

Imaginarios de extranjería en el ciclo de Abraham y Sara

Imaginaries of foreignness in the Abraham and Sarah cycle

Mike van Treek Nilsson¹

Resumen:

El autor analiza el Ciclo de Abraham y Sara (Gn 11,26–25,18) desde una óptica literaria. La lectura resultante del análisis comprende el relato bíblico como una obra que da a pensar sobre el modo de vivir con otros. A partir de ello, este ensayo sostiene que la estrategia del relato llega a proponer la extranjería como el modo de vida de los personajes que le dan cuerpo. La complejización de los personajes, la presencia de genealogías y conflictos familiares y lo que llamaremos inaccesibilidad al otro, constituyen indicios para la construcción de los imaginarios social y teológico. En consecuencia, el texto tiende a atenuar las fronteras étnicas y a declarar una ambigüedad radical de la identidad nacional de Israel. La idea de coexistencia sustentada por el texto es, pues, una que se basa en la alianza. Este camino no rechaza ni el conflicto ni la tensión, pero busca resistir al deseo de dominar sobre los otros.

Palabras claves:

Narratología, Génesis, alteridad, diáspora, segundo templo

¹ Profesor asistente e investigador de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología. El presente artículo es producto del proyecto de investigación del programa FONDECYT Iniciación 2012 titulado Imaginarios de extranjería: antropología literaria e imaginación simbólica en el ciclo de Abraham (proyecto 11121251).

Abstract:

The author analyzes the Cycle of Abraham and Sarah (Gen. 11,26-25,18) from a literary perspective. The resulting analysis understands the biblical story as a work that gives us to think about how to live with others. This essay argues that the strategy of the story comes to propose the foreignness as the way of life of the characters in the plot. The complexity of the characters, the presence of genealogies and family conflicts, and what we will call inaccessibility of the other, constitute grounds for the construction of a social and theological imaginaries. Consequently, the text downplays the ethnic boundaries and declare a radical ambiguity of the national identity of Israel. The idea of coexistence sustained by the text is based on the covenant. This way of life does not reject the conflicts or tensions, but resist the desire to dominate others.

Keywords:

Narratology, Genesis, alterity, diaspora, second temple.

Introducción

El presente ensayo constituye una propuesta de lectura del Ciclo de Abraham y Sara. En lugar de comentar el relato episodio tras episodio, este trabajo presentará la hipótesis de lectura de una manera paradigmática; así lo aconseja la extensión de la obra analizada y el interés de resaltar algunos puntos más que otros. Hemos realizado el estudio del texto siguiendo las coordenadas del análisis narrativo. No obstante lo anterior hemos tenido en cuenta su función dentro de los destinatarios originales del texto, pese a que la reconstrucción histórica de ellos no sea del todo detallada y quede siempre en el terreno de lo hipotético y discutible.

En este cruce de planos metodológicos sostendremos la hipótesis que el Ciclo de Abraham y Sara juega un papel en la construcción de la identidad social de Israel en época persa. Este rol consiste en tratar de evitar una estrechez etnocéntrica que haría de Dios una divinidad al servicio de la construcción de una identidad social cerrada sobre sí misma, étnicamente homogénea y con pretensiones de superioridad moral.

Varios índices nos orientan en la formulación de la hipótesis. Aquí exploraremos sólo algunos. El primer índice es la responsabilidad de Abraham y Sara de hacer disponible la bendición de Dios frente a las naciones renunciando a un poseer y controlar la tierra. En segundo corresponde al sentido del desarraigo como instauración de una novedad fundamental que abre el espacio para la celebración de una alianza. Y el tercer índice que exploraremos es la intrazabilidad de la semilla de Abraham como forma de problematizar las fronteras y los dominios de poder que dependen de la identificación precisa de aquellas.

En síntesis, el texto obliga al lector atento a replantearse las preguntas por la identidad, por lo propio de la experiencia religiosa y por la exclusividad de la elección o, en otras palabras, por la extensión del deseo de Dios de entablar una alianza con toda la humanidad *a partir* de un grupo específico.

