

La recepción de Gn 17 en *Génesis Rabbah*

Andrea Hojman

Centro de Estudios Salesiano
Buenos Aires

En este trabajo nos proponemos presentar un ejemplo significativo del funcionamiento de la exégesis del judaísmo clásico. Tomaremos un fragmento del *Génesis Rabbah* (GnR), el *midras* más extenso del período amoraíta que ha llegado a nosotros. Nos detendremos especialmente en las secciones que comentan el texto bíblico de Gn 17.

Sobre todo para los lectores cristianos, el abordaje de un *midras* requiere de una introducción a este amplio “espacio” que constituye la literatura rabínica del judaísmo clásico¹. Esto servirá de contextualización al tiempo que brindará algunas claves desde las que afrontar la lectura.

1. Ubicándonos: la literatura rabínica del judaísmo clásico

Entrar en una tierra poco conocida demanda por parte del explorador algunas pistas que orienten el camino. Con el fin de acercarlas, presentamos a continuación un puñado de elementos que pretenden contextualizar la lectura y servir de guías interpretativas.

a) Pluralidad y diversidad de la literatura rabínica del judaísmo clásico

Se llama genéricamente literatura rabínica del judaísmo clásico a una pluralidad compleja de obras, datadas entre los siglos I y VIII e.c., es decir, desde la dispersión luego del año 70 hasta lo que se considera la fecha la edición del *Talmud Babilónico*².

¹ Para una introducción completa y exhaustiva puede verse H. L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1988.

² La época a la que nos referimos es extensa, pero conoce diferencias de períodos según los sujetos y la tarea a que se dedicaron, según la relación entre enseñanza y tradición. El

Su nota característica es la diversidad, tanto en lo que hace a los contenidos, los géneros literarios, los ámbitos de producción y transmisión, cuanto en la inclusión de distintas opiniones sin que se dé una exclusión mutua.

En cuanto a los contenidos, encontramos traducciones interpretativas de la Biblia Hebrea (como los *targumim*), obras de exégesis (*midrasim*) y literatura en que predomina lo legal (*Misnah*, *Toseftah*, *Talmud*). En relación a los géneros, hallamos uno narrativo (*haggadah*) y otro jurídico-legal (*halakah*), conociendo cada uno subgéneros³. Los ámbitos de producción y transmisión también son variados: la sinagoga, el *bet hammidras*, la escuela, círculos literarios y hasta en momentos de divertimento⁴.

Todo esto se ve coronado con un rasgo común a todas estas formas de literatura como es la notable aceptación y transmisión de distintas opiniones, expresadas en la citación de dichos de diversos sabios sin que ninguna elimine la enseñanza de otro.

primero, que se extiende desde el S. I al III d.C., es el de los tannaítas (del hebreo, *tanna'im*: repetidores, transmisores). Se debió a ellos la tarea de recopilación de la *Torah Oral* en la *Misnah* y la *Toseftah*). En los siglos IV-V d.C., los amoraítas (proveniente de la raíz 'mr: decir), se ocuparon de comentar y discutir sobre las enseñanzas de los tannaítas, actividad que constituirá la *gemarah*, la cual, reunida con la *Misnah*, conforma el *Talmud*, y el trabajo exegético recopilado en numerosos *midrasim*. Los siglos VI-VII d.C. corresponden a los saboraítas (proveniente de la raíz *sbr*, opinar, explicar), a quienes debemos el *Talmud Babilónico*. El desarrollo de la tradición continúa y, hasta el siglo XI d.C., los gaonitas (del hebreo *ga'on*, eximio, ilustre) son los directores de las academias talmúdicas y responsables de las decisiones religioso-jurídicas. Cf. Strack-Stemberger, 36-37.

³ Puede verse la clasificación de géneros que ofrece Strack-Stemberger, 95.

⁴ Cf. G. Aranda Pérez – F. García Martínez – M. Pérez Fernández, 500. Todas las clasificaciones son, por cierto, algo artificiales y forzadas, puesto que se entrecruzan en las obras concretas. Así, por ejemplo, una misma obra puede contener textos de diversos géneros, y un texto predominantemente hagádico puede admitir, y de hecho lo hace, cantidad de frases de tipo jurídico. Difícil es también ser taxativos con respecto a los ámbitos de producción, dado que muchas veces parece aventurado adjudicar una obra en su conjunto a un contexto escolar o sinagoga. En lo referente a contenidos, un *targum* -que habitualmente es designado como traducción- introduce comentarios de tipo exegético.

b) Una *Torah* “bipolar”

La comprensión de esta literatura debe inscribirse en las delicadas relaciones existentes entre las así llamadas *Torah Escrita* y *Torah Oral*. La tarea de los sabios y maestros puede entenderse como una ardua labor hermenéutica, que se despliega en la tensión entre la Revelación contenida en un texto considerado sagrado (*Torah Escrita*) y las nuevas situaciones que era necesario afrontar. Su alta legitimidad y su íntima vinculación con la *Torah Escrita* llevaron a denominarla *Torah Oral*.

La *Torah* es ahora una bipolaridad. Los dos polos se articulan y se tensan entre subordinación y legitimación⁵. Si por un lado, la *Torah Oral* está subordinada a la *Escrita* que es su primera fuente; por el otro, aquella goza de tal legitimidad y valor que el judaísmo rabínico la considera como parte de la revelación de Dios a Moisés.

“La Escritura, la Mishnah, el sabio, los tres hablaron con igual autoridad. Verdad, una cosa debía alinearse con la otra, la Mishnah con la Escritura, el sabio con la Mishnah. Pero no sucedió que un componente de la *Torah*, la palabra de Dios a Israel, se posicionara en un círculo sagrado excluyendo al otro. La interpretación y lo que fue interpretado, exégesis y texto pertenecían a lo mismo [...] Las colecciones de cosas que dijo [el rabino] acerca de la Escritura constituyeron composiciones integrantes de la *Torah* [...] Por tanto, en el rabino, la palabra de Dios se hizo carne [...] Produciendo al rabino como *Torah* encarnada nació el Judaísmo, la fe en la *Torah*: la revelación siempre presente, el canon siempre abierto”⁶.

Una ulterior complicación proviene del hecho de que esta tradición hermenéutica, al inicio exclusivamente oral, sufre un cambio decisivo al ser plasmada por escrito. Este pasaje parece haber surgido de la necesidad en el seno de la comunidad de recoger este variado y rico material. El fenómeno se debe, sin duda, a causas complejas y variadas que no podemos aquí exponer con detalle:

“...muy posiblemente tiene sus hitos principales en la destrucción del Segundo Templo en el año 70, la fijación del canon bíblico aproximadamente

⁵ Cf. L. Girón Blanc, “Literatura derasica”, *El Olivo* 36, 1992: 83-103, 87 (en adelante: Girón Blanc).

