

Sara contra Esdras

Lectura crítica en el canon bíblico del segundo Templo*

Mike Van Treek**

RECIBIDO: 26-07-16. APROBADO: 26-08-16

RESUMEN: El autor realiza una lectura de la Biblia adoptando una perspectiva narratológica. Se acerca al ciclo de Abraham y Sara (Gn 11,26–25,18) para leerlo en contraste con otros textos del canon bíblico de la época del segundo Templo. El autor afirma que la complejidad de los personajes, sus caracterizaciones moralmente ambiguas y la intrazabilidad de la semilla de Abraham ponen en cuestión ideas estrechas sobre la identidad cultural y narrativa de Israel.

PALABRAS CLAVE: Narratología, antropología literaria, linaje, migración.

Sara Against Ezra: A Critical Reading Within the Biblical Canon of the Second Temple

ABSTRACT: In this paper, the author faces the Biblical narrative of Abraham, Sarah and Hagar with narratological tools. He reads these texts (Gn 11,26–25,18) in the context of the Second Temple canon. The author believes that the complexity of all characters, their moral ambiguity and the intraceability of Abraham's seed question some rigid ideas about the cultural and narrative identity of Israel.

KEY WORDS: Narratology, Literary Anthropology, Parentage, Migration.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:

Van Treek, Mike. "Sara contra Esdras. Lectura crítica en el canon bíblico del segundo Templo". *Theologica Xaveriana* 183 (2017): 163-185. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.scelcc>

* Artículo producto del proyecto de investigación financiado por el programa Fondecyt, en Chile. Este proyecto se titula "Imaginario de extranjería: antropología literaria e imaginación simbólica en el ciclo de Abraham" (proyecto #11121251), inició en 2012 y finalizó en 2014. El artículo corresponde a una versión revisada de la ponencia presentada en el Quinto Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología "Biblia y literatura" (Santiago de Chile, 30 de septiembre a 2 de octubre de 2014).

** Doctor en Teología, Université Catholique de Louvain, Bélgica; Licenciado en Teología, Pontificia Università Gregoriana, Roma; Licenciado en Ciencias Religiosas, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor asistente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: 0000-0003-4646-1956. Correo electrónico: mvan@uc.cl

Introducción

Este trabajo se enmarca en una lectura literaria de la Biblia. Específicamente ensaya una lectura del llamado “ciclo de Abraham”, constituido por un conjunto de episodios que se extiende entre Gn 11,26 y 25,18. El artículo expondrá una lectura de estos capítulos poniendo en evidencia que el relato complejiza las respuestas simplificadoras a las preguntas que configurarían el debate sobre la identidad de Israel en la época del segundo Templo (siglo VI a siglo I a. C., aproximadamente). Por ejemplo: ¿Quién puede reclamarse como israelita? ¿Quién tiene derecho a vivir en la tierra? ¿Con qué parámetros se puede reconstruir una sociedad en situación colonial? El canon literario de esta época puede leerse como una conversación o controversia en torno de estas preguntas.

La lectura literaria de la Biblia reviste cierta novedad en los estudios que se han interesado en ella, pues entre las indagaciones priman los intereses doctrinales o históricos. Si bien es imposible trazar aquí una historia de la interpretación crítica de aquellos estudios, sí parece necesario hacer una breve síntesis de los paradigmas con los cuales los estudiosos se han aproximado a ella. Podríamos decir que la exégesis crítica de la Biblia se remonta hasta sus propios orígenes, pues en ella misma existe el constante deseo de actualización que se manifiesta en la inscripción de los textos antiguos en nuevas creaciones. Mosès ha mostrado, en un interesante ensayo, que este proceso es connatural al texto y a la tradición¹.

Propiamente hablando, la exégesis crítica dice relación con la recepción del espíritu de la Modernidad en la comprensión de la Biblia. Podemos trazar –de acuerdo con Laplanche– su nacimiento hasta la controversia entre filólogos y teólogos nacida a propósito de la calidad de las ediciones griegas del Nuevo Testamento de Erasmo de Rotterdam (1515) y del cardenal Cisneros (1522). Como consecuencia de esa disputa, toda comprensión del texto original de la Biblia deberá justificarse en él mismo, prescindiendo de la autoridad interpretativa tradicional retenida entonces por el clero².

El libro de Génesis fue leído en esta primera etapa crítica bajo el interés de cuestiones relativas a la génesis del texto. Predominó la discusión sobre sus posibles autores, las fechas de composición y las fuentes utilizadas por los redactores. La etapa crítica contestó la atribución tradicional del texto a la pluma de Moisés y explicó el origen del libro mediante una hipótesis llamada “documentaria”, que dominó la primera mitad del siglo pasado. Esta hipótesis adjudicaba la autoría de tales libros a

¹ Mosès, *El eros y la Ley. Lecturas bíblicas*.

² Laplanche, “La marche de la critique biblique d’Érasme à Spinoza”, 31; Gibert, *L’invention critique de la Bible. XV-XVIII siècle*, 47-53.

redactores anónimos que habrían ensamblado –no siempre de la manera más coherente, según el decir de los críticos– al menos cuatro documentos fuentes distintos escritos en épocas bien diferentes (desde el siglo X a. C. hasta la época de restauración judía, en el siglo V a. C.³). Los análisis literarios de aquel entonces tenían como propósito esclarecer los límites precisos de las fuentes con las cuales el Pentateuco estaba tejido y luego sistematizar el pensamiento de los proyectos literarios de cada una de ellas, a fin de hacer una suerte de compendio teológico o religioso del antiguo Israel.

La llamada hipótesis documentaria, que adquirió orden y sistematicidad gracias al trabajo de Julius Wellhausen (1844-1918), convivió con una aproximación teológica-literaria practicada por Hermann Gunkel (1862-1932). Gunkel y sus seguidores vieron en el Génesis una serie de sagas o leyendas de diverso origen, con una larga existencia previa como relatos orales. El análisis realizado por su escuela, en consecuencia, se focaliza en pequeñas unidades de preexistencia autónoma⁴.

Con posterioridad, estudiosos como Von Rad (1901-1971) y Noth (1902-1968) han propuesto reconstrucciones del Pentateuco que buscan su origen en diferentes tradiciones culturales de Israel. El interés de ellos recae en la determinación de un núcleo religioso de este pueblo⁵. La cuestión genética del texto no está aún resuelta, pero algunos puntos de acuerdo parecen más nítidos. Aunque parte del material de base del Pentateuco sea muy antiguo, una forma bastante similar a la que conocemos hoy puede datarse en la época persa (538-330 a. C.). En ese periodo, dos escuelas teológicas habrían visto el inicio de un proceso de ensamblaje de sus escritos, para crear así un texto de carácter polifónico⁶.

En los últimos decenios, la incorporación de las ciencias humanas a la exégesis bíblica ha generado un nuevo paradigma que se pregunta por el origen del Pentateuco. Este paradigma, no obstante, tiene menos interés en la cuestión de las fuentes, pero se desarrolló –tal vez gracias a ello– un interés en la Biblia como literatura y un progresivo abandono de la agenda histórica en exégesis⁷. Los investigadores se han vuelto más sensibles al arte literario propio de la Biblia y sus efectos sobre los lectores. Al mismo tiempo han integrado parte de las perspectivas histórico-críticas.