1. Historia y función de la obra

El origen del Ciclo de Abraham tal como lo conocemos hoy hay que buscarlo —siguiendo una opinión común de los exégetas— en época persa de la historia de Israel (siglos VI–IV a.e.c.). Si esto es correcto, la obra ha tenido mucho que decir en una sociedad colonial y étnicamente mixta. Veremos que el crecimiento de la obra —su historia de composición— tiene honda relación con los conflictos que una sociedad tal ha debido enfrentar.

Esta obra literaria se habría gestado en un lapso de dos siglos. Siguiendo la reconstrucción de (Römer, 2001, pp. 193–196), en esa época, o tal vez en el época del exilio previo, circulaban entre los que no fueron deportados a Babilonia (el llamado «pueblo del país») algunas historias de un antecesor que habitaba las aquellas tierras. La presencia de estas historias no cumplía un rol exclusivamente religioso. Las narraciones de un pariente ancestral proporcionarían una cierta legitimidad o sustento mítico al asentamiento. Así habría sido una primera etapa de de composición de la obra; otros textos se irán añadiendo para completarla lo que sin duda cambiará el efecto que la obra tenga sobre la sociedad.

A ese primer núcleo de historias se le habrían sumado otras en las cuales este personaje es transformado en un extranjero inmigrante en Canaán. Estas adiciones crean un arquetipo literario «pre-exódico» en el cual quienes regresan del exilio babilónico buscan legitimar su nueva instalación en la tierra asemejándose a los fundadores de Israel que salieron de Egipto durante el éxodo, según el relato conocido en la época. Este modelo que podemos llamar «éxodo y nuevo éxodo» sería obra de la escuela sacerdotal. En la misma época, gracias a la adición de Gn 12,1–4 y Gn 22, se produce una nueva transformación del personaje; esta vez se le presenta como «padre de la fe».

En una nueva etapa, los relatos en los cuales se aprecia una ideología de corte «separatista» (Gn 24), con los cuales se incitaría a evitar los

matrimonios mixtos. Esta fase de la composición podría situarse en una fecha ya adentrada de la época persa, pues responden a la línea de acción y pensamiento de Esdras y Nehemías (ver Es 9–10).

Luego, textos críticos a aquella ideología nacionalista o separatista se habrían incorporado gracias a la diáspora judía. Sería el caso de Gn 20 y Gn 21, pues cumplen la función de mostrar que los pueblos paganos tienen un «respeto de Dios» incluso superior que el propio Abraham.

Finalmente, una suerte de comité editorial teológicamente pluralista agrega Gn 15 a la obra como un resumen de la Torah entera, convirtiendo así a Abraham en una figura «ecuménica», por decirlo con (de Pury, 2000).

En conclusión, según una mirada histórica-genética del ciclo de Abraham, su crecimiento refleja las discusiones éticas y teológicas de diferentes momentos de la vida de una región de población heterogénea. En otras palabras, el relato va creciendo y proporcionando sentido y cohesión social y religiosa a la comunidad de sus lectores.

La mirada a la obra bíblica presentada en los párrafos anteriores responde a las preguntas de orden genético que se hacen los lectores de la Biblia. En efecto, intenta explicar diacrónicamente las tensiones o anomalías que un lector atento del texto constata en el relato. Por otra parte, la reciente historia de interpretación del pentateuco ha desarrollado una mirada sincrónica de la obra. No se trata de reemplazar un punto de vista con otro, sino de complementar las miradas y enriquecer la comprensión del texto desde la forma en que ha llegado integrarse al canon bíblico.

Algunos exégetas, por ejemplo, parten del análisis del texto global, tal como ha sido recibido, para luego intentar con posterioridad una reconstrucción histórica (Wenham, 1987).

Otros estudios ponen atención a la construcción de los personajes del relato. Rescatan, así, un retrato más polifacético y ambiguo de Abraham: el texto pondría en escena un personaje complejo, atravesado por la

temporalidad y las preguntas existenciales fundamentales. El resultado del análisis es una propuesta menos moralizante del texto, más existencial (Rogerson, Moberly, & Johnstone, 2001, pp. 112–113). Este tipo de lecturas, en efecto, favorece las respuestas reflexivas del lector frente a lo narrado. De esta forma, la obra es vista en una dimensión performativa, dando a pensar a los lectores sobre su propia condición de existencia en el mundo.

