oponen a la ascensión de Henoch/Metatrón al cielo. Véase P.Schäfer – K.Herrmann, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I*, Tübingen 1995, pág. 14 n. 1. Uzza y Uziel son también mencionados como ángeles caídos en la *Habdala de R. Aqiba*, un texto citado por primera vez por los *Haside Aškenaz*, que estimaban mucho también 3 Henoch: G. Scholem, “Havdala de-Rabbi 'Aqiva. A Source for the Tradition of Jewish Magic During the Geonic Period” (hebreo), *Tarbiz* 50 (1980-81), págs. 243-281 (cita pág. 274). Tradiciones de este tipo parecen ser la base de la transformación de Uzza en el ángel príncipe de Egipto.

pasajes anteriores (el papel de Samael/Satán en la narración de la *Aquedá* y la personificación del mar que disputa con Moisés y Dios).

«Y vio Israel el gran poderío» (Ex 14,31; literalmente: la gran mano). Otra vez Uzza interviene a favor de los egipcios que iban a morir en el mar y Dios convoca al tribunal celeste para decidir en este litigio. Dios presenta su versión de los acontecimientos y el tribunal decide a su favor.

El comentario a Ex 15,1, «entonces Moisés y los hijos de Israel cantaron este cántico a Dios», da a los israelitas la ocasión de contar cómo Dios les salvó cuando el faraón mandó arrojar al río a todo hijo varón que les naciera. En recuerdo de esta salvación cantan ahora el cántico.

El comentario a Ex 15,2, «Dios es mi fuerza y mi potencia», es la ocasión para que Moisés cuente su infancia y su primer encuentro con el faraón a la edad de tres años, cuando le quitó la corona y se la puso en su propia cabeza. Los consejeros del faraón inmediatamente reconocen que el niño es un peligro para el reino y proponen su ejecución. Sólo la intervención de Gabriel salva al niño. Otras situaciones que significan un peligro de muerte para Moisés son su homicidio de un egipcio, cuando el mismo faraón quiere cortarle la cabeza, y su huida a la casa de Jetró, donde toma la vara milagrosa, por lo que es reconocido como peligro para Egipto y encarcelado por Jetró, que pretende hacerle morir de hambre; aunque Séfora le salvará. Es una narración muy extensa cuya relación con el versículo de base es casi inexistente. No se puede hablar de una interpretación del texto, sino que es más bien un pretexto para incluir todos estos cuentos.

En el comentario a Ex 15,3, «Dios es un guerrero», se describen las diez plagas que afectaron a los egipcios; sigue un pasaje que describe cómo las mismas plagas han de afectar a Edom, pero ahora no en forma de cuento, sino en una larga enumeración de versículos bíblicos.

Después de pasajes más breves sobre la muerte de los egipcios en el mar (Ex 15,4-5) sigue de nuevo un largo pasaje narrativo relacionado con Ex 15,6, «Tu diestra, Dios, admirable en potencia». Se describe la muerte de los primogénitos y la reacción del faraón que va a buscar a Moisés y Aarón; es una escena creada con mucha ironía.

El comentario de Ex 15,7, «y por la magnitud de tu gloria derrocas a tus adversarios», se dedica otra vez a las diez plagas, no en forma de narración, sino como enumeración de las culpas que causaron cada una de ellas. Breve, pero muy plástica y dramática, es la descripción del paso de los israelitas por el mar (Ex 15,8), que se continúa en el comentario de

Ex 15,9 con la muerte de los egipcios. Un ángel aparece sobre las aguas cabalgando en una yegua; el caballo del faraón galopa tras la yegua por el mar y el resto de los caballos entran detrás, de forma que las aguas cubren a los egipcios. El comentario de Ex 15,10 continúa la narración de la muerte de los egipcios en el mar. Dos magos del faraón, Yojani y Mambre, intentan salvar a los egipcios y les hacen volar por el aire, pero Dios da órdenes a Miguel y el ángel los rechaza en las aguas. Sólo el faraón se salva (Ex 15,11). Gabriel lo sumerge en el mar durante 50 días y después lo transporta a Nínive, donde reina en el tiempo del profeta Jonás y llama al pueblo a la penitencia. Unos breves comentarios a Ex 15,12-13 concluyen esta parte.

d. *Parte final escatológica*

En el comentario de 15,14, «lo oyeron los pueblos», el autor por primera vez se vuelve hacia el final de la historia: tres días antes de la llegada del Mesías, Elías estará sobre el monte Sión y anunciará la paz final y la redención. Sorprende que después de estas palabras que podrían ser la conclusión del midráš, el autor hable otra vez de los acontecimientos en el período del éxodo y de la reacción de los pueblos frente al avance de los israelitas (15,15-16).