⁶ J. Neusner, *Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, 136.137 (en adelante: MC).

en el año 100, y el desastre con el que termina la segunda revuelta judía capitaneada por Bar Kokbá en el año 135, sin olvidar la posible influencia del creciente Cristianismo”⁷.

El origen oral no debe ser perdido de vista en ningún momento por los intérpretes, ya que afecta de manera decisiva la identidad del texto, aún en su actual forma escrita.

c) *Los midrasim*

El término *midras* admite diversos niveles de significación. Tanto en la Escritura como en la *Misnah* la raíz aparece connotando variados sentidos⁸. Es tanto un género literario consistente en una interpretación y aplicación peculiar del texto bíblico, como un grupo de obras.

⁷ L. Girón Blanc, “Literatura derasica”, *El Olivo* 36,1992: 83-103, 87.

⁸ La raíz aparece en la Biblia en el sentido básico de buscar, investigar, indagar, inquirir (cf. Dt 13,15; Lv 10,16). Cuando tiene a Dios o lo divino como sujeto supone el derecho divino a exigir o reclamar (cf. Gn 9,5; Dt 23,22; Ez 34,10). Cuando tiene a Dios o lo divino como objeto tiene el sentido de consultar a Dios, los dioses, los profetas o los adivinos (cf. Gn 25,22; Ez 14,7) o buscar a Dios (cf. Os 10,12; Sal 24,6). En textos tardíos el objeto de la búsqueda no es Dios sino su palabra, sus mandatos, su ley (cf. Esd 7,10; I Cro 28,8; II Cro 18,4; Is 34,16). *Midras* como sustantivo sólo aparece dos veces en la Biblia y en época tardía: II Cro 13,22 y 24,27, en ambos casos suponiendo la referencia a una obra escrita que versa sobre un escrito anterior considerado sagrado o autoritativo. En la *Misnah* el verbo *d.r.sh* ha quedado especializado para señalar el estudio y la exposición de la Escritura. En la mayoría de los escritos rabínicos no implica sólo la actividad de estudio, sino especialmente la exposición o explicación del sentido de un texto. Cf. Pérez Fernández, 469-473. Cabe agregar una definición aún más amplia aportada por J. Neusner. Según él, en el judaísmo clásico existen tres formas de acercamiento a la Escritura que merecen ser calificadas como *midrasim*: *Paráfrasis*, en la que el exégeta traduce las palabras hebreas al idioma en uso y adiciona frases y sentencias revisando el sentido del texto recibido (al arameo, *targumim*; al griego, *Aquila*, LXX); *Profecía*, donde el lector toma la Escritura como una fuente para interpretar el presente y el futuro (los *pesher* de los esenios de Qumrán, pasajes del Evangelio de Mateo); y finalmente, *Parábola*, donde el exégeta busca significados más profundos (los *midrasim* en sentido estricto). Cf. J. Neusner, *What is Midrash?*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, 7-12. (En adelante: WM).

Pero la palabra *midras* recibe también una significación mucho más estricta, que es la que utilizaremos de aquí en adelante:

“Midras es un tipo de literatura, oral o escrita, que tiene su punto de partida en un texto fijo, canónico, considerado como la palabra revelada de Dios por el midrashista y su audiencia, y en el cual este verso original es explícitamente citado o claramente aludido [...] Para que algo sea considerado Midras, debe tener una clara relación con el aceptado texto canónico de la Revelación. Midras es un término dado a una actividad judía que encuentra su lugar en la vida religiosa de la comunidad judía. Mientras otros hacen exégesis de sus cánones de revelación y mientras los judíos hacen exégesis de otros textos, sólo los judíos que explícitamente atan sus comentarios a la Biblia están incluidos en Midras”⁹.

Se caracteriza, entonces, por su naturaleza exegética, su fontalidad en la Escritura y su *telos* en la comunidad.

Cuatro notas lo especifican a la vez que lo diferencian de otras formas literarias que les son más o menos contemporáneas: la distinción neta entre texto bíblico e interpretación; la explicitación, en la mayoría de los casos, de la técnica o sistema de razonamiento mediante el cual se obtiene la interpretación; el uso expreso de la Escritura como recurso o soporte de la interpretación; y la citación de los nombres de los rabinos que proponen o transmiten una determinada interpretación¹⁰.

d) Criterios hermenéuticos

La literatura *midrásica*, como obra de interpretación que es, no se llevó a cabo sin criterios de exégesis y hermenéutica. Los sabios se dejaron orientar por ciertos principios fundamentales que subyacen a cualquier intento concreto y práctico de interpretación sistemática¹¹:

⁹ G. Porton, “Defining Midrash”, en J. Neusner (ed.), *The Study of Ancient Judaism*, New York, Ktav, 1981, 55-92, 62. Citado en WM, 9-10.

¹⁰ Cf. Pérez Fernández, 524-525.

¹¹ Cf. Strack-Stemberger, 47-69; Pérez Fernández, 513-517; Girón Blanc, 94-95; M. Pérez Fernández, *Midrás Sifré Números*, Estella, Verbo Divino, 1989: 17-34.

- La *Torah* se explica por la *Torah* (*Torah min-hattorah*)¹² y la *Torah Oral* es su correcta interpretación. Tal como reza el dicho atribuido a R. Aqiba, es valla protectora de la *Torah*.

- La Escritura es una, por lo que no puede contener contradicciones. Esto conlleva por parte de los exégetas un gran esfuerzo de armonización.

- La Escritura no contiene ni puede contener párrafos o palabras ociosas. Célebre es el dicho de GnR 1,14: “Porque no hay palabra baladí para vosotros, (Dt 32,7) y si os resulta baladí es que no sabéis interpretar”. Las repeticiones son sólo aparentes. Por tanto, ante cualquier afirmación que resulte paralela o duplicada, el buen intérprete debe preguntarse qué nuevo significado quiere enseñar el texto: “Una perícopa formulada en un lugar en el que le falta algo, si vuelve a repetirse en otro lugar es sólo por lo que le falta en el primero” (SNm 2,1); y “toda perícopa que una vez formulada se vuelve a repetir, sólo se repite en razón de algo nuevo que hay en ella” (Sot 3a).

- La Escritura contiene pluralidad de sentidos, los cuales se nominan con el acróstico *pardes*: *peshat* o sentido literal; *remez* o alusión; *deras* o interpretación y *sod* o sentido oculto, místico.

- La Escritura puede y debe actualizarse. Este proceso establece un puente entre la “historia bíblica” y los eventos contemporáneos, por el que se producen dos efectos recíprocos: primero, se remueve a las historias bíblicas de su ubicación en “otro tiempo”, y segundo, los hechos contemporáneos pierden su peculiaridad y especificidad. Sucediendo en el mundo de hoy entran también en la paradigmática conformación de la existencia mítica. De este modo, los relatos bíblicos suceden cada día y los hechos de cada día se hacen contemporáneos a los relatos de la Escritura.