³ Whybray, *El Pentateuco. Estudio metodológico*, 23-33.

⁴ Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, 158-161.

⁵ *Ibíd.*, 161-170.

⁶ Römer, “Recherches actuelles sur le cycle d’Abraham”, 154-156.

⁷ Rogerson, Moberly y Johnstone, *Genesis and Exodus*, 100-101.

En los más recientes trabajos sobre el ciclo de Abraham se aprecia el intento de diálogo entre una lectura diacrónica de la totalidad de la unidad y algunos elementos metodológicos de lecturas sincrónicas. Así, por ejemplo, algunos exégetas parten del análisis del texto, tal como ha sido recibido luego de su (posible) largo proceso de composición, para luego intentar con posterioridad una reconstrucción histórica⁸. En este ensayo adopto esta perspectiva solo en parte, pues he intentado una lectura de tales textos bajo la óptica de lo que puede llamarse una “antropología literaria”.

La “antropología literaria” pretende generar conocimiento sobre el hombre y su misterio, sobre sus preguntas fundamentales en cuanto existente situado en el mundo. No busca una definición inalterable del ser humano sino considera el dinamismo de la experiencia de estar en el mundo. Estudia el “hombre imaginario”, ese que emerge del estudio de la textualidad de la obra literaria.

El conocimiento antropológico es de orden simbólico, pues supone que el hombre se expresa mejor a sí mismo en símbolos que en conceptos. Blanch indica que esta perspectiva apela a lo que GUSDORF llama “conciencia mítica secundaria”, que cumple el rol de “proponer, en forma mucho más dispersa y fragmentada, las grandes imágenes de la existencia humana radical, en las que todo individuo es invitado a reconocerse”⁹.

Es innegable que el libro en cuestión, el Génesis, plantea cuestiones de orden teológico; pero no es la teología sistemática o el esclarecimiento de una doctrina lo que por ahora me interesa. Ligada a una antropología literaria podríamos hablar de una teología literaria. Adolphe GESCHÉ entabló en su obra un diálogo fecundo entre teología y literatura. Su discípula, la brasileña Ivone GEBARA, por ejemplo, utiliza ampliamente la literatura como gesto epistemológico para adentrarse en la fenomenología del mal padecido por las mujeres. Gebara recurre a la literatura bajo el concepto de “testimonio literario” para hacer audible la voz plural de la mujer que vive cotidianamente la experiencia del mal¹⁰. El análisis de Gebara, por cierto, no finaliza en la comprensión del texto literario; este es una puerta de acceso al fenómeno del mal vivido del cual el relato es un medio de revelación¹¹.

Ello implica que la literatura es un *locus* de la epistemología del ser humano, pues la literatura libera el campo para que el imaginario se despliegue en el lugar del simulacro. En la literatura de ficción –el Génesis podría corresponder a una “prosa

⁸ Wenham, *Genesis 1–15*.

⁹ Blanch, *El hombre imaginario: una antropología literaria*, 18.

¹⁰ Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, 35.

¹¹ *Ibid.*, 73.

historiográfica de ficción”, extendiendo al Génesis el decir de Alter sobre la literatura de Reyes o Samuel¹²—, el ser humano puede descubrir cosas nuevas de sí, posibilidades que no puede mostrarle el modo historiográfico, ya que los destinos de los personajes están ya trazados por la trama de la historia¹³.

Si la literatura puede dar al lector un lenguaje pertinente al hombre de hoy, para Gesché, la lectura de la Biblia es un campo de desarrollo de una antropología teológica. Ella se haría cargo del valor epistemológico del imaginario, pues “el kerigma (judeo-) cristiano no hace otra cosa que solicitar, como una ola de altamar y un decorado sobre el cielo raso, nuestro imaginario”¹⁴. El encuentro entre lo humano y la literatura de ficción permite que se exprese de manera más plena el enigma al cual el ser humano se enfrenta en su vida. Según el teólogo belga, “el imaginario preserva lo enigmático de las cosas. Un exceso de racionalidad hace imposible la expresión de todo lo real”¹⁵.

En este ensayo no busco realizar una comparación exhaustiva entre el ciclo de Abraham y el libro de Esdras. Más bien quiero presentar algunos rasgos literarios y temáticos de las historias de Sara y Abraham que se prestan para un ejercicio de pensamiento sobre las dimensiones de la vida humana allí representadas. El conflicto suscitado por la prohibición de continuar con los matrimonios mixtos en Es 9-10 sirve, entonces, solo como punto de contraste para apreciar más hondamente la propuesta del libro del Génesis.

El Esdras de la historia no resulta útil para este trabajo, pues el foco recae en cómo ambos textos —pertenecientes al mismo canon, leídos en forma paralela o conjunta para una misma audiencia— ayudan a los lectores a elaborar un pensamiento sobre la identidad de Israel, especialmente en torno de dos ejes: el acceso a la tierra “prometida” y a los parámetros con los cuales es posible reimaginar o reinventar una sociedad en contexto colonial. El resultado del contraste sugiere dos esquemas para pensar la nueva identidad: uno complejo y otro simple, uno opaco y lleno de experiencias y otro con un exceso de claridad, al menos superficialmente.

Por ello, en este ensayo me pregunto más bien cómo los textos del ciclo de Abraham permiten el acceso a una memoria cultural que ellos mismos ayudan a crear. Se trata de un proceso de autoconstrucción mediante el recurso a los archivos ancestrales de la memoria¹⁶. Al leer el Génesis estamos leyendo una representación

¹² Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 24.

¹³ Gesché, *Dieu pour penser*. Vol. 7: *Le sens*, 153.

¹⁴ *Ibíd.*, 156. Traducción personal.

¹⁵ *Ibíd.*, 182. Traducción personal.

¹⁶ Hendel, “Historical Context”, 78

del pasado en función del presente, no una reconstrucción histórica del pasado¹⁷. En las memorias de Abraham tendríamos la representación textual de una disputa sobre el “verdadero Israel”¹⁸, una disputa en la que Pablo entrará también más tarde (ver a Ga 3,6-18; y 4,21-5,1), pero que tiene de todas maneras al libro de Esdras como protagonista ya que –como señala Esler– la época del segundo Templo no es un momento de restauración, sino un momento “de reconstrucción o incluso de reinención la identidad étnica”¹⁹ de Israel.

La pregunta sobre la identidad israelita plantea la cuestión de la relación con los vecinos²⁰. Esto, porque en todo proceso de interrogación por un nosotros se pone en juego la construcción de otro; no se puede definir el interior sin una definición del exterior. Cuando se quiere pensar esa identidad entran a jugar valores como la posición o la situación, el entorno, el dominio, el borde, elementos que configuran una cierta topografía cultural del pensarse²¹.

Por eso, la lectura que propongo aquí resalta aspectos significativos de la construcción de la trama y de los personajes del ciclo de Abraham. Los episodios del relato están en la memoria y en la boca de muchas personas, pero ciertos detalles de la enunciación del relato son menos conocidos e imperceptibles en las traducciones. No obstante, esos detalles son los que ofrecen al lector más placer en la lectura, más riqueza en la trama y más profundidad en su sentido²².