Otro ejemplo de estas perspectivas lo encontramos en una lectura muy sugerente realizada por de Pury en su «The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor». En el ensayo, el autor muestra que «Abraham is placed from the beginning in an inter-tribal, inter-communitarian, "ecumenical" perspective. And there is no sense talking about Abraham, if one is not going to address the issue Ishmael / Isaac» (de Pury, 2000, p. 167).

El autor se muestra crítico a la restricción que la tradición judeocristiana ha operado en torno a interpretación de la figura del patriarca, pues lo ha deformado hasta convertirlo en signo del estrechamiento de la bendición y de la promesa de la tierra a un círculo cada vez más pequeño (de Pury, 2000, pp. 169–170). Por el contrario, la visión expresada en la obra sería profundamente universalista y respetuosa del plurietnismo de la descendencia de Abraham. Por todo ello, el autor concluye que «in the interpretation of the Priestly writer, Abraham's story is not a chapter of "Jewish" history, but humankind's history» (de Pury, 2000, p. 178).

Este proceso de estrechamiento tendría una expresión ya en la misma historia de la composición del texto, tal como ha sido expuesto más arriba. Esto porque según el autor, la historia de Abraham sufrió una transformación en la cual el personaje fue convertido poco a poco en un ancestro nacional y confesional (de Pury, 2009, p. 235). El autor resalta que este proceso conduce a un drama en el cual Abraham debe renunciar primero a Ismael (Gn 21) y luego a Isaac (Gn 22). Un capítulo responde al otro y de pronto: «c'est comme si les transmetteurs de la tradition, ayant imposé le

rétrécissements de ce qui leur paraissait trop ouvert, assistent soudain, impuissants, à l'implosion de leur rêve. C'est comme si le rejet de l'Autre entraînait la perte du Même, la perte de soi» (de Pury, 2009, p. 235).

La cuestión de la alteridad planteada por de Pury encuentra un eco en los trabajos de de A. Wénin. El libro del *Génesis* ha recibido la atención de este autor en repetidas ocasiones. Su óptica puede caracterizarse como una hermenéutica narrativa interesada en la dimensión antropológica del relato (Wénin, 1998, 1999, 2001c, 2001b, 2001a, 2003, 2005, 2007).

En lo que respecta el ciclo de Abraham, Wénin dedica especial atención al análisis de las lógicas de actuar del ser humano y de la divinidad. Según el autor el relato escenifica una divinidad que busca crear un espacio habitable para el ser humano donde la vida pueda desarrollarse en un marco de reconocimiento mutuo y rechazo de la codicia.

Para que tal espacio pueda darse debe existir una mutua aceptación de límites que permita la justa existencia sin dominación. La forma en que el *Génesis* representa la creación —estableciendo límites en un elemento indiferenciado, el agua, que cubre todo lo demás— muestra que el interés de Dios es configurar un lugar donde la alteridad tenga espacio. Incluso el reposo en el último día de creación es signo de que Dios limita su propio poder (Wénin, 2004, pp. 33–47; Wénin, 2007). Lo que se opone a esta lógica de creación de alteridad —o de respeto al otro— es la codicia o el deseo de poseer y controlar todo, sometiendo al mundo y a los otros a un dominio tiránico marcado por la impronta animal, de quien el texto bíblico toma su aspecto más agresivo o bestial.

La elección de Abraham para que la bendición circule entre todos los pueblos se entiende en este contexto literario. Es bajo el modelo de cumplimiento de la plenitud humana representado en Gn 2,14 que se halla la orden a Abraham de dejar la casa paterna. En el primer texto, la invitación a dejar al padre y a la madre no pueden sino ser palabras dirigidas hacia afuera

del mundo del texto, al lector, puesto que los personajes del texto no tienen progenitores de los cuales distanciarse. El rol de tal versículo tiene la función de programar la lectura de los capítulos siguientes (Wénin, 2001a). Abraham se ve confrontado a esa misma orden con la finalidad de ser bendición para todos los pueblos de la tierra (Gn 12,1-3).