«Los harás entrar y los plantarás en la montaña de tu heredad» (Ex 15,17) sugiere al autor la idea de los exilios de Israel donde la *Šekiná* de Dios va a acompañar a los israelitas antes de hacerles volver para siempre a la montaña de su heredad. Ex 15,18, «Dios reinará por siempre jamás», introduce la conclusión escatológica. Un largo capítulo describe las guerras de Gog y Magog y de todos los pueblos contra Jerusalén. Después de Gog y Magog, Armilos reina y hace la guerra contra el Mesías ben Yosef y le mata; pero el Mesías ben David da muerte a Armilos. Todos los israelitas llegan a Jerusalén para 2000 años de paz y de gloria. La descripción del juicio final concluye el midráš.

Esta descripción del contenido y de la estructura del midráš demuestra ya claramente que en realidad no es una exégesis del Canto del Mar de los Juncos, sino en su mayor parte una colección de relatos dispuestos en el marco de este Canto del Mar y enlazados con este texto de manera muy débil.

2. Algunas tendencias características

Este *midraš* es una composición popular y está escrito en un hebreo muy sencillo. A diferencia de muchos textos que pertenecen al género de “rewritten Bible” (como, por ejemplo, la *Crónica de Moisés* o el *Sefer ha-Yašar*), no intenta imitar el hebreo bíblico usando el *waw-ha-hippuḳ* o formas poéticas raras. Con frecuencia la palabra *mi-yad*, “al instante”, une una frase a la siguiente, sobre todo en la primera página del texto y en los pasajes que sirven de transición de un bloque de tradiciones a otro⁸. Palabras griegas o latinas aparecen sobre todo en pasajes copiados de *midrašim* anteriores.

Gran parte del *midraš* (sobre todo la primera mitad de la parte principal) no es una narración impersonal, sino que está compuesta de oraciones en estilo directo, en primera persona singular o plural: así por ejemplo los israelitas cuentan su historia en Egipto, y Moisés habla de su infancia y de sus aventuras en la casa de Jetró; en su narración incluye la oración que Séfora –de nuevo en primera persona– le dirige junto al pozo sobre la procedencia del árbol milagroso en el jardín de su padre. Así el texto resulta muy vivaz y sería posible leerlo con papeles distribuidos como una representación teatral. Por supuesto, en un texto de este estilo no es posible citar a rabinos de forma individualizada –sólo en el comentario a Ex 15,6 se citan tres rabinos (Yojanán, Yehosúa ben Leví, Samuel bar Najmani), lo que constituye una excepción que podría indicar la elaboración posterior o la procedencia de fuentes diversas (de este pasaje existe otra versión, denominada en la edición de Jellinek como *ha'ataqah 'aheret*, que no nombra rabinos individuales)–. Común, en cambio, es la introducción de muchas secciones con la cita del versículo y la fórmula *'amru haḳamim*, una estructura literaria, pero no realmente idónea para una presentación oral.

A este estilo popular corresponde un énfasis de las emociones a veces casi exagerado. Se llora mucho: los israelitas y Moisés, Sara, el faraón y los ángeles. Con frecuencia se habla de compasión y de amor, de miedo y de tristeza. En el nivel narrativo, este interés por las emociones puede resultar más coherente en la descripción, sobre todo, de mujeres como Sara, la hija del faraón, y especialmente Séfora.

Otros *midrašim* como *La Vida de Moisés*⁹ siguen al inicio el texto de

⁸ Este fenómeno merece todavía un examen más atento.

⁹ Cf. también *Yalqut* § 166s; partes de la narración se encuentran también en otros

Ex 2,15ss: junto al pozo Moisés encuentra a las siete hijas de Ragüel, las defiende de mano de los pastores y les abreva las ovejas. Cuando cuentan lo sucedido a su padre, él hace llamar a Moisés para que coma pan. Por sus palabras durante la comida, Ragüel se entera de que Moisés es un enemigo del faraón, y decide que lo entregará en el momento en que le resulte útil. Por eso le encarcela diez años, pero Séfora tiene compasión de él y le da de comer pan y agua. Después de su liberación Moisés encuentra en el jardín de Ragüel la vara y la toma. Pide la mano de Séfora y Ragüel se la da porque ve la vara en su mano. La secuencia en nuestro midraš es muy diferente: Moisés encuentra a Séfora sola junto al pozo, habla con ella y le pide la mano. Ella le cuenta que su padre prueba a todos los pretendientes de sus hijas con un árbol/vara que tiene en su jardín. Cuando uno se acerca al árbol, el árbol le devora. Y Séfora le cuenta la historia de este árbol. Una vez llegado a la casa de Ragüel, Moisés le pide la mano de Séfora y sale airoso de la prueba, pero Ragüel se da cuenta así de que Moisés será el profeta que va a liberar a Israel y a destruir a Egipto y por eso lo encarcela en la cisterna de su casa. Así se entiende mucho mejor por qué Séfora, ya enamorada de Moisés, hace todo lo posible para salvarle y después de tantos años en la cárcel se acuerda todavía de su nombre. Es una narración mucho más coherente; Séfora no es sólo un objeto, sino una persona independiente que obra por amor a Moisés¹⁰.