La situación histórica del segundo Templo

La expresión “segundo Templo” se refiere a la sociedad colonial constituida bajo dominio persa, helénico y romano, entre 538 a. C. (edicto de Ciro) y 70 de nuestra era. Se incluye en el análisis del periodo al judaísmo de las diásporas, es decir, Egipto, Siria, Grecia y Mesopotamia²³.

El aporte de cada uno de estos centros a la constitución del judaísmo y de sus escrituras no es motivo de consenso actualmente²⁴. En todo caso, existe suficiente evidencia de que entre esas voces puede haberse sostenido una controversia sobre las

¹⁷ *Ibid.*, 63.

¹⁸ *Ídem, Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, 42.

¹⁹ Esler, “Ezra-Nehemiah as a narrative of (re-invented) Israelite Identity”, 417.

²⁰ *Ibid.*, 6.

²¹ Waldenfels, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger* 1, 19.

²² Balmary, *Le sacrifice interdit: Freud et la Bible*, 220.

²³ Maier, *Il giudaismo del secondo Tempio*.

²⁴ Carroll, “Exile, Restoration, and Colony: Judah in the Persia Empire”.

definiciones y prácticas del judaísmo. Grabbe –al seguir a Gafni– afirma por ejemplo que la visión del judaísmo centrada en la tierra pudo haberse visto confrontada a contrapropuestas que venían de la diáspora y “ayudaron a neutralizar la ideología de la tierra, quitando cualquier estigma de vivir fuera de la tierra”²⁵.

El mismo Gafni ha mostrado que para Filón fue posible interpretar la dispersión como un signo de la gracia de Dios para con la semilla de Abraham²⁶, cuestión que por ejemplo, para Esdras 9-10, resultaría imposible de soportar, pues todo el que caiga en la categoría de lo impuro debe romper con la comunidad y establecer una distancia, en el caso de Es 9-10, entre la mujer y el varón, entre el israelita y la que no lo es (extranjera). En fin, queda situada en el terreno de lo peligroso y amenazador.

Para efectos de este trabajo consideramos ilustrativa la disputa sobre el verdadero Israel que se plantea en varias tradiciones literarias del Antiguo Testamento. Muchas de ellas se construyen teniendo como eje histórico y teológico el exilio sufrido en Babilonia por la élite política y económica de Judá. Este exilio por oleadas habría ocurrido durante todo el periodo entre 597 y 586 a. C. hasta la repatriación de ellos a partir de 538 a. C.

Es importante notar que el “término” exilio es una noción diversamente valorada en el judaísmo. Quienes vuelven luego de esa deportación lo consideran una noción estructurante del relato nacional, pero el judaísmo –como ya se ha señalado– se dispersó y se asentó en otros lugares de la región. Para estos, la idea del retorno, así como el rol del templo jerosolimitano resultaban menos gravitantes que para un judío que volvía del exilio para comprometerse con el “centro” de la colonia.

En libros bíblicos como Esdras y Nehemías el encuentro entre dos grupos se representa como un conflicto. Se trata de la reinstalación de la comunidad de los retornados en las tierras que –según los mismos libros– estarían ocupadas y contaminadas con población extraña o con no exiliados²⁷. Frente a esa situación, el escriba Esdras habría puesto en marcha un proceso de separación de los matrimonios mixtos y de expulsión de las mujeres extranjeras y sus hijos mestizos (Esd 9–10)²⁸.

No existe acuerdo sobre los motivos que podrían haber llevado adelante esta empresa de separación, dado que los capítulos 9 y 10 de Esdras presentan varias ambigüedades. Según Washington, los autores han sugerido motivos religiosos, de

²⁵ Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period*, 299-300.

²⁶ Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, 59.

²⁷ Carroll, “Exile, Restoration, and Colony”, 110.

²⁸ Agradezco a Elisabeth Cook, de la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) haberme señalado esta tensión y haber insistido en la importancia de la misma.

sobrevivencia cultural, de presión persa para adquirir una identidad cultural, e incluso motivos económicos, como podría haber sido la necesaria atribución de la propiedad agrícola²⁹. Sea cual sea la motivación, el efecto busca crear “límites cerrados de la comunidad judía y permitirle que tanto en Judá como en otra áreas sea identificada como una entidad separada y legalmente reconocida”³⁰.

¿Qué rol puede darse a las historias de Abraham y Sara en este contexto? ¿Se prestarían para una propaganda en pro de los retornados? Gracias a ella se podría fortalecer el honor de una figura que viene de Mesopotamia hacia Canaán, ayudando en la legitimación de un proceso de movilidad hacia la región (reforzado por el rol de Rebeca en Gn 24). Si así fuera, ¿constituiría una legitimación de la exclusividad de la habitación de aquellas tierras? No lo creo.

Si tiene razón De Pury cuando dice que “el relato de Abraham no es un capítulo de la historia judía, sino un capítulo de la historia de la humanidad”³¹, el proceso que vive la sociedad colonial de Israel y la forma como los textos abordan la discusión no es exclusiva de aquella época. Toda sociedad está tentada de definirse mediante la obediencia de leyes que excluyen o suprimen al extranjero y que identifican la verdad con su discurso, o la bondad con su propia acción³². Por ello pienso que la complejidad del ciclo de Abraham enfrenta aquella tentación presentando a esta familia migrante y a sus descendientes como paradigma de inaccesibilidad a la identidad definitiva de Israel y, de paso, a la nuestra³³.

Abraham y Sara en contexto de Gn 1–11

Para un lector atento, no pasa inadvertida la diferencia entre Gn 1-11 y el resto de libro; pero esa diferencia no constituye una ruptura. La perspectiva narratológica con la cual me aproximó al libro se fija en los efectos de sentido que evoca la composición del relato o incluso la yuxtaposición de episodios aparentemente no relacionados.

Gn 1–11 y el ciclo de Abraham son parte de una misma obra. Entre una y otra parte se desarrolla, en efecto, una misma trama que entrelaza diversas historias de familias³⁴. El relato se ofrece como una “antropología narrativa” en la cual están

²⁹ Washington, “Israel’s Holy Seed and the Foreign Women of Ezra-Nehemiah: a Kristevan Reading”, 249.

³⁰ Ackroyd, “The Jewish Community in Palestine in the Persian Period”, 146.

³¹ De Pury, “The Priestly Writer’s ‘Ecumenical’ Ancestor”, 178. Traducción personal.

³² De Certeau, “L’étranger”, 402.

³³ Waldenfels, “L’autre et l’étranger”, 334.

³⁴ Wénin, “La question de l’humain et l’unité du livre de la Genèse”.

puestos en escena grandes segmentos de la existencia humana, así el narrador intenta “tomar y restituir en su relato algo de su acto de existir”³⁵.

Pareciera que el motor que impulsa esta trama familiar es la intervención del narrador en Gn 2,28: “...por eso el hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una sola carne”³⁶. Tal enunciado representa la separación y la distancia como condiciones previas para la construcción de una relación justa. En efecto, Balmory sugiere que el modo de acción de Dios en el texto es separar hombre y mujer para que, al descubrirse de otra forma, incompletos y con deseo, puedan al fin unirse³⁷.