La promesa que Abraham recibe por parte de la divinidad es la de una tierra ya habitada (Gn 12,6-7). La descendencia de Abraham vivirá en esa tierra entre otros pueblos. La condición «estable» de la descendencia abrahámica es, desde la perspectiva del texto, la de un extranjero en una tierra que no le pertenece por derecho sino que la habita en virtud de un don. Abraham, por tanto, estará siempre confrontado a su «ser extraño» en la relación que debe establecer con los otros. De hecho, la primera complicación en el trayecto de Abraham y su familia es la llegada a otra tierra extranjera (Egipto) junto a Sara. Este episodio constituye una prueba para el patriarca, pues el lector no sabe si Abraham será capaz de hacer que la bendición llegue a ese pueblo. Por ello el episodio revista características de una prueba sobre si el elegido logrará relacionarse de manera justa con los que encuentre en su camino. La resolución del conflicto en Gn 12,10-20 muestra que en esta ocasión, como en otras, Abraham fracasa en la realización de la prueba.

El análisis de la textualidad de la obra nos permitirá mostrar que el texto sugiere al lector una reflexión más profunda sobre su propio modo de existir con otros. En las páginas siguientes sistematizaremos los elementos más relevantes resultantes de una lectura narrativa del Ciclo de Abraham y Sara. Para ello colocaremos atención a lo que podremos llamar los modos de existir de estos personajes.

Estos modos de existir los sitúan en relación a otros y a la tierra como en una situación de constante desafío y respuesta que puede estar marcada en ocasiones por una relación de reconocimiento o bien de humillación o

dominación.

2. Imaginarios de extranjería

Como hemos señalado en la introducción, es posible leer el Ciclo de Abraham y Sara como una interrogación sobre la responsabilidad del elegido frente a otros pueblos, sobre el género de una experiencia enigmática de Dios y sobre la validez de las fronteras trazadas para diferenciarse (*hacia arriba*) de otros grupos o pueblos. En cada una de estas interrogaciones están en juego ciertos imaginarios de sí mismo, de Dios y de los otros. Analizaremos cómo éstos imaginarios se representan en la obra bíblica bajo análisis.

2.1. Tierra, bendición, coexistencia

El inicio del Ciclo lo hemos situado en Gn 11,26 con la introducción de la familia de Téraj. El narrador no dice mucho sobre la familia, pero la presentación de los lazos familiares hace pensar en una familia compacta, demasiado indiferenciada y con una insistencia en poner a Téraj como centro de gravedad fuerte, pese al desarrollo familiar de sus hijos (ver, por ejemplo, el uso de los pronombres posesivos y el uso del verbo «tomar»). En este ambiente familiar sobreviene además la muerte de Jarán, uno de los hermanos de Abraham. Finalmente, como si los lazos hacia el exterior pudieran ser más débiles, se informa que Sara, mujer de Abraham, es estéril (Wénin, 2007).

En este contexto, Gn 12,1–3 se presenta como el motor del relato que impulsa a Abraham y su familia hacia una itinerancia que permitirá el contacto con los pueblos de las naciones. Este contacto no es anecdótico, pues del estilo de relación que se adopte dependerá el logro o malogro de la bendición de Dios para la humanidad, proyecto que ha sido el mismo desde la creación (Gn 1,22).

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, 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».

El texto establece una responsabilidad de Abraham para que la bendición se haga disponible para todos los clanes del pueblo, pues si Abraham es despreciado, es decir, es tratado con humillación, no será la bendición, sino la maldición la que tocará a todos los clanes. Llegado a destino, Abraham advierte que la tierra se encuentra habitada y sigue moviéndose por la región, sin entrar en contacto con los cananeos, pese a que no hay una intervención de la palabra de Adonay en tal sentido.

En el episodio siguiente (Gn 12,10–20), al llegar a Egipto, Abraham hace pasar a Sara como su hermana. Abraham dice hacerlo por miedo a los egipcios, pero la reacción de ellos es diferente a la que él presupone. Mientras que Abraham proyectaba sobre ellos un comportamiento impulsivo (ver-matar), los egipcios despliegan una actitud basada en el decir. En efecto, el uso del verbo «elogiar» (heb. *jll*, en Piel) se dice respecto de Sara (véase 2Sam 14,25 y Ct 6,9). Esto significa que los príncipes han presentado a Sara como una mujer bella al Faraón, o en otras palabras la han *construido* como mujer bella y apreciable frente a sus ojos e imaginación. Finalmente, Faraón expulsa bajo protección a Abraham, sin haberle tampoco reclamado los bienes obtenidos a cambio de Sara y así lo encamina nuevamente según la voz de Adonay.