De la aplicación de estos principios básicos resultan algunas normas, llamadas *middot*, que ayudan a decidir en los casos concretos. Algunas de ellas se compilaron y sistematizaron en una suerte de listas. Así pues, contamos con las siete reglas de R. Hillel, las trece de R. Ismael, y las treinta y dos reglas de R. Eleazar, hijo de R. José,

¹² Generalmente, un verso de la *Torah* (entendiendo aquí por “*Torah*” el Pentateuco) se interpreta con un texto de los Profetas o de los Escritos.

el galileo¹³. Este fenómeno no se comprende sino en el contexto de una marcada “academización” de la exégesis, lo cual conlleva dos significaciones. Por un lado, la progresiva complejización de las normas. Por otro, el intento de estos rabíes y sus escuelas de ejercer control sobre el abanico creciente de grupos e individuos que reivindicaban algún tipo de “inspiración” y diversas capacidades interpretativas.

e) Contexto socio-político-religioso de surgimiento

Una última consideración se refiere al contexto socio-político y religioso de surgimiento de esta literatura. Esto merece una aproximación en distintas escalas.

En primer lugar, tenemos una serie de acontecimientos decisivos de los siglos I y II e.c. Luego de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70, el judaísmo comienza a transitar un largo proceso de grandes cambios en la configuración de su propia identidad¹⁴: los rollos de la *Torah* sustituyen el culto sacrificial, los rabinos a la casta sacerdotal y la sinagoga al Templo. También la tierra ha sido sustituida por una situación de diáspora masiva, con su centro floreciente en Babilonia. El estudio de la *Torah*, la oración y la ética constituyen los pilares de la nueva forma de judaísmo¹⁵. Luego del segundo levantamiento judío, acaudillado por Bar Kokbah, en que los judíos son vencidos, Jerusalén fue destruida por completo y se construyó una nueva ciudad totalmente helenizada, llamada ahora *Colonia Aelia Capitolina*, con un templo dedicado a Júpiter Capitolino, a Juno y a Minerva. Se prohibió a los judíos practicar la circuncisión, celebrar el sábado, enseñar públicamente la *Torah*, constituir doctores de la Ley y hacer prosélitos. La voluntad revolucionaria de los judíos se sofocó por completo. Sin embargo, no sucedió lo mismo con su tenacidad en la construcción y consolidación identitaria. El proceso de composición de la *Misnah* estaba en marcha y llegaría a concretarse aproximadamente en el año 200.

En segundo lugar, es necesario considerar una serie de acontecimientos más próximos al lapso de tiempo que nos interesa y en el que tomará su forma final el

¹³ Pueden encontrarse explicadas y relacionadas en Strack-Stemberger, 49-69; Girón Blanc, 95-96.

¹⁴ Cf. J. Neusner, “Varieties of Judaism in the Formative Age”, en A. Green (ed.), *Jewish Spirituality. From the Bible through the Middle Ages*, New York, Crossroad Publishing, 1986, 171-197, 171-172.

¹⁵ Así reza el tratado de Pirke Abot: “Sobre tres cosas descansa el mundo: Sobre la *Torah*, sobre el culto y sobre el ejercicio de las obras de amor.” Ab 1,2.

GnR (siglos IV-V e.c.). Se verificó un cambio radical en el escenario del “mundo”: la irrupción del cristianismo pero, sobre todo, su elevación al rango de religión oficial del Imperio de Constantino y su consiguiente empoderamiento modificarían radicalmente las bases del escenario socio-político-religioso.¹⁶

El sistema propuesto por la *Misnah* se vio desafiado por este nuevo actor que reclamaba la validez de su propia interpretación de las Escrituras y de la historia. Ellos veían en Jesús de Nazaret a su Mesías, se veían a sí mismos como Pueblo de Dios, sucesor de Israel -y las más de las veces- como el Nuevo y Verdadero Israel. Aún más, para demostrar ambas afirmaciones se apelaba a las mismas Escrituras que usaban los judíos. A ellas se agregaba un *corpus* textual que daba cuenta de la novedad de Jesucristo, considerado también parte de la Revelación.

“Para casi todos en el mundo Romano los eventos más importantes de los siglos IV y V [...] fueron, primero, la legalización del cristianismo, seguido muy rápidamente por su adopción como la religión más favorecida del estado, y luego por la deslegitimación del paganismo (y la degradación sistemática del judaísmo)”¹⁷.

Cinco eventos de central importancia sucedieron para la historia del judaísmo en este período¹⁸. Ante todo, la conversión de Constantino al cristianismo. No contamos con evidencias que nos permitan reconstruir la reacción de los judíos ante la constitución del cristianismo como la religión favorecida del Imperio. Pero lo cierto es que en Israel, Constantino y su madre Helena, construyeron templos y lugares de culto en los sitios considerados sagrados para los judíos. “Ellos reescribieron el mapa de la Tierra de Israel”¹⁹. Muy claramente trasmite Neusner lo que podría significar para los judíos este cambio de escenario:

“Un cambio en el Imperio desde el culto a Zeus hacia la adoración a Mitra no significaba nada; el paganismo era lo que era, careciendo de toda diferenciación a los ojos judíos. El cristianismo era algo más. Era diferente.

¹⁶ Cf. WM, 45-51.

¹⁷ MC, 111.

¹⁸ Cf. MC, 113-114.

¹⁹ MC, 114.

Era similar al judaísmo. Los cristianos leían la Torah y reivindicaban declarar sus sentidos²⁰.

El segundo acontecimiento fue la reversión al paganismo por parte del emperador Juliano en el año 360 e.c. Esto significó para los judíos el mejoramiento general de su situación social. Sobre todo despertó su esperanza con un permiso para reconstruir el Templo de Jerusalén. De este modo parecía responder a las expectativas mesiánicas. Su plan era demostrar la falsedad de la profecía de Jesús referente al Templo. Sin embargo, murió antes de poder llevarlo a cabo y las esperanzas depositadas en él terminaron en la decepción más profunda.

En tercer lugar, la “despaganización” del Imperio Romano, con la consiguiente formación de una nueva política agresiva contra los paganos. Sus expresiones fueron el ataque sistemático a templos y a sinagogas, a las personas y a sus propiedades. Desde la subida de Teodosio II en el 383 e.c. hasta la muerte de su hijo Arcadio en el 408 e.c., la persecución a los judíos se hizo encarnizada. Todas las formas de administración judía en la tierra de Israel fueron abolidas. Se promulgaron leyes que los redujeron a ciudadanos de segunda clase. No podían tener puestos públicos, pero sin embargo, debían seguir sirviendo en los concilios de las ciudades y recaudar impuestos. Más tarde fueron removidos de lo primero sin dejar lo segundo. Entre los años 404 y 438 e.c. tuvieron prohibido desempeñarse en el servicio civil, representar ciudades, servir en la armada, y hasta fueron expulsados de todo oficio público. En el año 425 e.c. se suprime el Sanedrín. En fin, el paso al siglo V e.c. constituyó el aislamiento de los judíos, la degradación de su estatuto social y la suspensión de su autonomía.