No obstante la diferencia entre los capítulos 1–11 y 12–25, entre ellos hay una relación. Según Arnold, el mismo proyecto de Dios se verifica en estas dos partes. Luego del fracaso por detener la violencia (Gn 1–11), Dios buscaría su cometido con una nueva estrategia³⁸. En otras palabras, la relación entre el ciclo de Abraham y el resto del Génesis tienen que ver –según este autor– con la propuesta de sentido de vida que Dios hace a la humanidad y que ella puede descubrir en la medida en que se involucra en la temporalidad de un relato, de una historia contada desde las circunstancias particulares de la familia de Abraham y Sara en este caso. Croatto también señala la importancia de considerar la interrelación entre estas dos partes³⁹.

Para el lector, el desafío es poder hallar el sentido de la trama impulsada por esa enigmática y programática declaración del narrador que hemos citado: es necesario desapegarse (terminar de nacer) para poder unirse de manera justa.

En el caso de Abraham, este mismo desafío se verificaría como prueba fundamental para conseguir el objeto de su llamada, una existencia reconocida por otros pueblos, por su capacidad para traerles vida. En el caso de Sara estará en juego cómo ella se involucra en la promesa de Adonay.

El ciclo de Abraham como historia de desapego

Así comienza, según muchos, el ciclo de Abraham:

Y dijo Adonay a Abram: “Anda, vete de tu tierra, de tu nacimiento y de la casa de tu padre a la tierra que te haré ver para que yo te haga una nación grande,

³⁵ *Ibíd.*, 4. Traducción personal.

³⁶ Si no se señala otra cosa, los textos de los capítulos 12 a 25 del libro de Génesis citados aquí corresponden a mi propia traducción desde el original hebreo.

³⁷ Balmory, *Le sacrifice interdit*, 214.

³⁸ Arnold, *Genesis*, 127.

³⁹ Croatto, *Exilio y sobrevivencia: tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario a Gn 4,1–12,9)*, 439.

para que yo te bendiga, y haga grande tu nombre y seas una bendición. Bendeciré a quienes te hayan bendecido y a quienes te hayan despreciado maldeciré. Serán bendecidos con tu nombre todos los clanes del suelo”. Partió Abram según lo que le dijo Adonay. Partió con él Lot. Abram era un hijo de setenta y cinco años cuando salió de Jarán. (Gn 12,1-4)

Si este fuera el inicio de la historia de Abram y Sara, su motor sería una orden descontextualizada de Adonay. La bendición le vendría a la humanidad por un hombre obediente y audaz; pero antes de todo esto, el lector halla la representación de la paternidad que Abram dejará.

Como señala Wénin, la descripción de la familia de Téraj, padre de Abram, tiene elementos de muerte. El padre de un hijo que ha muerto (Harán) detiene su migración en una ciudad que recuerda su nombre (Jarán); abuelo de una mujer huérfana que se casa con el hermano de su hijo muerto; un hijo, Abram, que toma como mujer a Saray, estéril. La vida parece detenida y el entorno de Abram asfixiante, concluye el autor⁴⁰.

Rashi lee así la primera orden de Adonay: “Anda hacia ti, para tu beneficio, tu propio bien”. Según esto, Dios no buscaba un hombre que le fuera obediente, sino que propiciaba libertad para Abram. La palabra de Adonay, entonces, es un acto de separación⁴¹, es una palabra que llama a la existencia a algo que no existe⁴². Y es así como un texto que era oscuro se nos aclara: “Anda, vete [...] de tu nacimiento”. En todo caso, este escenario inicial se presenta como un enigma para el lector, quien será testigo de las dificultades que deberán intentar resolver los personajes, en particular Abram, de quien uno puede preguntarse –con Turner– si hará algo que no sea por su propio interés⁴³.

Todo esto constituye un elemento de la antropología literaria que se desprende de la textualidad de la obra: la representación de la complejidad humana no se realiza en un recorrido simple y directo. Además, el sentido cabal de la llamada de Dios mantiene siempre algo de opacidad, por lo que toda lucidez absoluta es un exceso de demanda sobre el conocimiento.

Hay otro aspecto de la llamada que es tan importante como este. La salida de Abram de su medio familiar tiene una dimensión global, como ya habíamos podido

⁴⁰ Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*, 10-12; ídem, “Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif”.

⁴¹ Colodenco, *Génésis: el origen de las diferencias*.

⁴² Brueggemann, *Genesis*, 117.

⁴³ Turner, *Announcements of Plot in Genesis*, 111.

sospechar, por la relación entre la estrategia de Dios en los capítulos anteriores. Aquí la bendición dada por Adonay, para que circule por todos los clanes del suelo, se somete a una condición: que Abram sea bendecido por los otros. Por el contrario, si es despreciado, si es considerado “ligero” (esto es, despreciable), sin peso, será la muerte y no la vida la que se propague. Estos dos aspectos están ligados, como veremos, en el paso de Abram y Sara por Egipto, en Gn 12,10-20.

La atadura de Sara (Gn 12,10-20)

El motor de la narración no es primariamente, entonces, la palabra de Adonay que busca movilizar a Abram, sino una situación de peligro que se vive, desde la cual esa palabra divina busca sanar o salvar. El relato mostrará que este desapego no es simple ni meramente geográfico.

Podemos centrar nuestra atención ahora sobre Sara. No se ve cómo la promesa de descendencia para Abram pueda cumplirse con la colaboración de Sara, mujer estéril y sin hijos. Según Turner, puede ser por ello que el patriarca toma consigo a Lot, como si él fuera su simiente⁴⁴. De ser así, quedaría por aclarar el rol que tendrá Sara en esta oferta de bendición para todos los clanes del suelo. Esto equivale a decir que la relación entre Abraham y Sara es clave para entender el sentido de la coexistencia de la descendencia de la pareja con los habitantes de la tierra donde ella se establecerá.

Por ello, el episodio del paso de Abraham y Sara por Egipto no es meramente anecdótico. Se trata de la primera vez que Abraham y Sara en conjunto entrarán en contacto con otro de los pueblos de la tierra. Previamente, el narrador había dicho que la tierra estaba habitada por los cananeos, pueblo sobre el cual pesa una maldición (Gn 9,25-29), pero la familia de inmigrantes parece sortear el contacto con ellos. Es en este episodio en el que la cuestión de la coexistencia será planteada derechamente. Dejemos nuevamente el texto en primer plano:

Y hubo hambre en la tierra y Abram bajó hacia Egipto para residir allí porque era pesada el hambre en la tierra. Y como se aproximaba a entrar a Egipto él dijo a Saray, su mujer: “Mira, yo sé que eres mujer de hermosa figura, tú y cuando te vean los egipcios ellos dirán ‘es su mujer’ y ellos me matarán, pero a ti te harán vivir. Di, te pido, que mi hermana tú (eres) para que sea bien para mí a causa de ti y yo mismo viviré a gracias a ti”. Y cuando Abram entró a Egipto, los egipcios vieron que la mujer, ella, era muy hermosa. Y unos príncipes del Faraón la vieron y ellos la elogiaron a Faraón y la mujer fue tomada (en) la casa del Faraón. Y para Abram hubo bien a causa de ella y hubo para él ovejería y vacunos y asnos y siervos y siervas y asnas y camellos. Y Adonay golpeó al

⁴⁴ *Ibíd.*, 67.