Un elemento característico de casi todo el midraš es la intervención permanente del mundo celeste y del diablo en el desarrollo de los acontecimientos. En la primera parte –la *Aquedá*–, Satán es un personaje muy importante. Todo eso figura también en *Tanĥuma' Wa-yera'* 22-23 (en parte también en otros midrašim), pero no con tanto detalle¹¹. Es un

textos rabínicos (por ejemplo, la de la vara en *PRE* 40) y en el *Pseudo-Jonatán* Ex 2,21. *Tanĥuma' Šemot* 10s sigue el texto bíblico sin los cuentos suplementarios; de la misma manera procede el *Midraš ha-Gadol*.

¹⁰ *Midraš Hašekem* Ex 4 (ed. E. Grünhut, *Sefer ha-Liqqutim* I, Jerusalén 1898, reimpr. 1967, 2b) tiene una posición intermedia: sólo después de que Ragüel encarcele a Moisés, en la cisterna, “el amor por Moisés entró en el corazón de Séfora y se lo pidió a su padre, que la casó con él”.

¹¹ Parte de la cuarta escena en el *Tanĥuma'* es un complemento de la edición de Mantua 1564, reproducido en las ediciones posteriores. En el *Tanĥuma' Buber*, que podría ser una reedición europea, quizá italiana, Satán no figura en este capítulo. Véase M. Bregman, “Textual Witness of the Tanĥuma-Yelamdenu Midrashim” (hebreo), *9th W.C.J.S.* (Jerusalén 1986) section C, págs. 49-56, esp. 51.

motivo tradicional, pero muy desarrollado en el *Midráš Wa-yoša'*. En la escena final de la *Aquedá* son los ángeles los que tienen un papel importante.

En la parte principal del midráš, el relato del éxodo, al principio es el mar personificado quien se opone a Moisés y los israelitas, y los deja pasar sólo después de que Dios ordene a Moisés que amenace al mar con su vara. En la escena siguiente vemos la entrada de Uzza, el príncipe de Egipto, que desafía a Miguel, el príncipe de Israel, a entablar una disputa delante de Dios; un capítulo más tarde, la familia celeste debe decidir en un litigio entre Uzza y Gabriel. En forma de consejero del faraón, Gabriel salva de la ejecución al pequeño Moisés, que ha tomado la corona de la cabeza del faraón. Hay otras escenas, que aquí no puedo mencionar en detalle, en las que Satán, el príncipe del mar y los ángeles son actores muy importantes. Hay que relacionar estas intervenciones permanentes del mundo supraterrrestre con el importante papel que los hechiceros tienen en el relato: vemos a Yojani, a Mambre y a Jetró con la vara mágica robada en el palacio del faraón, una vara que en realidad era propiedad de los patriarcas de Israel desde la creación del mundo y que será la vara taumatúrgica de Moisés. En el mundo del midráš las realidades terrestre y supraterrrenal se mezclan continuamente: los milagros están a la orden del día.

El papel importante de las mujeres y la insistencia en las emociones podrían ser un indicio acerca del auditorio y/o de los lectores a quienes se dirige el midráš. Las mujeres están claramente incluidas y posiblemente son el auditorio principal, pero no exclusivo. El texto se dirige a un público general, en su mayoría inculto o por lo menos no experto en la tradición rabínica, como lo indica la existencia de una versión yídica del texto. Estaba destinado a ser leído en la sinagoga en la semana de *Pésaj* y por eso el texto se encuentra en algunos *maḥzorim* manuscritos como, por ejemplo, en *maḥzor minhag Roma* (s. XIV).

3. ¿Coherencia literaria del midráš?