En cuarto lugar, la cristianización de la mayoría de la población en la tierra de Israel. Variadas son las causas: el impacto de la predicación cristiana, la situación social favorable desde la conversión de Constantino, las diversas formas de persecución sistemática a paganos y judíos, el retorno de muchos cristianos a Israel. Gran parte de la población adoptó el cristianismo, incluso muchos judíos decepcionados luego de la muerte del emperador Juliano.

Semejante cúmulo de desafíos urge a los judíos a profundizar en su trabajo hermenéutico para definir y consolidar su propia identidad y para establecer el modo

²⁰ MC, 114.

en que la Escritura debía ser leída. El inmenso esfuerzo constructor de este sistema se corona con la proclamación de su carácter de *Torah Oral*.

“Los sucesos políticos del Cristianismo hicieron aguda la cuestión del plan de Dios para Israel. Esos documentos relejeron el Génesis para producir una teoría de la historia y sus leyes (GnR), y el Levítico para producir una teoría de la sociedad y sus reglas (LvR)”²¹.

Los rasgos apologéticos de esta literatura son claros: la insistencia en su propia autoridad en la interpretación de las Escrituras conformando un sistema hermenéutico que pretende ofrecer la legítima lectura del texto así como restringir cualquier otro tipo de interpretación; su naturaleza de *Torah Oral* en adición a la *Torah Escrita*; la justificación de su propio sistema socio-religioso mediante la lectura actualizante de los relatos bíblicos²².

Un modelo parece repetirse: el rebrote de la esperanza mesiánica seguida de una fuerte desilusión da lugar a la producción de un libro. Ya dos siglos antes, en tiempos de la revuelta de Bar Kokbah, la decepción en torno a la figura de quien había sido proclamado mesías produjo la *Misnah*. También ahora, la esperanza despertada por las iniciativas reconstructoras del Emperador Juliano y el desencanto luego de la frustración de sus planes, dan lugar a la composición del *Talmud* de la Tierra de Israel y de las grandes colecciones de exégesis, entre ellas el GnR²³.

2. Génesis Rabbah: características generales

a) Datación y lugar de composición

Datar con precisión esta obra es por lo demás complejo. Diversas problemáticas deberían ser abordadas: la adjudicación, la referencia a nombres de sabios y rabinos, así como de acontecimientos o personajes del mundo público, las fuentes que GnR habría utilizado y el testimonio que otros textos han dejado de él, las lenguas en que ha sido escrito. Todas estas cuestiones exceden claramente este marco.

²¹ MR, 11.

²² Cf. MC, 117-123.

²³ Cf. MC, 116-117.

Sin embargo, podemos sostener aquí algunas afirmaciones básicas. Se trata del primer *midras* haggádico amoraíta conservado. Hablamos del período comprendido entre los siglos IV y V e.c. No obstante, no se descarta la posibilidad de que recoja materiales más antiguos y dichos transmitidos oralmente, incluso del período tannaítico²⁴.

Por el contrario, ninguna certeza podemos tener acerca de la prehistoria de GnR. Existen hipótesis que sostienen tanto la existencia de dos obras diferentes luego reunidas, como la ampliación de un texto inicialmente más reducido. Lo que sí resulta claro es que en su proceso de formación, el texto ha sufrido ampliaciones y pérdidas. Esto se aprecia en la comparación entre los diversos testigos. Se considera adiciones más tardías a algunos pasajes que difieren notablemente del resto en lenguaje, estilo y carácter²⁵.

El lugar de composición parece ser más fácilmente reconocible:

“Lo que sí resulta seguro es que GnR fue redactado en Palestina; prueba de ello es no sólo la preponderancia de los rabinos palestinos o determinadas alusiones históricas, sino, sobre todo, la lengua: Predominantemente el hebreo, con muchas palabras griegas, pero también partes en arameo galilaico. A ello puede añadirse aún el testimonio de la tradición: Rashi a Gn 47,2 llama a GnR Aggadat Eres Yisrael”²⁶.

b) Contenido y organización

Se trata de un comentario seguido al libro del Génesis, frase por frase, incluso a veces palabra por palabra. Sólo a partir del capítulo 93 se abandona este procedimiento. El estilo general de la obra es preponderantemente haggádico.

Girón Blanc²⁷ lo ha ubicado entre los *midrasim* escolares, por su estilo exegético predominante. Sin embargo, mientras se asemeja a otros *midrasim* escolares, “su

²⁴ Repetidas veces se encuentra la palabra *tanya*, lo cual introduce enseñanzas de la época tannaíta.

²⁵ Se trata de los capítulos 75, 84, 88, 91, 93 y 95-100.

²⁶ Vegas Montaner, 33.

²⁷ Girón Blanc, 88-89.

contenido, a base de leyendas bíblicas, es enormemente popular [...] su estructura interna no es la de la exégesis halálica, sino la de una cierta homilía²⁸.

La diversidad de materiales, que incluye desde simples explicaciones hasta exposiciones haggádicas complejas, atestiguan un intrincado proceso de compilación, selección y edición.

La organización general de la obra sigue un doble camino. Por un lado, sigue el ciclo trienal de lecturas palestinese, por lo que consta de 101 secciones o capítulos (en Palestina denominadas *sedarim*)²⁹. Por otro, persiste la habitual división típica del ciclo anual babilónico, en la que el libro del Génesis contiene doce porciones (en Babilonia llamadas *parashot*).

A diferencia de los *midrasim* tannaíticos y salvo siete excepciones, todas las secciones están introducidas con varios proemios, llegando en ocasiones a nueve proemios en una sola sección. El total de ellos es de 246. Su estilo es el clásico de los *midrasim* del período amoraítico. Abren cada sección, en la mayoría de las veces (199) con una frase tomada de los Escritos (sobre todo de los Salmos o Proverbios) y sólo algunas de los Profetas (37) y muy pocas de otro libro del Pentateuco (10). Estos proemios son generalmente anónimos. Con ellos, se nos ha legado “una magnífica antología de ‘proemios’ homiléticos y [...] riquísima información sobre leyendas populares de antiquísimo origen palestinese³⁰”.

Habitualmente, las secciones no tienen fórmula de conclusión. Algunas de ellas terminan con un versículo que funciona de apertura a la sección siguiente.

Una característica de GnR, al igual que otros *midrasim* amoraítas antiguos, los tannaítas y los dos *talmudim*, son sus repeticiones.