Faraón a grandes golpes y a su casa por el asunto de Saray mujer de Abram. Y el Faraón llamó a Abram y dijo: “¿Qué es esto (que) me has hecho? ¿Por qué no me contaste que ella era tu mujer? ¿Por qué dijiste: ‘ella es hermana mía’? ¡Y yo la tomé para mí como mujer! ¡Y ahora mira! ¡Es tu mujer! Toma y vete”. Y sobre él, el Faraón impuso/dispuso unos hombres y los alejaron a él y a su mujer y todo lo que era para él. (Gn 12,10-20)

El episodio, según la visión ya clásica de Von Rad, representaría una característica fundamental de la promesa, a saber, ella está en constante riesgo⁴⁵. Esto explicaría por qué Abram busca protegerse frente a una amenaza. Para Von Rad, el plan de Abram se anticipa exitosamente a la acción egipcia. Creo que la lectura más detenida del texto permite desarrollar una interpretación diferente, pues no existen elementos en el texto que fundamenten una posible actitud agresiva de los egipcios en contra de Abram. Su temor se explica mejor por la vulnerabilidad experimentada todo inmigrante que se desplaza por una amenaza de muerte, como lo es una gran hambruna.

La manera como el personaje enuncia la petición a Sara es elocuente: “Di, por favor, que mi hermana tú eres”. No es la misma formulación que encontramos en Gn 20,30, en una escena similar: “Di de mí que soy tu hermano”. Véase además Gn 20,5, donde la expresión es más descriptiva (“ella es mi hermana”; “él es mi hermano”). Creo que la formulación de Abram, en este episodio egipcio, refleja su ocultamiento tras un vínculo familiar, el cual me parece un regreso simbólico al vínculo paterno.

La reacción de los egipcios (1) me parece distinta a la que Abram ha imaginado (2) y a la que programaba como ideal para él (3).

(1) Ver (Sara)	Ver (Sara)	Elogiar (Sara)	Tomar (Sara)
(2) Ver	Decir	Matar (Abram)	Vivir (Sara)
(3) Decir	Bien (Abram)	Vivir (Abram)	

Mientras que Abram proyectaba sobre ellos un comportamiento impulsivo (ver-matar), varios elementos de la enunciación apuntan en otro sentido. En realidad, los egipcios despliegan una actitud basada en el decir. En primer lugar, el uso de “elogiar” se dice de Sara. Véase, por ejemplo, 2S 14,25 y Ct 6,9, donde se usa este verbo hebreo *hll* con el mismo sentido. Los príncipes han presentado a Sara como una mujer bella al Faraón, la han construido como tal frente a él. En este mismo sentido, la acción de Adonay sobre el Faraón es interesante de analizar, pues Dios confirma y trata a Sara como mujer de Abram, reestableciendo entre ellos la relación que podrá llevar adelante la promesa, cuestión que el lector apreciará más tarde en el relato.

⁴⁵ Von Rad, *El libro del Génesis*, 169.

Además, los golpes que Adonay da a Faraón permiten evaluar la acción de Abram: es la maldición y no la bendición lo que ha hecho circular. La manera de vivir y relacionarse como “elegido” ha puesto a Sara y a los egipcios en peligro y no ha permitido construir una relación de reciprocidad de la bendición. Tiene razón, entonces, Turner al proponer que era el Faraón quien necesitaba protección contra Abram y no a la inversa⁴⁶. En la misma línea comenta Van Dijk-Hemmes: para ella, la acción de Abram ha debilitado la posición del Faraón frente a Adonay, en lugar de buscar reconocer su validez y así permitir que el Señor lo bendiga⁴⁷.

Los golpes que el Faraón recibe tienen además una interpretación complementaria. Hemos traducido Gn 12,17, “por el *asunto* de Sara, mujer de Abram”. Literalmente puede leerse “por las *palabras* de Sara, mujer de Abram”, sabiendo el rango semántico del hebreo *dabar*. En efecto, Rashi comenta que serían las palabras de Sara que dicen al ángel del Señor “golpea”, y el ángel golpeaba. Para Wénin, la hipótesis de considerar a Sara como sujeto es plausible⁴⁸.

Más allá de estas consideraciones, es innegable que el narrador restablece la voz (polisémica) de Sara, una palabra a la cual Abram había querido darle una única dirección. ¿Se habrá negado Sara a hablar del todo como una forma de resistir la violencia de Abram? Tal vez sea por ello que el discurso recriminatorio del Faraón culpa a Abram: “¿Por qué (tú) dijiste: ‘¿Ella es hermana mía?’”.

El Faraón también cumple un rol interesante en esta historia de desenraizamiento de la pareja. Abram había llegado a Egipto “para residir allí”; es una residencia como “extranjero” (Gn 12,10), no como habitante de simple paso⁴⁹. Abram ha encontrado riqueza y bienestar en el lugar. Frente a la falta de reciprocidad, el Faraón lo increpa con las preguntas ¿qué me hiciste? ¿Por qué no me dijiste? ¿Con qué fin dijiste? El Faraón se planta frente al extranjero con preguntas que reflejan otro muy distinto al que Abram se imaginó. En coherencia con esa actitud, el Faraón actúa con él siguiendo la misma lógica de Adonay: “Toma y vete”, que recuerdan las palabras de Gn 12,1. El Faraón, en lugar de quitar la vida a Abram, lo expulsa con su mujer y sus bienes, y muestra una actitud no codiciosa sobre lo que en justicia le pertenece a Egipto. Finalmente, Abram y Sara son “enviados” (y no simplemente “alejados”) de Egipto, bajo la protección de los propios hombres del país. En conclusión, el episodio plantea una mirada positiva al rol crítico que los pueblos de la tierra tengan frente al elegido.

⁴⁶ Turner, *Announcements of Plot in Genesis*, 106.

⁴⁷ Van Dijk-Hemmes, “Sara’s Exile: A Gender-Motivated Reading of Genesis 12.10–13.2”, 232.

⁴⁸ Wénin, “La question de l’humain et l’unité du livre de la Genèse”, 18.

⁴⁹ Caero, “El extranjero o forastero en el Antiguo Testamento”, 85-87.

Lo anterior lleva a pensar en una “atadura de Sara” de la cual se soltará en la medida en que el relato avanza. En este episodio, Abram prescinde de ella, pero el lector puede anticipar que el rol de Sara en la promesa será más complejo.

Esta atadura terminará simbólicamente para Sara cuando más tarde Elohim inste a Abraham a tratar a Sara por su verdadero nombre. El episodio de Egipto y el cambio de nombre aparecen ligados porque este último está precedido por una extraña petición de Sara y un silencio elocuente de Abram⁵⁰. Sara ofrece a su criada Agar para que, por medio de ella, Abram le dé un hijo, o bien –según una traducción más ambigua (como el texto mismo)– para que “pueda construirme por ella” (Gn 16,2). En esta escena es Sara quien busca completarse sometiendo a los otros a su temor de muerte. El narrador reprueba sutilmente este gesto simbólico de Sara, pues “Agar trajo al mundo a Ismael *para* Abram” (16,6).