Esto es lo que está puesto en juego al inicio del relato. No es una mera visión mediadora de Abraham, como si no afectara al mundo lo que con él

ocurre. Para poder presentarse a los clanes de la tierra de manera que no sea ligero/despreciable Abraham tendrá que tener peso por sí, distanciándose o incluso desatándose de la casa paterna. Lo había entendido así Rashi cuando comentaba Gn 12,1: «Anda hacia ti, para tu beneficio, tu propio bien».

De esta manera, Abraham camina hacia un horizonte de libertad y su andar no se debe alimentar del sometimiento de los clanes del suelo bajo su dominio. En su paso por Egipto Abraham no cumple con esta prueba. Somete a Sara con su miedo a la muerte y así deja caer la golpiza sobre el Faraón y su casa.

El avance del relato mostrará una cara distinta de Abraham en su relación con los pueblos y también con Sara. En Gn 14 recae por primera vez en el texto una bendición sobre Abraham. Le viene de Melkisedeq, sacerdote de El-'Eliom quien lo bendice por haber honrado la alianza militar (Gn 14,13), es decir, por haber actuado cooperativamente con el entorno.

En relación a Sara, ella también ha tenido que «desatarse» de su marido. Lo hace con la ayuda de Adonay que impulsa a Abraham a mirarla de otro modo. En Gn 17 dos acciones de Elohim tienen que ver con los nombres de Abraham y Sara. En el caso del varón se trata de un verdadero y propio cambio de nombre: «tu nombre no se llamará más Abram, tu nombre será Abraham» (v. 5). En el caso de Sara las cosas ocurren de otra manera. Elohim sigue hablando con Abraham cuando le dice «Saray, tu mujer, tú no llamarás su nombre Saray, porque Sara es su nombre». No es un verdadero cambio de nombre, sino el cambio de la forma en que Abraham la llama. Ya Rashi notó la importancia de la eliminación del sufijo y que en hebreo aquí marca el posesivo («mi Sara»). Balmory precisa: Dios le pide no llamar a su mujer por un pronombre posesivo (Balmory, 1986, p. 196). Aquí, una desatadura de Sara; el fin a un «error simbólico» —en palabras de Balmory— que la ataba como posesión de Abraham.

Una transformación similar podemos constatar en la caracterización de Abraham y Sara en el capítulo 18. Allí reciben a dos peregrinos extranjeros que son mensajeros de Adonay, pero que no se presentan de esta forma frente a la familia. La pareja de ancianos los trata bajo todas las reglas de la hospitalidad y más (Di Pinto, 1997a, 1997b). En esa visita, que puede ser leída como una nueva, Sara y Abraham reciben la noticia de que dentro de un año más nacerá un descendiente, Isaac.

En síntesis, la tierra y la coexistencia son elementos de la trama que van en conjunto. No puede resolverse una sin la otra y sin referencia a la forma en que Abraham hará que la bendición de Dios circule. La relación entre Sara y Abraham muestra en estos episodios la profundidad de la relación entre el trato al interior de la pareja de inmigrantes y la forma de pararse frente a los miembros de otro grupo. Lo común que hay en ello es una respuesta al sentido de apropiación o codicia al cual —según el marco del relato del libro del *Génesis*, como se ha señalado arriba— todo ser creado por Dios debe enfrentar. Visto desde el punto de vista de un lector que se define como parte de la herencia de de Abraham y de Sara, aparece un impulso hospitalario, un mundo donde la bendición está ligada a la justicia y al reconocimiento.

2.2. Desarraigo, novedad, alianza

La lectura global del Ciclo de Abraham y Sara plantea la pregunta sobre cuál es la forma de existir y convivir que deben ellos desarrollar en la región para que la bendición circule. Demos una mirada sintética desde este punto de vista al relato que estudiamos.