La edición del texto en el *Bet ha-Midrash* de A. Jellinek pone una serie de pasajes entre paréntesis con el título *ha'ataqah 'aheret*. Claramente son versiones alternativas, y faltan en la edición de *Dibre Haḥamim*. En los catálogos de manuscritos hebraicos que he revisado, hay un manuscrito de la Bodleiana (970/9 del s. XVI) que parece seguir esta recensión

alternativa¹².

Prescindiendo de estos pasajes, hay tantas repeticiones en el midraš, que no pueden ser atribuidas en su totalidad a la incoherencia del autor. Está claro que no se puede juzgar un texto popular medieval según criterios de literatura moderna; puede ser que ya el texto original contuviera algunas repeticiones, por ejemplo en la descripción de las plagas; otras, sin duda alguna, se han introducido más tarde. Aquí quisiera tratar en más detalle sólo dos partes del midraš, su inicio y su parte final.

a. *El relato de la Aquedá*

Como ya he descrito en la primera parte, inmediatamente después de la introducción que comenta Ex 14,30 (en realidad es 14,15, «¿por qué clamas a mí?»), el autor inserta un largo relato de la *Aquedá*. Este texto tiene una cierta relación con el contexto en Éxodo, como se puede ver en *Mekilta' Bešal-laḥ* 3: “por el mérito del precepto que su padre Abraham cumplió, Yo rasgaré el mar para ellos, porque se dice: *y partió leña para el holocausto* (Gen 22,3). Y está escrito: *y se hendieron las aguas* (Ex 14,21)”. Pero esta breve mención que se encuentra también en otros midrašim no es comparable al largo relato de la *Aquedá* que se ofrece aquí. Más importante es el hecho de que después del relato, el midraš continúa –sin relación directa con lo que precede– con el lema de Ex 14,15b y unas breves notas sobre la continuación del capítulo antes de repetir el lema inicial de Ex 14,30. Esta repetición de Ex 14,30 es al mismo tiempo el inicio de una nueva unidad literaria. Sería la única vez en el midraš –prescindiendo de los pasajes marcados como *ha'ataqah 'aḥeret*– en la que un versículo es comentado dos veces. La continuación del midraš no se refiere ya más a la *Aquedá*; si el relato faltara, nadie lo echaría de menos.

Esta sospecha fundada en el análisis literario del midraš está confirmada por su transmisión manuscrita: el más antiguo manuscrito del midraš que he encontrado en los catálogos es el de la Bodleiana 1466,13; su fecha es según M. Beit-Arié la primera mitad del s. XIII (Francia,

¹² *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library* comp. by Ad. Neubauer, Oxford (reimpr. 1994); *Supplement of addenda and corrigenda* comp. under the direction of M. Beit-Arié. Ed. by R. A. May, Oxford 1994. En el contexto de este pequeño estudio no ha sido posible buscar y examinar los manuscritos del midraš como sería preciso para un estudio más completo. El catálogo electrónico de la colección de microfílm de manuscritos hebreos de Jerusalén recoge 18 manuscritos entre los siglos XIII y XIX (cuatro de ellos son *maḥzorim*) y un manuscrito fragmentario.

después de 1215). El texto, que en general es más breve que el de las ediciones impresas, empieza con la segunda cita de Ex 14,30 (edición Jellinek pág. 39, 1.4), tras el relato de la *Aquedá*, y un pasaje ligado a Ex 14,15 (diálogo de Moisés y el mar, que no quiere dejar pasar a los israelitas). Un manuscrito de la biblioteca de Wolfenbüttel también empieza aquí¹³, e igualmente un texto impreso en Constantinopla en 151? (la última cifra no se puede leer)¹⁴. En estos tres testimonios el texto empieza siempre con la cita de Ex 14,30, seguida de la pregunta: *we-ki Yišra'el hayu mesurim...* “¿fueron los israelitas (realmente) entregados en las manos de los egipcios?” Otro manuscrito de la Bodleiana (ms. 1267,13c, s. XV) contiene sólo la primera parte del midráš hasta el final del relato de la *Aquedá*. Así pues me parece evidente que el midráš original todavía no incluía esta parte¹⁵.

b. *La conclusión escatológica*

En lo que se refiere a la parte final del midráš, no conozco aún ningún indicio en la transmisión manuscrita del mismo para confirmar mi sospecha, pero creo que la estructura literaria sugiere claramente complementos posteriores del texto. Ya en el comentario de Ex 15,14 se habla de la misión de Elías tres días antes de la llegada del Mesías, pero después se vuelve otra vez a la descripción de Israel en el desierto. El comentario de Ex 15,17 es el último que sigue la estructura general de toda la parte principal del midráš –cita del versículo, *'amru haqamim*, comentario y repetición de la cita–. El pasaje describe la redención final de Israel y su vuelta a Jerusalén para siempre. Podría ser el final del midráš, quizá con Ex 15,18, «Dios reinará por siempre jamás», como

¹³ Cod. Guelf. 36.25 Aug. 2: *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland VI,2: Hebräische Handschriften*, ed. H. Striedl, descritos por E. Róth, Wiesbaden 1965, págs. 403s (nr. 651).