El asunto de los nombres de Abraham y Sara se narra justamente en este contexto. Volvamos a ello. La sintaxis de los versículos 5 y 15 de Gn 17 son ligeramente diferentes, pero muchos traductores no lo hacen notar en sus trabajos: mientras que la locución de Dios, en Gn 17,5, es correctamente traducida (“tu nombre no se llamará más Abram, tu nombre será Abraham”), la que se refiere al nombre de Sara recibe a veces un calco incorrecto por influencia de la anterior⁵¹. Sin embargo, la locución de Dios continúa dirigiéndose a Abraham para decirle: “A Saray no llamarás su nombre Saray, porque Sara es su nombre” (Gn 17,15).

En efecto, el sujeto del verbo “llamar”, en el v. 15, es el nombre de Sara, el nombre que ella siempre ha tenido, no el nombre que Abram le daba. En el caso de Sara, no se trata de un verdadero cambio de nombre, sino de un cambio en la manera como Abraham debe llamarla. Rashi notó la importancia de la eliminación del sufijo (en hebreo el sufijo *yod* indica el posesivo). Y Balmory precisa: Dios le pide no llamar a su mujer “mi Sara”, le pide que renuncie al posesivo⁵². Estamos frente a una desatadura de Sara; el fin de un error simbólico que la ataba como posesión de Abram, insiste Balmory.

Solo después de esta liberación de Sara, ella podrá tener un hijo *para* Abraham, un hijo que no sea entendido como sustituto para que la madre se construya a sí misma, o para que el padre lo posea como despliegue de su semilla. En fin, estos episodios

⁵⁰ Brett, *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*, 58.

⁵¹ Luis Alonso Schökel traduce, por ejemplo: “Tu mujer, ya no se llamará Saray, sino Sara” (*Biblia del Peregrino*). Por su parte, la *New International Version* propone: “You are no longer to call her Sarai; her name will be Sarah”. En ambos casos se da a entender un cambio de nombre de Sara.

⁵² Balmory, *Le sacrifice interdit*, 196.

muestran que el cumplimiento de la promesa, el rol de mediador de la bendición y la relación justa entre Abraham y Sara están profundamente interrelacionados.

Complejidad y hospitalidad

De forma incógnita, el Señor se presenta a Abraham y a Sara en su tienda (Gn 18). Ha sido comentada la hospitalidad de la pareja en favor de un grupo de personas desconocidas⁵³. En efecto, solo el lector sabe quién es la visita en realidad. El anuncio del nacimiento de un hijo para Sara no sorprende al lector, quien se lo esperaba ya desde 17,15, pero es sorprendente para Sara misma. Ella se ve atada a su destino, al destino del resto de las mujeres y al destino de sus años, que ha extinguido su placer y su fertilidad. Su risa no significa necesariamente una burla⁵⁴. Su risa conversa con la alegría del anuncio del hijo, pues la risa y el nombre Isaac se construyen con la misma raíz hebrea: “Reír me ha hecho Dios; todos los que escuchen reirán para mí” (21,6).

La palabra del mensajero busca transformar la mirada de Sara. Opera en su lenguaje y sobre sí misma. Ella se ve “gastada” (v. 12), el mensajero la ve como “anciana” (v. 13); ella se sabe estéril, en la menopausia, según el narrador (18,11). Me parece que hay algo valioso aquí. Sara ha tenido que dejar de ser como las mujeres, como todas, para poder ser fecunda. Si Abraham tiene que ir “a sí mismo” (Gn 12,1), también Sara hace su trayecto de singularización, para descubrir una fecundidad que es más honda que la capacidad de dar a luz. Antes que ello, Adonay busca una posición para Sara y Abraham que los ubique fecundamente con el entorno.

Este proceso no será lineal sino de ires y venires, como el de Abraham. En Gn 20 tenemos el regreso a una situación que nos es familiar: Abraham protege su vida pidiendo a su mujer que diga que es su hermana. ¿Qué sentido tiene contar esta historia aquí? De todas las diferencias que han notado los comentaristas, me interesa una en particular. A diferencia de Gn 12, el narrador revela un pensamiento de Abraham con un monólogo interior: “Seguramente no hay respeto de Elohim en este lugar, me matarán por el asunto de mi mujer”, se dice (Gn 20,10).

La expresión tiene un componente religioso⁵⁵ y puede tener una doble lectura: por una parte, Abraham integró un elemento de justicia a su creencia en Dios; por otra, él cree que ese elemento no puede existir sin el aspecto religioso. Esto plantea la pregunta por la relación entre el comportamiento justo y la fe en Dios. ¿Es necesario

⁵³ Di Pinto “Abramo e lo straniero (Genesisi 18,1–16). 1. Un’introduzione all’ospitalità”; ídem “Abramo e lo straniero (Genesisi 18,1–16). 2. L’ospitalità celebrata”.

⁵⁴ Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias*, 148-149.

⁵⁵ Alonso Schökel, “¿Temer o respetar a Dios?”, 265.

que Elohim sea conocido para que el comportamiento sea justo y respetuoso? La fe de Abraham en Adonay (Gn 15,6) ¿lo transforma automáticamente en un hombre justo? Este episodio –y en gran medida el ciclo de Abraham completo– contesta negativamente estas dos preguntas.

La fe no es un privilegio moral ni la justicia un atributo exclusivo del hombre creyente; desde esta perspectiva hay que leer 17,8: “ser Elohim para los pueblos” no les otorga un estatuto moral superior. Por ello, Gn 20 no es una mera repetición de Gn 12: Abraham –y por medio de él el lector– deben integrar esta nueva perspectiva de relación con los otros.

En síntesis, en cada nuevo paso que Abraham y Sara dan pareciera que vuelve a emerger toda la herencia de los conflictos anteriores. Los trayectos de estos personajes son tan complejos que da la sensación de una cierta dificultad existencial que impregna todos los rincones de la experiencia⁵⁶.

Alianza y fraternidad

Gn 21 vuelve a escenificar esta complejidad, ahora sumando un nuevo factor: la fraternidad⁵⁷. En el primer segmento (21,1-8), todo parece ir bien y equilibrado. El anuncio se cumple y Sara trae al mundo a un hijo para Abraham, el cual es introducido en la alianza gracias a la circuncisión. Sin embargo, el versículo 9 presenta el resurgimiento del conflicto de los entornos de Agar y Sara. La relación entre Ismael e Isaac es motivo para que Sara pida a Abraham que expulse nuevamente a Agar, esta vez con el muchacho.

La enunciación del narrador, en 21,9, es indicativa de la óptica de Sara, quien habla de “Agar *la egipcia*”, y señala el carácter exterior de su posición frente a ellos. Además, ella encomienda a Abraham la expulsión de Agar y del hijo *de ella*. Sara omite el vínculo paterno entre Ismael y Abraham. La voz de Elohim en el texto tranquiliza el pesar de Abraham, pues el punto de vista de Elohim representado en el texto difiere del de Sara, ya que en su discurso Dios se refiere a ella como la sirvienta (señalando su posición al interior de la familia).

Respecto de Ismael –quien según la cronología del ciclo cuenta ya con 16 años (Gn 16,16 y Gn 21,5)–, Elohim dice que establecerá una nación y que es semilla de Abraham, como Isaac. En síntesis, Elohim provee a Abraham de un punto de vista

⁵⁶ Gunn y Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, 96.