Más arriba hemos hablado brevemente sobre Gn 12,10–20 (ver más detalles en Di Pede, 2007, a quien seguimos en este punto). Abraham se oculta tras Sara para sobrevivir y esconde la verdadera naturaleza de su vínculo con Sara al faraón. Descubierta el engaño por el faraón, él le

reprocha la finalidad de su acción y la razón por la cual la llevó a cabo. Llama la atención que el egipcio no solicite a Abraham devolver lo que ha ganado injustamente producto de su estafa. El hecho que Faraón coloque una custodia sobre ellos hasta la salida del territorio indica una actitud de cuidado y protección. Ningún egipcio se ha comportado como Abraham temía. Muy por el contrario, han operado con la palabra, el elogio refinado, el pleito de justicia generosamente planteado y la protección del timador y su familia hasta los límites de la jurisdicción. Es toda una lección para Abraham y para el lector sobre las claves para el modo de vida a adoptar: una forma de existir honesta y menos desconfiada y menos temerosa del otro, ofreciendo un pleito justo y no codicioso en caso de conflicto. En fin, claves cuya incorporación a la vida de la familia de Abraham constituyen una nueva prueba y marco de lectura del texto.

En Gn 20 se narra un episodio comparable. En él se puede constatar que Abraham funciona de manera parecida a Gn 12, pero esta vez agrega un elemento religioso. El lector atento no se sorprende de este detalle toda vez que el tema había sido introducido en la narración por el mismo Elohim en 17,8: «llegaré a ser Elohim para ellos [la semilla de Abraham]». En Gn 20 el elemento religioso aparece en la expresión «respeto de Elohim» que es en este caso una mejor traducción que «temor» (Alonso Schökel, 1990). En este punto, tal vez Abraham piensa que el respeto de Dios es una característica asociada a su semilla y como se aproxima a un lugar que no ha visitado supone la ausencia de aquella actitud. Creemos que eso se puede inferir del argumento que le entrega a Abimelek, el rey engañado en esta ocasión, cuando éste descubre el engaño de Abraham. Éste responde: «me dije: seguramente no hay respeto de Elohim en este lugar, me matarán por el asunto de mi mujer» (Gn 20,11).

El efecto de la inclusión del tema no es simple de identificar. En principio, se integra el tema de la justicia en la fe en Elohim. Pero plante la

pregunta por la dependencia entre justicia y respeto en Dios. Para Abraham, al parecer no puede existir la primera sin la segunda. Pero la manera en que se desarrolla el episodio permite echar luz sobre la cuestión: La fe no es un privilegio moral ni la justicia un atributo exclusivo de la semilla de Abraham. Parece plausible, a su vez, releer Gn 17,8 desde esta perspectiva ser Elohim para los pueblos descendientes de Abraham no otorga un estatuto moral superior frente a otros. Este trato que Abraham proporciona a los otros a partir de su imaginario del miedo y la desconfianza tiene, entonces, consecuencias contrarias a la promesa de circulación de la bendición.

Estaría incompleto el análisis si no diéramos cuenta de otros episodios donde Abraham parece más dispuesto a desplegar frente al otro un trato reconociente y no instrumental. Tal vez el texto más relevante en ello, aunque poco estudiado, es Gn 23, el trato con los hititas para adquirir una propiedad sepulcral para Sara en la tierra de la promesa.

En el episodio se narra la transferencia de una propiedad a Abraham para que allí pueda sepultar a Sara. Algunos detalles indican que no se trata de una simple compraventa: los involucrados son tres (Abraham, Efrón y su pueblo, los hititas); el lenguaje excesivamente formal y respetuoso del estatus, la repetición constante de la referencia a la propiedad sepulcral. Para poder explicar lo que ocurre en el episodio, Russel (2013) echó mano a los trabajos de Max Gluckman sobre la posesión de la tierra en tribus africanas. Es importante considerar la distancia cultural entre los textos bíblicos y nuestra comprensión de la propiedad y la cultura africana en este punto podría servir de analogía para los textos de oriente antiguo.