¹⁴ Véase la descripción en M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlín 1852-1860, pág. 586 (nr. 3736), y en *The Bibliography of the Hebrew Book 1473-1960* (CD ROM), EPI & The Institute for Hebrew Bibliography, Jerusalén 1994.

¹⁵ Sólo después de mi análisis he visto que D. Eisenstein, en sus pocas palabras de introducción a la edición del texto (*'Ošar Midrašim I*, 146), ya constata sin ninguna argumentación que el relato de la *Aquedá* no está en su sitio, y que el midráš en realidad empieza sólo después; Steinschneider pág. 586 (nr. 3734) supone un análisis semejante cuando describe la edición de Constantinopla 1519: después de citar el *incipit* continúa “insemitur expositio sacrificii Abrahami... rursus inc. (et hic orditur recensio altera)”.

acorde final¹⁶.

Pero en las ediciones del midraš siguen tres unidades que se pueden entender como tres etapas en la conclusión escatológica de la historia: la guerra de Gog y Magog, el reino de Armilos y la victoria del Mesías, y el juicio final. De las tres, sólo esta última parte sería el complemento lógico que seguiría después de la redención de Israel en Jerusalén para siempre. Todo el pasaje que trata de Armilos se encuentra de forma casi literal en otro contexto y aquí es muy probablemente una inserción posterior; esta conclusión vale también para el pasaje de Gog y Magog. Sólo un estudio más profundo podría aclarar la historia del texto con más seguridad, pero creo que ya ahora se puede constatar que muchos pasajes en la parte final del midraš no pertenecen al texto original.

Ya he mencionado una versión yídica del midraš impresa por primera vez en el s. XVI¹⁷: es posible que el origen de esta versión, que es rimada, no sea muy anterior. Contiene sólo la parte histórica del midraš sin la *Aquedá* y sin la conclusión escatológica. Es probable que el autor se apoyara en una versión hebrea que no contendría más que esta parte central del midraš. Pero es también posible que el autor, que omite muchos detalles en su versión, tuviera sus propias razones para acortar un texto más amplio. De todas maneras esta versión muestra cómo un texto básico podía ser completado posteriormente. Es muy probable que una conclusión escatológica, que falta en la versión yídica, perteneciera ya a la versión original: el contexto de Pésaj y los midrašim anteriores demuestran claramente la orientación escatológica de casi todos los tratamientos del éxodo, aunque es también probable que fuera mucho más breve que en las ediciones actuales del midraš.

¹⁶ El manuscrito de Wolfenbüttel termina con las palabras: "empezaron todos y dijeron el cántico: Dios reinará por siempre jamás", pero yo no conozco el texto que precede. La edición de Constantinopla 151? ya mencionada termina así: "y como nuestros padres fueron dignos de decir un cántico, así nosotros también seremos dignos de decir un cántico nuevo dentro de poco, y todos los israelitas serán compañeros en la comunidad de la bendición. Amén". Esta conclusión podría también unirse directamente al comentario de Ex 15,18, pero hay que controlar el texto completo.

¹⁷ J. Baumgarten, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris 1993, pág. 173s, señala como la edición más antigua que se conoce la de Freiburg, ca. 1583; cf. H. Niedermaier, "Der altjiddische Midrasch Wojoscha", *Judaica* 21 (1965), págs. 25-55.

4. Fuentes

Sólo un comentario detallado del midráš entero podría señalar todos los paralelos en la literatura midrásica y sus eventuales fuentes literarias. Aquí tengo que limitarme a los paralelos más significativos.

a. La parte principal del midráš

Si prescindimos del relato de la *Aquedá* y de la parte final, hay muchos paralelos, sobre todo en las dos versiones de *Mekilta'*, en *Pesiqta' de Rav Kahana* 5 y 7 = *Pesiqta' Rabbati* 15 y 17, en *Tanĥuma'* (incluido *Éxodo Rabbah II*), *Bavli* (sobre todo *Sotá*), *Pirqué de R. Eliézer* y *Targum Pseudo-Jonatán*. De los textos más tardíos hay que mencionar especialmente *Éxodo Rabbah I* y la *Crónica de Moisés* (s. X y XI). Hay muchos paralelos también en Rashi y sólo un examen detallado permitiría concluir si se trata del recurso a otras fuentes midrásicas comunes o de una dependencia directa: que Rashi dependa del midráš o que el midráš dependa de Rashi.