⁵⁷ Sobre este capítulo recomiendo la interesante lectura realizada por Mirguet, “Gn 21–22: Maternité et paternité à l'épreuve. Les personnages comme clef de lecture”. A ella debo lo esencial de mi lectura de este Capítulo 21.

diverso del de Sara. Este punto de vista debe entenderse desde el conjunto del ciclo de Abraham. La distancia que se establecerá entre Ismael y Abraham no es vista como negativa; y no podría serlo en el contexto del viaje de Abraham, quien para su realización ha debido establecer una distancia con la casa paterna y para que la bendición de Dios circule por los pueblos de la tierra.

El efecto de estas palabras de Dios sobre Abraham lo veremos en la ejecución de la separación. Abraham prepara el envío de Agar y del joven. En el *naming* también Abraham omite su vínculo de filiación, pero tal vez es ya un signo de toma de distancia o separación. De hecho, Abraham prepara cuidadosamente este acto de separación (o literalmente “envío”, según Gn 12,20) al cual Agar parece consentir. No se trata de una verdadera “expulsión”, como lo había pedido Sara (v. 10). Pese a la distancia, o tal vez gracias a ella (ver 21,20), Elohim acompaña a Ismael, según indica el texto (v. 20). Esta separación permitirá que el hijo de Abraham, por quien se establecerá una gran nación portadora de la semilla del patriarca, tome una mujer de la tierra de Egipto (v. 21), la tierra de su madre Agar.

La muerte de Sara

Mientras un nuevo hilo de la trama se abre, otro se cierra. La vida de Sara llega a su fin luego de 127 años (Gn 23,1). Su muerte ocurre en Quiryat-Arbá mientras que –según Gn 22,19– Abraham se había asentado en Ber-Sheba. A esta topografía de la familia hay que sumar que Ismael habita en Parán y que Isaac se movía en torno del “pozo del que vive y ve”, un lugar que recuerda la historia de Agar embarazada de Ismael (Gn 16). El panorama que se infiere es, por fin, de una dispersión geográfica de la familia. Es precisamente gracias a esta dispersión familiar, al menos en parte, que la promesa de habitar la tierra se ha visto cumplida.

La muerte de Sara, entonces, será motivo de viaje de Abraham para el duelo, pero en verdad este hecho no se narra sino es apenas un elemento del escenario. En cambio, el proceso de adquisición de una propiedad sepulcral adquiere gran espacio: de los veinte versículos del relato, apenas cuatro tienen que ver con la muerte de Sara. Esto no sorprende realmente, ya que Sara había desaparecido de la trama en el Capítulo 21.

No obstante esta discreción en relación con la muerte de Sara, la negociación de Abraham para conseguir una propiedad sepulcral tiene en cuenta la intención de acceso permanente a la sepultura para todos los descendientes de Sara y Abraham. Esto es lo que está detrás de la negociación del espacio, y no la adquisición de una porción de la tierra prometida, pues esta se habitará como don, no como adquisición⁵⁸.

⁵⁸ Russel, “Abraham’s Purchase of Ephron’s Land in Anthropological Perspective”, 170.

En ese contexto hay que comprender la extraña mención de la edad de muerte de Sara, pues –como señala Schneider– es la única mujer en la Biblia de la cual se dice su número de años de vida⁵⁹. Con ese dato, el lector podría inferir de manera muy general una cronología aproximativa de la vida de la familia. Por ejemplo, sobre la separación entre Isaac y sus padres, luego de Gn 22, o bien sobre la vida de Abraham luego de la muerte de Sara⁶⁰. En este punto, también se infiere un lapso temporal considerablemente grande.

Israel y sus vecinos según el ciclo de Abraham

El origen de Israel, tal como permite ser imaginado a partir de este relato, no corresponde a una pareja originaria creada por la divinidad. Hay, más bien, un proceso de transformación; es un proceso representado en el universo de la complejidad y con un fondo misterioso, errático y azaroso, como puede verse en el largo Capítulo 24. Luego de la muerte de Sara, Abraham toma una nueva mujer. Es interesante notar dos diferencias:

- En primer lugar, en 11,29 el verbo “tomar” (como esposa) toma dos sujetos: Abram y Najor –a menos que el sujeto del verbo sea Téraj que toma mujeres para sus dos hijos–. Aquí Abraham es el único sujeto. ¿No es por fin una singularidad para Abraham? Lo creo.
- La esterilidad de Sara, en segundo lugar, contrasta con la fecundidad de Que-turá que trae al mundo a seis hijos. Estos s diseñan otra parte de la geografía humana de la región. El texto habla además de hijos de concubinas (25,6), pero Abraham los aleja de Isaac, tal vez por el fantasma de la lucha de herencias instalado por Sara, en el Capítulo 21. Nótese que será la muerte de Abraham la que reunirá a Isaac e Ismael, para su sepultura en la misma propiedad donde fue puesto el cuerpo de Sara.

La bendición de Elohim llega a Isaac luego de la muerte de su padre, quien habitará en el sector del “pozo del que vive y ve”, una localidad que –como se dijo– el relato asocia a la historia de Agar e Ismael. El ciclo termina con una enumeración de muchos pueblos de la región que son descendientes de Ismael. De esta forma, se extiende temporal y geográficamente la coexistencia de pueblos imaginariamente emparentados por este relato.

⁵⁹ Schneider, *Sarah: Mother of Nations*, 114-115.

⁶⁰ Fokkelman, “Time and the Structure of the Abraham Cycle”.

El diseño final del ciclo es de una amplia región habitada por muchísimos pueblos que tienen relación de parentesco con Abraham. Su semilla, efectivamente, se dispersa como las estrellas o como la arena de las costas. Sin embargo, hay algo inacabado en el ciclo. El relato se encarga de evitar que Abraham o Sara sean prototipos imitables. Son personajes complejos, opacos, que dan pasos en direcciones contradictorias, pero que se recuperan parcialmente gracias a la confianza en Dios. Estas figuras de Israel están abiertas a la completitud de las siguientes generaciones. No dejan al lector con la sensación de comodidad y satisfacción, sino con la tarea de plantearse creativamente quién es Israel y cómo puede coexistir aportando justicia y vida buena⁶¹.

Estos elementos son los que me parecen ausentes en la representación de la identidad de Israel en el libro de Esdras, pues escenifican la constitución de un Israel de “semilla pura” con un sentido de la complejidad casi del todo ausente⁶². En este punto me parece valioso señalar la proposición de Harold Washington, para quien el lenguaje de la pureza y la impureza considera el cuerpo humano como un microcosmos de la sociedad⁶³. Esto refuerza aún más la contraposición o controversia entre los textos del ciclo de Abraham y el libro de Esdras en este punto, pues los estereotipos serán aplicados el cuerpo de las mujeres y varones de manera clara. La mujer contamina la tierra con su menstruación (Es 9,11), mientras que el semen será caracterizado por su pureza o santidad.

Algo similar puede decirse del ideal de mujer israelita según Esdras: sin nombre, silenciosa, de prácticas abominables, precarizadora de la integridad de la comunidad⁶⁴, fecunda, pura, de origen trazable y de genealogía israelita. Algo imposible de decir de Sara y algo imposible de sostener para cualquier mujer, si el ciclo de Abraham se acepta como acceso a los archivos ancestrales de Israel, pues todo su origen no es más que dispersión, mezcla y multiculturalidad. Según el ciclo de Abraham, ningún hijo de hombre podría mostrar un pasaporte de acceso válido para formar parte del Israel de Esdras.