²⁸ Pérez Fernández, 490.

²⁹ Según el manuscrito de mayor importancia que se encuentra en la Biblioteca Vaticana.

Otros manuscritos y versiones ofrecen pequeñas variaciones en el número de capítulos. Strack y Stemberger complejizan la cuestión asegurando que “aún en la época gaónica no había un ciclo homogéneo en Palestina, sino que las lecturas variaban de un lugar a otro. Esto es lo que prueban las diferentes listas de perícopas”, Strack-Stemberger, 329-330.

³⁰ Pérez Fernández, 490.

3. GnR 46-47: una lectura midrásica de Gn 17³¹

Los pasos dados hasta aquí nos han ofrecido un conjunto de herramientas necesarias para acceder a la lectura de algunos fragmentos del GnR. Se trata de una suerte de “equipamiento” para ir al texto, a la vez que de “claves” para aprovechar mejor la lectura.

Nos centramos ahora en dos porciones del GnR (46-47) donde los midrasistas comentan el texto bíblico de Gn 17. Buscamos aquí explicitar algunas notas interpretativas presentes en el texto. Las organizamos en dos grupos: el primero se refiere a los aspectos metodológicos, es decir, a la tarea exegética de los midrasistas; el segundo, a los contenidos del texto.

3. 1. Aspectos metodológicos

A) La integridad del texto

La exégesis midrásica toma el texto bíblico como una unidad. Esto se ve reflejado sobre todo en dos niveles. En primer lugar, al interior de Gn 17, donde los midrasistas no han observado quiebres ni incoherencias; no han expresado sospechas acerca de su integridad. Más bien, lo han interpretado como un *continuum* que goza de armonía interna. En segundo lugar, en la transición entre Gn 17 y la escena siguiente. Con gran habilidad, han entrelazado estas escenas adelantando la aparición de los personajes del episodio siguiente esperando a Abraham mientras él hablaba con Dios:

*Y terminó de hablar a él y ascendió Elohim de sobre Abraham. teney:*³²
Aquel que se despide de su amigo, ya sea grande, ya sea pequeño, tiene que pedir de él permiso. ¿De quién tú aprendes (esto)? De Abraham. Una vez, Abraham estaba hablando con el Santo, Bendito Él. Vinieron los ángeles servidores para hablar con él. Les dijo a ellos: Me voy a despedir primero de

³¹ La lectura hermenéutica que ofrecemos a continuación pudo realizarse gracias a una lectura literal del texto de GnR 46-47 hecha con el Rab. Abraham Skorka en el curso de algunas entrevistas. Seguimos la edición crítica de GnR de M. A. Mirqin, Tel Aviv, 1956-1967. (En adelante: MAM). Para citar las explicaciones del Rab. Abraham Skorka usaremos la sigla AS.

³² Se explicó/se enseñó. Enseñanza proveniente de la época tannaíta.

la *Sekinah*, que es más grande que ustedes, y después hablo con ustedes³³. (GnR 47, kb).

Algo similar se verifica al final de la *parashah* 47 donde, a modo de apertura a la sección siguiente, se cita Gn 18,1:

Dijo a él el Santo, Bendito Él: Hasta que no te circuncidaste sucedía que los hijos de los hombres venían a ti. Ahora yo con mi gloria vengo y me manifiesto a ti, como está escrito: *Y se presentó a él YHWH en la encina de Mambré* (Gn 18,1). (GnR 47, y).

B) Normas hermenéuticas utilizadas

Los principios fundamentales que rigen la interpretación rabínica han sido utilizados en estos fragmentos. Numerosos pasajes de otros libros bíblicos han venido a explicar éste, demostrando que la *Torah* se explica por la *Torah*. Ambas secciones comienzan con la cita de otro texto; en GnR 46 de los Profetas (Os 9,10) y en GnR 47 de los Escritos (Prov 12,4).

El presupuesto tácito de la inexistencia de contradicciones e incoherencias genera la necesidad de superar las aparentes mediante el recurso a un sentido más profundo. Ejemplo de esto es la pregunta respecto de por qué Abram no fue circuncidado antes, teniendo en cuenta la importancia de la circuncisión y las repetidas ocasiones en que hubiera sido posible llevarla a cabo. La respuesta expone una coherencia más profunda, diciendo: “Todo esto no fue hecho así para que Isaac salga de una gota santa” (GnR 46,b).

La repetición de la bendición a Sarah (cf. 17,16) se explica por la necesidad de una doble bendición, una para que tenga un hijo, la otra para que tenga leche; o para que vuelva a su juventud (cf. GnR 47,b). De modo análogo sucede con la expresión *circuncidar circuncidarás* (cf. 17,13), de donde se explican dos pasos a realizar en el rito de la circuncisión (cf. GnR 46,yb). No se piensa en la extrañeza de la repetición, sino que se la toma como algo necesario, que no sobra, y que hay que saber interpretar para extraer una enseñanza. La *Torah* no contiene párrafos o palabras ociosas

³³“Pidió Abraham permiso del Santo, Bendito Él, porque vinieron los ángeles y lo esperaban para hablar con él. Como dice (Gn 18,2) *Y vió tres hombres...*” MAM, 175.

La actualización permanente del texto bíblico demuestra la contemporaneidad que se establece entre el relato y las nuevas circunstancias en las que éste se interpreta. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la discusión sobre la necesidad de recircuncidar al prosélito ya circuncidado o al que nace circunciso:

teney: R. Simeon ben Eleazar dijo: No discutieron la casa de Shammai y la casa de Hillel sobre aquel que nació circuncidado, que es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto, porque es un prepucio escondido. ¿Sobre qué discutieron? Sobre un extranjero que se hace prosélito [y ya está] circuncidado. Que la casa de Shammai decía que es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto, y la casa de Hillel decía que no es necesario. R. Eleazar ben R. José, el galileo, dice: La casa de Shammai y la casa de Hillel no discutían sobre esto ni sobre esto, que es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto. ¿Y sobre qué discutieron? Sobre quien nació circuncidado. Cuando el octavo día es *Sabbat*, la casa de Shammai dice: Es necesario hacer fluir de él la sangre del pacto, y la casa de Hillel dice: No es necesario. (GnR 46, yb)

Además de estos principios básicos de interpretación, en GnR 46-47 aparece la utilización explícita de tres *middot*. Dos veces aparece la mención del recurso al *qal wahomer* (cf. GnR 46, t; 47, h). Se trata de una argumentación que “consiste en una deducción o inferencia de menor a mayor [...] El esquema de argumentación es el siguiente: Si esto es así, con cuánta mayor razón esto otro habrá de ser también así”³⁴. Veamos un ejemplo:

R. Abba bar Kahana en nombre de R. Biryai: Aquí el hijo de la señora aprende del hijo de la sierva. *He aquí que lo bendije*, éste es Ismael, y *multiplicaré a él*, éste es Ismael, cuánto más (*qal wahomer*) *mi berit*³⁵ *la estableceré con Isaac!* (GnR 47, h).