Quisiera señalar un pasaje que podría ser problemático. Es el inicio de la parte principal, un largo texto que se encuentra casi literalmente también en el *Yalqut*. La *editio princeps* del *Yalqut* designa este pasaje como "Midráš"; las ediciones posteriores precisan: *Midráš 'Abkir*. La colección de citas de este midráš, publicada por S. Buber¹⁸, incluye este pasaje, pero el manuscrito del *Yalqut* de Oxford (de 1307) no señala ninguna fuente. Según Y. Shiloni, que preparó la edición crítica de *Yalqut Šemot*, la fuente del *Yalqut* sería el *Midráš Wa-yoša'*¹⁹. Decidir qué texto es la fuente del otro sería muy importante para la datación tanto del *Midráš 'Abkir* como del *Midráš Wa-yoša'*. Por el momento, baste con señalar el problema.

b. El relato de la *Aquedá*

Este pasaje tiene muchos paralelos sobre todo en *Tanĥuma'*, en *PRE* y en el *Bavli*²⁰. La dependencia de *Tanĥuma'* es mucho más clara en esta

¹⁸ S. Buber, "Liqqutim mi-Midrash Abkir", *Ha-Schachar* 11, Viena 1883, págs. 338-345.409-418.453-461 (reimpr. en ed. aparte Tel Aviv 1982).

¹⁹ Y. Shiloni, ed., *Yalqut Shim'oni al ha-Tora. Sefer Shemot*, 2 vols., Jerusalén 1977-80, pág. 301.

²⁰ En cambio, en *Pesiqta Rabbati* 40 (Steinschneider, *Catalogus* pág. 586, lo cuenta como cap. 41), que es la fuente principal del relato de la *Aquedá*, faltan los paralelos más

parte del midraš que en la parte central. Pero hay muchos detalles que no se encuentran en la literatura midrásica anterior a *Bere'sit Rabbati* de la escuela de Mošé ha-Daršan (s. XI-XII). Sobre todo quisiera mencionar un motivo en el diálogo entre Abraham e Isaac que hace pensar en la veneración de reliquias: antes del sacrificio, Isaac pide a su padre que después de su muerte incinere su cuerpo y lleve las cenizas a su madre para que las conserve bien en su casa y se acuerde de él cada vez que las mire. Éste y otros detalles (por ejemplo, cuando Abraham e Isaac construyen el altar se semejan a un padre y a su hijo que erigen la *huppah*) no se encuentran en los midrašim clásicos, sino sólo aquí, en *Bere'sit Rabbati* a 22,22 (ed. Albeck 90) y en el *Yalqut* § 101 (ed. Shiloni pág. 445). Hay un testigo adicional muy importante: el *piyyut* 'Et 'abotai 'ani mazkir' de R. Efraim bar Ya'acob de Bonn (1132-1197/1200)²¹. En las líneas 55s se dice: *ye'assef 'efri we-yuḥa' ha-'irah / ha-ohelah 'el Sarah*. Spiegel no menciona ningún paralelo fuera de *Yalqut* y *Wa-yoša'*.

En este contexto no es posible presentar un análisis completo del relato de la *Aqedá*²². Como es bien conocido, se trata de un motivo que después de la primera cruzada fue de gran importancia para reforzar el sentido religioso de la historia reciente, sobre todo en lo que se refiere a los martirios cuando, ante la alternativa del bautismo o de la muerte, muchos judíos no sólo preferían el suicidio para no caer en manos de los cristianos, sino que incluso mataban a sus propios hijos, que muchas veces consentían de buena voluntad con esta decisión de sus padres (*Wa-yoša'* y sus paralelos insisten en que Isaac obedecía no sólo a Dios, sino a su padre)²³. Pienso que este contexto histórico es precisamente el

significativos.

²¹ Sh. Spiegel, "Me-'aggadot ha-'Aqedah", en: *Sefer ha-Yobel likhod A. Marx*, New York 1950, parte hebrea, págs. 472-547. Edición del *piyyut* pág. 538ss. Versión inglesa: Sh. Spiegel, *The Last Trial*, New York 1967. Reedición del *piyyut*: A. M. Habermann, *Piyyute Rabbi Efraim beR. Ya'acob mi-Bona*, Jerusalén 1969, págs. 48-52.