Russel (2013, p. 156) adopta el concepto multireferencial de propiedad: en lugar de comprender la propiedad como una posesión absoluta, se comprende en términos de derechos grupales para cuidar o usar la tierra en diversas maneras. Las transferencias de cuidado y uso de la tierra siguen patrones complejos que incluyen mapas de posesión, administración y uso.

Así, por ejemplo, el rey es propietario de la tierra y delega su cuidado (mas no su propiedad) asignando porciones de ellas a ciertos grupos. A su vez, estos grupos delegan a campesinos y habitantes la explotación o uso de las tierras (pero no su propiedad ni su administración o cuidado). Además, las transferencias de propiedad, administración y uso están reguladas por códigos culturales que incluyen el estatus social de las personas involucradas.

En el capítulo 23 de *Génesis* tendríamos una transferencia de derechos de uso de una porción de tierra delimitada y administrada por los hititas y de la cual Efrón tiene solamente derechos de uso. Así explica Russel que se repita tantas veces que el uso sepulcral no será cambiado, el involucramiento de Efrón con su pueblo y la importancia de hacer notar el estatus confiable de Abraham, pues un extranjero no puede recibir la administración o uso estable de una propiedad. Abraham no buscaría un acceso temporal ni una posesión de la tierra, sino el derecho heredable de usar un campo y su cueva exclusivamente como lugar de sepultura familiar. Si este fuera el caso, es interesante apreciar que al final del Ciclo de Abraham éste ha adquirido una condición honorable en tanto que extranjero, una condición donde puede ser respetado y incluso más allá de su muerte.

En síntesis, en el trayecto de vida que Abraham y Sara realizan, el desarraigo parece no ser únicamente topográfico. En ello hay algo más profundo: es una itinerancia o extranjería interior que les permite o les proporcionaría la libertad de acoger la novedad exterior para hallar formas de convivencia asentadas en una ética común. Se trata de una manera de encarar el desafío de la coexistencia mediante claves fundamentales como el respeto por la singularidad y la renuncia a situarse moralmente por sobre otros, pues este sentimiento de superioridad se asienta en un miedo al otro y en sesgo respecto a las propias limitaciones.

2.3. Semilla, fecundidad, dispersión

La lectura continua del Ciclo que estudiamos levanta la pregunta por el *lugar* en el cual es posible encontrarse con la semilla de Abraham. El final de la obra representa una amplia región geográfica poblada por su descendencia. Ella proviene de sus concubinas (el texto no precisa el número) y de las tres esposas que tuvo: Sara, Hagar y Queturá.

Si bien esta copiosa fecundidad de la semilla de Abraham corresponde al cumplimiento de la promesa hecha por Dios al patriarca, creo que es posible inferir la búsqueda de un efecto sobre los lectores del texto. Por virtud de la dispersión de la semilla —sumado al efecto del incesante movimiento de Abraham por la región— hace imposible justificar en él un proyecto de fundación nacional centralista y monoétnico. Dispersión y movimiento incesante me parecen elementos opuestos al esquema de certificación genealógica propuesto por Esdras, por ejemplo. La semilla de Abraham es intrazable porque es ubicua.

Este efecto de dispersión y mezcla que hallamos en el movimiento migratorio de Abraham y Sara se prolonga más allá del Ciclo en cuestión. Lo encontramos presente en los relatos de Rebeca (Gn 24), luego en los de Lea y Raquel (Gn 28–30) y en la historia de José y sus hermanos (Gn 37–50). En ese punto el lector puede preguntarse con todo derecho dónde está, finalmente, la frontera entre esta descendencia y los otros pueblos. Se interroga además cómo se podría realmente distinguir quirúrgicamente a Israel de las naciones. Por todo ello, nos parece que en el Ciclo de Abraham y Sara se representa una voz que podríamos caracterizar como una «voz de la diáspora». En efecto, el «paradigma exódico» que legitimaría una posesión exclusiva o preferente de la tierra por el grupo de «retornados» resulta relativizado por el mismo texto, puesto que salir y retornar, partir y volver, requieren de fronteras que deben ser trazadas y atravesadas, pero ¿cuáles son aquí esas fronteras si la genealogía de la pureza de la raza ha sido

consistentemente demolida? El relato, en su ambigüedad fundamental neutraliza una ideología nacionalista —idolátrica en su raíz—, pues el relato ha propuesto las condiciones simbólicas para una suerte de ecumenismo abrahámico. El relato tiene algo de paradójico, toda vez que, al decir de Beauchamp (2000, p. 20): «El pueblo de la Biblia declara él mismo la ambigüedad de toda nación», lo que proporciona un alargamiento global y actual a las posibilidades de lectura expuestas aquí.