Finalmente, un párrafo de Beauchamp sobre Abraham me parece preciso para concluir: “Aquellos que llamamos área sombría es en realidad un haz luminoso sobre

⁶¹ Parte de esta conclusión me ha sido planteada por Germán Espinosa (comunicación personal), uno de mis estudiantes.

⁶² Un análisis del libro de Esdras como el que hemos realizado del ciclo de Abraham podría mostrar la complejidad y riqueza del texto para pensar la reacción al el miedo que se experimenta frente a otro que ha sido narrado como un ser peligroso para la identidad grupal. Ese análisis significaría poner Esdras al centro del análisis y no como un contraste de apoyo para comprender otra narrativa.

⁶³ Washington, “Israel’s Holy Seed and the Foreign Women of Ezra-Nehemiah”, 432.

⁶⁴ Eskenazi, “Imagining the Other in the Construction of Judahite Identity in Ezra-Nehemiah”, 250.

los orígenes de una pareja. El pueblo de la Biblia declara él mismo la ambigüedad de toda nación⁶⁵.

Bibliografía

- Acrkoyd, Peter. "The Jewish Community in Palestine in the Persian Period". En *The Cambridge History of Judaism*, editado por W. D. Davie y Louis Finkelstein, 130-161. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1984.
- Alonso Schökel, Luis. "¿Temer o respetar a Dios?" En *Hermenéutica de la palabra III: Interpretación teológica de textos bíblicos*, editado por Eduardo Zurro, 263-271. Bilbao: EGA y Mensajero, 1990.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- Arnold, Bill T. *Genesis*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Balmory, Marie. *Le sacrifice interdit: Freud et la Bible*. Paris: Grasset y Fasquelle, 1986.
- Beauchamp, Paul. *Cinquante portraits bibliques*. Paris: Du Seuil, 2000.
- Blanch, Antonio. *El hombre imaginario: una antropología literaria*. Madrid: PPC, 1996.
- Brett, Mark G. *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*. New York: Routledge, 2000.
- Brueggemann, Walter. *Genesis*. Atlanta: John Knox, 1982.
- Caero, Bernardeth. "El extranjero o forastero en el Antiguo Testamento". *Yachay* 21 (2004): 75-97.
- Carroll, Robert P. "Exile, Restoration, and Colony: Judah in the Persia Empire". En *The Lackwell Companion to the Hebrew Bible* (2a. ed.), editado por Leo G. Perdue, 102-116. Malden (MA)-Oxford y Victoria: Blackwell, 2005.
- Colodenco, Daniel. *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Croatto, Severino. *Exilio y sobrevivencia: tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario a Gn 4,1-12,9)*. Buenos Aires: Lumen, 1997.
- De Certeau, Michel. "L'étranger". *Etudes* 330 (1969): 401-406.

⁶⁵ Beauchamp, *Cinquante portraits bibliques*, 20, yo traduzco.

- De Pury, Albert. "The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor". En *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, editado por S. L. McKenzie y T. Römer, 163-181. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Di Pinto, Luigi. "Abramo e lo straniero (Genesi 18,1-16). 1. Un'introduzione all'ospitalità". *Rassegna di teologia* 38 (1997): 597-620.
- _____. "Abramo e lo straniero (Genesi 18,1-16). 2. L'ospitalità celebrata". *Rassegna di teologia* 38 (1997): 735-769.
- Eskenazi, Tamara Cohn. "Imagining the Other in the Construction of Judahite Identity in Ezra-Nehemiah". En *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*, editado por Ehud Ben Zvi y Diana Vikander Edelman, 230-256. London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016.
- Esler, Philip Francis. "Ezra-Nehemiah as a Narrative of (re-invented) Israelite Identity". *Biblical Interpretation* 11 (2003): 413-426.
- Fokkelman, J. P. "Time and the Structure of the Abraham Cycle". En *New Avenues in the Study of the Old Testament*, editado por A. S. Van der Woude, 96-109. Leiden: Brill, 1989.
- Gafni, Isaiah. *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Gebara, Ivone. *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*. Paris-Montréal: L'Harmattan, 1999.
- Gesché, Adolphe. *Dieu pour penser*. Vol. 7: *Le sens*. Paris: Du Cerf, 2003.
- Gibert, Pierre. *L'invention critique de la Bible. XV-XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 2010.
- Grabbe, Lester L. *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yahveh*. London, Routledge, 2000.
- Gunn, David M. y Danna N. Fewell. *Narrative in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Hendel, Ronald. "Historical Context". En *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, editado por Craig Evans, Joel Lohr y David Petersen, 51-81. Leiden y Boston: Brill, 2012.

- _____. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Laplanche, François. “La marche de la critique biblique d’Érasme à Spinoza”. En *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l’École biblique et archéologique française de Jérusalem*, editado por François Laplanche y otros, 29-39. Paris: Cerf, 1992.
- Maier, Johann. *Il giudaismo del secondo Tempio*. Brescia: Paideia, 1991.
- Mirguet, Françoise. “Gn 21-22: Maternité et paternité à l’épreuve. Les personnages comme clef de lecture”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79 (2003): 307-328.
- Mosès, Stéphane. *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Rogerson, John W.; R. W. L. Moberly y William Johnstone. *Genesis and Exodus*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Römer, Thomas Christian. “Recherches actuelles sur le cycle d’Abraham”. En *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, editado por André Wénin, 179-211. Leuven: Leuven University Press y Peeters, 2001.
- Russel, Stephen C. “Abraham’s Purchase of Ephron’s Land in Anthropological Perspective”. *Biblical Interpretation* 21 (2013): 153-170.
- Schneider, Tammi J. *Sarah: Mother of Nations*. New York-London: Continuum, 2004.
- Ska, Jean-Louis. *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Turner, Laurence A. *Announcements of Plot in Genesis*. Eugene (OR): Wipp & Stock, 2007.
- Van Dijk-Hemmes, Fokkelien. “Sara’s Exile: A Gender-Motivated Reading of Genesis 12.10–13.2”. En *A Feminist Companion to Genesis*, editado por Athalya Brenner, 222–234. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis* (3a. ed.). Salamanca: Sígueme, 1988.
- Waldenfels, Bernhard. “L’autre et l’étranger”. En *L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, editado por Paul Ricœur, 327-344. Paris: Beauchesne, 1995.
- _____. *Topographie de l’étranger. Études pour une phénoménologie de l’étranger*. Vol. 1. Paris: Van Dieren, 2009.

- Washington, Harold C. "Israel's Holy Seed and the Foreign Women of Ezra-Nehemiah: A Kristevan Reading". *Biblical Interpretation* 11 (2003): 427-437.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. Nashville (TN): Thomas Nelson, 1987.
- Wénin, André. "Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif". *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996): 3-24.
- _____. *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*. Paris: Du Cerf, 2007.
- _____. "La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse". En *Studies in the Book of Genesis*, editado por André Wénin, 3-34. Leuven: Leuven University Press y Peeters, 2001.
- Whybray, R. N. *El Pentateuco. Estudio metodológico*. Bilbao: Desclée Brouwer, 1995.