²² Un amplio estudio reciente de la *Aqedá* en el judaísmo antiguo y en los textos rabínicos clásicos es L. Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks*, 2 vols., Neukirchen 1998.

²³ Fuera del libro de Sh. Spiegel véase R. Chazan, *In the year 1096. The First Crusade and the Jews*, Philadelphia 1996; R. Walz, "Die Verfolgungen von 1096 und die Ritualmordlegende. Die Debatte über die Thesen Israel J. Yuvals", *Aschkenas* 9,1 (1999),

de la primera parte del *midráš Wa-yoša'* y que, en consecuencia, no puede ser anterior al s. XII; su país de origen podría ser Francia o más probablemente Alemania.

c. *La sección escatológica*

También aquí hay muchos elementos tradicionales que se pueden encontrar en la *Mekilta'*, en *Levítico Rabbah*, en *Tanhuma'* o en el *Bavli*. Más interesantes son los pasajes que no tienen paralelos antiguos.

Ya he mencionado que el pasaje que trata de la misión de *Elias* tres días antes de la llegada del Mesías perturba la secuencia del texto y parece ser una inserción posterior. El pasaje tiene un paralelo muy cercano en *PesR* 35,8-9 y por eso podría ser una tradición antigua. A. Goldberg, que ha estudiado este capítulo de la *Pesiqta'*²⁴, no excluye la posibilidad de que el capítulo pueda tener su origen en los siglos III o IV, pero admite que igualmente podría ser mucho más tardío puesto que no utiliza ninguna tradición rabínica conocida. El único manuscrito que contiene su texto es el de Parma 3122 (= 1240), copiado en Alemania en 1270 (el ms. *JTS* 8195, que también contiene el capítulo, es posterior a las ediciones impresas de la *Pesiqta'*)²⁵. Es difícil apoyar una conclusión concreta sobre este pasaje, pero merece atención.

Otro de los pasajes del *Midráš Wa-yoša'* que ha llamado la atención de los investigadores es el texto que habla de *Armilos*. Este personaje escatológico, un anticristo en forma de *Romulus redivivus*, es mencionado por primera vez en el *Sefer Zerubbabel* (s. VII), que por muchos detalles podría ser la fuente de nuestro *midráš* en este pasaje. En realidad se trata de una revisión mucho más moderna de ese apocalipsis que son los *Nistarot de R. Šim'on ben Yoḥay*, que coinciden literalmente con *Wa-yoša'* en la descripción de *Armilos*. Otros pasajes de esta última sección del *midráš* que tratan del juicio final tienen igualmente sus únicos paralelos verdaderos en los *Nistarot*. No conozco ningún estudio detallado de este apocalipsis tardío. H. Graetz lo fecha en 750; Y.

págs. 189-232 (discusión de la literatura reciente).

²⁴ A. Goldberg, *Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sacharja 2,14 (PesR 35)*, Frankfurt 1977.

²⁵ Véase la nueva edición de R. Ulmer, *Pesiqta Rabbati. A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Extant Manuscripts and the Editio Princeps*. 2 vols., Atlanta 1997-99, págs. 828s.

Eben-Shmuel²⁶ acepta esta fecha, pero otros piensan en una fecha posterior a la primera cruzada –así ya Jellinek en su edición²⁷ y M. Steinschneider en una reseña muy crítica del libro de Graetz²⁸–. Es difícil decidir la dirección del préstamo: ¿es el *Midraš Wa-yoša'* el que cita los *Nistarot* o al revés? Los *Nistarot* contienen muchos detalles que concuerdan con las tendencias de *Wa-yoša'* y que no aparecen en el midraš. Por otra parte, el autor del midraš condensa otras muchas tradiciones que claramente conoce y utiliza, así que no veo base suficiente para decidir qué texto es más antiguo sin hacer antes un estudio más detallado.

5. Conclusiones

Como puede deducirse del análisis del texto de la obra y también de lo poco que se sabe de su transmisión manuscrita, el midraš no puede ser considerado como unidad literaria, creada por su autor en una fecha bien determinada. El midraš claramente tiene una historia más compleja.