En síntesis, fronteras, estilos, posesiones...aquí se representa un modo de existir, un modo de extranjería donde la inaccesibilidad permite la existencia de lo extraordinario, donde se relativiza el valor de lo normal y su construcción (Waldenfels, 1995). Un proyecto así no podría estar basado en la dominación sino en la alianza, camino de encuentro en el conflicto no negado.

Bibliografía

- Alonso Schökel, L. (1990). ¿Temer o respetar a Dios? In E. Zurro (Ed.), *Hermenéutica de la palabra III: Interpretación teológica de textos bíblicos* (pp. 263–271). EGA and Mensajero.
- Balmory, M. (1986). *Le sacrifice interdit: Freud et la Bible*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Beauchamp, P. (2000). *Cinquante portraits bibliques*. Paris: Seuil.
- de Pury, A. (2000). The priestly writer's «Ecumenical» ancestor. In S. L. McKenzie & T. Römer (Eds.), *Rethinking the foundations: Historiography in the ancient world and in the bible* (pp. 163–181). Berlin: Walter de Gruyter.
- de Pury, A. (2009). Genèse 12–36. In T. Römer, J.-D. Macchi, & C. Nihan (Eds.), *Introduction à l'Ancient Testament* (49, pp. 217–238). Le monde de la Bible. Genève: Labor et Fides.
- Di Pinto, L. (1997a). Abramo e lo straniero (Genesi 18,1–16). 1. Un'introduzione all'ospitalità. *Rassegna di teologia*, 38(5), 597–620.
- Di Pinto, L. (1997b). Abramo e lo straniero (Genesi 18,1–16). 2. L'ospitalità celebrata. *Rassegna di teologia*, 38(6), 735–769.
- Di Pede, E. (2007). Vivre ensemble. Quelques pistes bibliques de réflexion. *Études théologiques et religieuses*, 82, 533–548.
- Rogerson, J. W., Moberly, R. W. L., & Johnstone, W. (2001). *Genesis and exodus*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Römer, T. C. (2001). Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham. In A. Wénin (Ed.), *Studies in the Book of Genesis* (155, pp. 179–211). *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. Leuven: Leuven

University Press and Peeters.

Russel, S. C. (2013). Abraham's purchase of ephron's land in anthropological perspective. *Biblical Interpretation*, 21(2), 153–170.

Waldenfels, B. (1995). L'autre et l'étranger. In P. Ricoeur (Ed.), *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (pp. 327–344). Paris: Beauchesne.

Wenham, G. J. (1987). *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary. Nashville (TN): Thomas Nelson.

Wénin, A. (2001a). La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse. In A. Wénin (Ed.), *Studies in the Book of Genesis* (155, pp. 3–34). *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. Leuven: Leuven University Press and Peeters.

Wénin, A. (2001b). Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6. *RTL*, 32, 24–54.

Wénin, A. (2003). Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse. *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 225, 11–34.

Wénin, A. (2004). *L'homme biblique. Lectures dans le Premier Testament* (2nd ed.). *Théologies Bibliques*. Paris: Cerf.

Wénin, A. (2005). *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*. Le livre et le rouleau. Bruxelles: Lessius.

Wénin, A. (2007). *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 – 12,4*. Lire la Bible. Paris: Cerf.

Wénin, A. (1998). Abram et saraï en égypte (gn 12,10–20) ou la place de saraï dans l'élection. *Revue Théologique de Louvain*, 29(4), 433–456.

Wénin, A. (1999). *Isaac ou l'épreuve d'Abraham: approche narrative de Genèse 22*. Le livre et le rouleau. Lessius.

Wénin, A. (2001c). Les «sacrifices» d'Abraham et d'Anne. Regards croisés sur l'offrande du fils. *Études théologiques et religieuses*, 76, 513–527.