³⁴ Girón Blanc, 95.

³⁵ La categoría *berit* requiere una explicación. Se trata de una categoría es compleja y polisémica. Su traducción frecuente en los vocablos como “alianza” o “pacto” entraña dificultades, dado que manifiesta sólo uno de sus rasgos semánticos y anula otros. En algunos casos, *berit* equivale a una promesa de Dios, un juramento que Él toma sobre sí mismo. En otros, se refiere al *status* que resulta de ese acto y que significa una relación permanente entre Dios y la casa de Abraham. Por último, en otros contextos, remite a una obligación impuesta por Dios sobre el ser humano o el pueblo que establece la necesidad del sujeto humano de adherir al mandato divino. El caso de Gn 17 es especialmente paradigmático y conflictivo. En la misma perícopa aparecen todas estas significaciones de *berit*.

Por su parte, el *gezerah sawah* es una deducción por analogía que “consiste en inferir relaciones de dos o más textos bíblicos por el hecho de tener una palabra en común, aunque los contextos puedan ser aparentemente muy diferentes”³⁶.

Yo quiero dar mi berit entre yo y tú y acrecentaré... (17,2). Dijo R. Huna en nombre de Bar Kappara: Estaba sentado Abraham y dedujo una *gezerha sawah*: Se dice *orlah* en referencia al árbol; se dice *orlah* en referencia al Adam, ¿qué *orlah* se dice en relación al árbol? Un lugar que hace frutos. ¿Cómo se dice *orlah* del Adam? Un lugar que hace frutos (GnR 46,d).

Por último, el *notariqon* “es un recurso por el que se interpreta una palabra como si fuera una sigla o abreviatura, entendiendo que cada una de las letras es, a su vez, la inicial de otra palabra”³⁷. Así aparece en GnR 46:

Yo; he aquí mi berit contigo (17,4). R. Abba y R. Berekiah y R. Samuel bar Ammi estaban sentados y estudiaban y preguntaban: ¿De dónde (que hay) un *notariqon* de la Torah? (Porque) está dicho: *Y te convertirás en padre de una muchedumbre de naciones*. Para “Abraham” (le) faltaba una *res*³⁸ (GnR 46,z).

La discusión se basa en la posibilidad de que el nombre de Abraham sea resultado de un acróstico de las palabras *'ab hamon goyim* (padre de muchedumbre de naciones).

Otros recursos utilizados son las numerosas citas de enseñanzas tannaíticas introducidas por los vocablos *teney/tanya'* y de polémicas entre escuelas (cf. GnR 46, yb); la enseñanza por medio de ejemplos de tipo haggádico (cf. GnR 46,d,y; 47,a.d.w.z); o de tono halákico (cf. GnR 46,j,t,yb); las explicaciones gramaticales (cf. GnR 47,h,t); el juego de palabras y la personificación. Las dos últimas merecen ser ejemplificadas.

Los términos que se elijan en castellano deben regirse por el contexto en que aparece la palabra hebrea. Ellos pueden revestir diversos matices, tales como “alianza”, “promesa”, “juramento”, “garantía”, “mandato”.

³⁶ Girón Blanc, 95.

³⁷ Girón Blanc, 96.

³⁸ “Pero como el nombre de Abram contenía una *res*, aunque no fuera la inicial ni final de otra palabra, Dios la dejó para el *notariqon*”. AS, 8, nota 3; Cf. MAM, 168.

En GnR 46,g aparecen ambos recursos: el juego con la palabra *day* (suficiente) relacionado con el nombre divino 'el *Sadday*, y la caracterización de la circuncisión como “alguien” que puede estar triste:

Y dijo a él: Yo soy 'el Sadday. Dijo: Si preciosa es la circuncisión, ¿por qué no le fue dada a Adam, el primero? Dijo a él el Santo, Bendito Él, a Abraham: Es suficiente para ti [que seamos] yo y tú en el mundo. Y si tú no recibes el circuncidarte, es suficiente para mi mundo hasta acá. Es suficiente para el prepucio hasta aquí. Es suficiente para la circuncisión, que estuvo triste hasta ahora! [...]

Dijo a él el Santo, Bendito Él: Abraham, es suficiente para ti que yo soy tu Dios, es suficiente para ti que yo soy tu patrón; y no solamente para ti, sino que es suficiente para mi mundo que yo soy su Dios, es suficiente para mi mundo que yo soy su patrón.

R. Nathan en nombre de R. Axa y R. Berekiah en nombre de R. Isaac: *Yo soy 'el Sadday.* Yo soy quien dijo a mi mundo, a los cielos “suficiente” y a la tierra “suficiente”, porque si no les hubiese dicho “suficiente”, hasta ahora se estarían diseminando y agrandando.

También aparece la personificación de la letra *yod*:

Dijo R. Simon ben Joxay: La *yod* que tomó el Santo, Bendito Él, de Saray estaba volando y se quejó delante del trono del Santo, Bendito Él, y dijo delante de Él: Señor del Universo, porque yo soy la más pequeña entre las letras me sacaste de Sarah, la justa? (GnR 47,a).

C) Tendencia a la dramatización y al diálogo

El *midras* empapa de dialogicidad al pasaje bíblico. Si en Gn 17, lo que encontramos es más bien un monólogo divino interrumpido por una sola intervención verbal de Abraham (cf. Gn 17,18), en GnR 46-47, éstas se multiplican y el texto se enriquece con el recurso a la dramatización. La tensión dramática puede verse en el ejemplo citado de GnR 46,g.

D) La lectura “mítica” del texto bíblico

Los exégetas del GnR han leído Gn 17 en tanto relato mítico.³⁹ Es decir, su lectura del texto bíblico no ha buscado satisfacer la curiosidad por hechos pasados, sino que ha afirmado y confirmado que lo que sucedió a los antepasados debía volver a suceder y reactualizarse en las nuevas circunstancias: “... adoptaron para ellos la realidad de la Escritura, su historia y doctrinas. Transformaron esa historia de una secuencia de eventos de otro tiempo, [...] en un mundo mítico siempre presente”⁴⁰.

Los relatos míticos tiene influencia hacia “el detrás” y hacia “el delante”. Por un lado, el objetivo de la interpretación mítica de Gn 17 en tanto relato fundacional fue la recreación del mundo de Israel en el tiempo difícil del cambio de escenario socio-político-religioso que les tocaba vivir. La orden recibida por Abraham debía ser recibida también por su comunidad. La actualización se debía llevar a cabo mediante la relectura del relato mítico y la dramatización del rito de la circuncisión.