- a. La primera parte con el relato del sacrificio de Isaac refleja la primera cruzada y por eso no puede ser anterior al s. XII; lo mismo vale al menos en cuanto a la sección escatológica. La primera parte con mucha probabilidad proviene del judaísmo aškenazi, directamente afectado por las cruzadas; las correspondencias de *Wa-yoša'* con los *Nistarot* podrían también indicar esta dirección.
- b. La parte central tampoco es unitaria. Los pasajes señalados en la edición Jellinek como *ha'ataqah 'aheret* pueden proceder de una recensión más antigua, puesto que, en general ofrecen una interpretación más cercana al midraš tradicional, pero no puedo decir si alguna vez existió un midraš completo de este tipo o si sólo han sido elaborados más tarde algunos pasajes. Ya he señalado que hay muchas repeticiones en el midraš y, por lo menos una parte de ellas, puede ser adición posterior. Sólo el estudio detallado de toda la transmisión manuscrita permitiría una descripción más precisa. Bajya ben Asher (Zaragoza) en su comentario a la Torá, compuesto

²⁶ H. Graetz, *Geschichte der Juden* V, Leipzig 1909⁴, pág. 470. Y. Eben-Shmuel, *Midraše ha-Ge'ul-lah*, Jerusalén-Tel Aviv 1954, pág. 174.

²⁷ A. Jellinek, *Bet ha-Midrash* III, pág. XIX, texto págs. 78-82.

²⁸ *ZDMG* 38 (1874) págs. 626-9.

en 1291, es el primer autor que conozco que cita el midráš por su nombre (y se refiere sólo a la parte central), pero el manuscrito de la Bodleiana 1466,13 de la primera mitad del s. XIII ya contiene la parte central del midráš y debe ser considerada como el *terminus ante quem* de la obra. Extensos paralelos en el *Yalqut* (sobre todo el inicio de la parte central que coincide casi literalmente con el texto citado del *Yalqut*) documentan también que el midráš ya era conocido en el s. XIII en Alemania²⁹.

- c. Es posible delimitar algo más el período del origen del midráš. En el comentario a Ex 14,10, Rashi parece desconocer muchos detalles que se encuentran en el midráš (o, para ser más exacto, no los menciona). Por ejemplo, cita la tradición del *Tanhuma'* de que el príncipe de Egipto, volando por el aire, perseguía a los israelitas; Rashbam (muerto en 1174) repite este midráš, pero ya añade el nombre del príncipe de Egipto, *Uzza*; así también en el comentario a la Torá de Ya'acov ben Asher (ca. 1270-1340; en 1303 se trasladó junto a su padre de Alemania a España). Ya en 1291 Bajya bar Asher escribía en torno a Ex 14,10: "y así lo he visto en el *Midráš Wa-yoša'*: *Uzza* es el príncipe de Egipto"). Es un detalle pequeño pero significativo que, tomado junto con los demás indicios, podría ayudar a fijar la fecha de la redacción del midráš en la primera mitad del s. XII. Siendo más precisos, la argumentación vale sólo para la parte principal del midráš y el contenido de las otras partes. La composición de la obra entera no es necesariamente muy posterior³⁰.

El país de origen de la obra, tanto por partes como completa, es muy probablemente Francia o Alemania: el más antiguo manuscrito proviene del norte de Francia. Esta localización puede quedar confirmada por la abundancia de tradiciones comunes con el *Yalqut* que no son mencionadas en ningún lugar del *Midráš ha-Gadol*, que es la colección midrásica más importante del judaísmo oriental.

²⁹ El primer autor que claramente conoce el *Yalqut* es Ramón Martí en su *Capistrum Judaeorum*, ca. 1268; cf. U. Ragacs, "Mit Zaum und Zügel muß man ihr Ungestüm bändigen" - Ps 23,9. Ein Beitrag zur christlichen Hebraistik und antijüdischen Polemik im Mittelalter, Frankfurt 1997.

³⁰ Ms 2275,2 de la Bodleiana podría ser el testimonio más antiguo: según Beit-Arié, pág. 435, esta parte del manuscrito (de origen alemán) podría ser de finales del s. XIII, y el resto del inicio del s. XIV. Pero hay que comprobar la extensión exacta del midráš en el manuscrito.

Midraš Wa-yoša'. Fuentes y tendencias

RESUMEN:

El estudio comienza con la exposición del contenido del *Midrás Wa-yoša'*, que se hace atendiendo a las tres partes de la obra. Se le suman la descripción de sus características lingüísticas, sintácticas y temáticas, y el análisis en torno a la formación del texto, que recoge datos sobre manuscritos, ediciones y versiones disponibles, así como de sus fuentes más significativas. El presente trabajo es el primero que se hace en español sobre la obra.

SUMMARY:

This essay begins with an exposition of the contents of *Midrash Wa-yosha*, paying attention to the three major parts of the text. A description of its linguistic, syntactic and thematic features, and a study about the formation of the text, that collects information on available manuscripts, editions and versions, as well as its most significant sources, are added. The present work is the first analysis made in Spanish on *Midrash Wa-yosha*.