Por el otro, los relatos míticos “cierran” sobre sí misma la historia signándola con una marca indeleble, de modo que lo que sucede hoy ya ha sucedido “en otro tiempo” y debe seguir sucediendo. La Escritura dicta los contenidos de la historia.

3. 2. Aspectos de contenido

A) La circuncisión como clave hermenéutica

El tema de la circuncisión desborda los límites que tiene en el texto bíblico. Mientras en Gn 17, aparece sólo en los vv.9-14.23-27, en GnR el dato de la edad de Abraham, sus caídas, el nombre divino *'el Sadday*, la integridad requerida al patriarca, la promesa de la tierra se asocian a la circuncisión. La *berit* como tal se identifica con la circuncisión. Por esto, sostenemos que la circuncisión funciona, para los midrasistas, como la clave hermenéutica de Gn 17 mirado en su conjunto.

³⁹ Seguimos la definición de mito de J. S. Croatto: “El mito es el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los Dioses, y cuya intención es dar sentido a una realidad significativa.” J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Estella, Guadalupe-Verbo Divino, 2002, 207.

⁴⁰ WM, 49.

La argumentación se reparte entre cuestiones que hacen a la naturaleza, importancia de la circuncisión y su carácter identitario para los descendientes de Abraham. Otras se refieren al modo concreto de llevarla a cabo. Finalmente, otras se relacionan con los prosélitos y los paganos, que dejaremos para los puntos correspondientes a la relación con ellos.

Los midrasistas caracterizan la circuncisión con dos notas: preexistencia y personificación. Ella existía antes del momento en que fuera llevada a cabo por Abraham y posee rasgos humanos. El tiempo de su concreción en la carne de Abraham ha sido cuidadosamente preparado (cf. GnR 46,b). La radicalidad de su importancia es tal que Dios podría renunciar a su Creación en el caso de que Abraham no aceptase recibirla: “Y si tú no recibes el circuncidarte, es suficiente para mi mundo hasta acá” (GnR 46,g).

La circuncisión distinguirá y signará a Abraham de modo tal que aparece la inquietud por su relación con los demás. Su preocupación recibe como respuesta la seguridad de la presencia divina:

“Dijo Abraham: Hasta que no me circuncidé, sucedía que los que van y los que vuelven venían a mí. Dirás: Desde que me circuncidé, ¿no vendrán (más) a mí? Dijo a él el Santo, Bendito Él: Hasta que no te circuncidaste sucedía que los hijos de los hombres venían a ti. Ahora yo con mi gloria vengo y me manifiesto a ti, como está escrito: *Y se presentó a él YHWH en la encina de Mambré* (Gn 18,1)” (GnR 46,g).

La entrada a la tierra tiene como presupuesto la práctica de la circuncisión:

“Si reciben tus hijos la circuncisión, ellos entrarán a la tierra, y si no, no entrarán; si reciben tus hijos el *sabbat*, ellos entrarán a la tierra, y si no, no entrarán. R. Berekiah y R. Xelbo en nombre de R. Abin ben R. José: Está escrito: *Ésta es la cosa que circuncidó Josué* (Jos 5,4) – Una cosa dijo a ellos Josué y los circuncidó. Dijo a ellos: ¿Qué piensan ustedes, que entrarán a la tierra incircuncisos?” (GnR 46,t).

Las dos caídas de Abraham se relacionan con las dos veces que sus hijos recibirían este signo desde su estancia en Egipto hasta su llegada a la tierra, una por mano de Moisés y la otra de Josué (cf. GnR 46,b.w.g).

Una promesa se destina a aquellos que la practican. Dios los preservará de todo peligro y tendrá misericordia con ellos. Elocuente es el relato que imagina a los hijos de Ptolomeo leyendo el libro del Génesis y actuando de acuerdo a él, aún entre llantos. Cuando la vida de su padre estuvo en peligro, Dios mismo lo salvó (cf. GnR 46,y). La circuncisión actúa como una ofrenda de aroma agradable ante la presencia de Dios y asegura su misericordia en favor de su pueblo:

Y tomó Abraham a Ismael, su hijo, y a todos los nacidos de su casa. Dijo R. Aibu: En el momento que circuncidó Abraham a todos los nacidos de su casa levantó una colina de prepucios, y brilló sobre ellos el sol y se pudrieron, y el olor subió delante del Santo, Bendito Él, como un dulce incienso y como un sacrificio que se eleva totalmente. Dijo el Santo, Bendito Él: En el momento en que los hijos de éste lleguen a hacer transgresiones y cosas malas, yo recordaré en favor de ellos este olor y me llenaré de misericordia con ellos (GnR 47,z).

Además, el dolor sufrido se interpreta como ocasión de una doble recompensa (cf. GnR 47,t).

En cuanto al modo de practicarse, el primer problema es qué debe entenderse por *'orlah* (prepucio). Radica aquí la cuestión de la carnalidad de la circuncisión. El texto no deja lugar a dudas de que el rito debe practicarse sobre el miembro masculino, la "*'orlah* del cuerpo". Todo tipo de espiritualización queda descartado (cf. GnR 46,h). La disyuntiva entre lo masculino y lo femenino se resuelve por el recurso al absurdo (cf. GnR 46,h,yg). El oficiante del rito debe estar circuncidado (cf. GnR 46,t,yb).

Debe practicarse en pleno día y sin esconderse. El ejemplo de Abraham es exhortativo y correctivo para los judíos del siglo IV-V que conviven con la tentación de ocultarla o disimularla (cf. GnR 47,j).

En un contexto en que la circuncisión había llegado a consolidarse como signo distintivo de la identidad judía, era prohibida por el Imperio y se perseguía a quienes fueran circuncidados; en un contexto en que era interpretada por el cristianismo empoderado en clave espiritual, era necesario y hasta urgente reafirmar su carácter identitario, su obligatoriedad para todo el que se considerase judío y su carnalidad en la interpretación legítima para el judaísmo.

B) La preocupación por los prosélitos

El pasaje de GnR 46,b manifiesta una real preocupación por la incorporación de prosélitos. La posibilidad de que Abram fuera circuncidado a los cuarenta y ocho años, cuando conoció a su Creador, se descarta porque se la considera un posible obstáculo para los prosélitos: “¿Y por qué no se circuncidó a los cuarenta y ocho años, cuando conoció a su Creador? Para no cerrar una puerta delante de los prosélitos”. Esto sugiere dos cosas: por un lado, que los prosélitos se acercaban a edades de madurez; pero sobre todo que se establecía para ellos un tiempo de distancia entre “conocer al Creador” y su incorporación definitiva al judaísmo mediante la circuncisión.

En segundo lugar, en GnR 46,yb se atestigua una polémica entre la casa de Shammai y la de Hillel. Los sabios discuten sobre el objeto de esta polémica y el *midras* no resuelve el problema. Lo que sí queda claro es que la situación de los prosélitos, la apertura del judaísmo rabínico a su incorporación y el modo de hacerla efectiva eran problemas candentes en el contexto de producción del GnR.

C) La relación con los paganos

La relación con los paganos aparece en cuatro momentos del texto. Tres de ellos están relacionados con la circuncisión. Se plantean dos problemáticas que presuponen un fluido intercambio comercial entre judíos y paganos -tal vez cristianos- en el tiempo de producción del GnR: “Se va a un mercado de servidores de estrellas en los días festivos para comprar de ellos casas, campos, y viñedos y siervos y siervas” (GnR 47,y).

Los sabios se preguntan si, en el caso de la compra de un hijo de una sirvienta de paganos, debe efectuarse la circuncisión a los ocho días. La respuesta es positiva. También se establece que incluso en *sabbat* se puede proceder a la compra de siervos paganos entregando el dinero al día siguiente. Pero lo más interesante es la justificación de la compra de siervos incircuncisos: “...porque él [Dios] los reúne bajo las alas de la Sekinah” (GnR 47,y).

En GnR 46,t se deduce mediante el recurso a un *qal wahomer* que un pagano incircunciso no puede circuncidar.

Por último, en GnR 47,b, se trata de la reivindicación de la figura de Sarah ante los paganos, quienes no tendrán ya motivos para humillarla.

En suma, todos estos textos ofrecen un testimonio del real intercambio existente entre judíos y paganos en los S. IV-V, que pasa por las coordenadas comerciales, sociales y religiosas.

D) El lugar de Sarah

Varias son las temáticas a las que aparece ligada la figura de Sarah: la interpretación del cambio de nombre, el alcance legal de la incorporación o no de este cambio, la relación mujer-varón, la bendición, la fertilidad y la maternidad, el honor.

El cambio de nombre de Saray por el de Sarah recibe tres interpretaciones. La primera, acudiendo al valor numérico de las letras hebreas, entiende que la y (de valor 10) fue dividida por Dios en dos h (de valor 5). Una de ellas fue puesta en el nombre de Abraham y la otra en el de Sarah. De este modo, es el mismo Dios quien se encarga de otorgar igual valor al patriarca y a la matriarca. La segunda, recurriendo a la personificación, imagina a la pequeña letra y, sin lugar entre los nombres y quejándose por esto ante Dios. En su queja llama a Sarah con un calificativo de gran importancia en la tradición bíblica: “justa”. Sin embargo, la respuesta de Dios vuelve al androcentrismo más tajante: la y ha conseguido un honor mayor al ser trasladada del final de un nombre femenino al comienzo de uno masculino. Con este recurso, se explica no sólo el cambio de nombre de Sarah sino también el nombre de Josué. Una tercera interpretación relaciona el cambio con un viraje hacia la universalidad: “En el pasado era Saray para su pueblo, ahora será Sarah para todos los que vienen al mundo” (cf. GnR 47,a).

A diferencia del caso de Abraham, el que no respeta el cambio de nombre de Sarah no transgrede un precepto, puesto que este cambio no fue obligado mediante un precepto. Sólo Abraham fue obligado por Dios a llamarla con el nuevo nombre (cf. GnR 46,j).

Un dicho de R. Axa introduce la temática de la relación mujer-varón: “Su marido se corona a través de ella y ella no se corona a través de su marido” (cf. GnR 47,a). Tal sentencia es susceptible de una doble interpretación. Por un lado, en clave androcéntrica, es posible entender que, mientras el varón puede recibir honores

gracias a la mujer, ella no es capaz de recibirlos a través de él. Por el otro, el mismo Mirqin ofrece una interpretación que pretende ser reivindicatoria del lugar de la mujer en la tradición rabínica. De todos modos, adolece de otorgarle un rol meramente funcional. Su intento termina siendo igualmente androcéntrico y patriarcal.

Este dicho, por lo demás ambiguo, se matiza con el que lo sucede inmediatamente: “en todo lugar el marido da órdenes, pero aquí: Todo lo que ella te diga escucha en su voz (Gn 21,12)”.

Otra temática que hace a la relación mujer-varón es el de la poligamia. El texto es confuso. Según la lectura de Mirqin, la aclaración de Gn 17,16 (“también daré desde ella un hijo para ti”) es innecesaria en el contexto. De allí se desprende que Abraham entendiera que debía traer a Queturá (cf. GnR 47,b).

La bendición, la fertilidad y la maternidad aparecen claramente asociadas. La bendición de Dios tiene como efecto la vuelta a la juventud de la fertilidad, a la maternidad y a la lactancia (cf. GnR 47,b). La imagen de Dios incorpora un aspecto medicinal y otro artesanal, adelantándose para ofrecer las condiciones necesarias para la maternidad: “Ella no tenía lo más importante del útero y le esculpió el Santo, Bendito Él, lo más importante del útero” (GnR 47,b). Esto se completa con el retorno a la juventud en la vida sexual: “Sarah tenía noventa años no había envejecido” (GnR 47,g).

Finalmente, la vergüenza causada por la esterilidad es trocada por Dios en honor: “Yo doy su temor sobre todos los servidores de estrellas [paganos], que no estén contando sus días y gritándole ‘mujer estéril’” (GnR 47,b).

El aspecto masculino de la sexualidad, manifestado en la circuncisión, y el femenino, en la fertilidad y la maternidad, se unen para ofrecer una imagen antropológica completa de la *berit* con Dios.

Observando el texto en su conjunto, se advierte una oscilación en relación al lugar de la mujer: éste fluctúa entre valorización y marginalidad.

E) La relación Isaac-Ismael

Asociado al lugar de Sarah aparece el problema de la relación entre Isaac e Ismael. El *midras* es muy cuidadoso en rescatar la figura de Ismael sin dejar de otorgar el privilegio a Isaac.

En primer lugar, es necesario subrayar el interés por reivindicar el lugar de Ismael. En la interpretación de los sabios, la pregunta de Abraham de Gn 17,18 no deja lugar a dudas de que el advenimiento de Isaac no descarta ni sustituye su amor por su primer hijo:

“Se asemeja a un querido del rey, a quien el rey le aumentó la pensión, le dijo el rey: Yo pido que se te duplique tu pensión. Le dijo [el hombre]: No llenes mi espíritu con frialdad, no me elimines la primera! Por eso [dice]: Si Ismael estuviera ante ti” (GnR 47,d).

Incluso, el GnR llega a la audacia de intercambiar sus lugares:

“Aquí el hijo de la sierva aprende del hijo de la señora. *He aquí que yo lo bendije*, éste es Isaac, y *multiplicaré a él*, éste es Isaac, y *acrecentaré a él*, éste es Isaac, y para Ismael ya te escuché sobre la mano del ángel. R. Abba bar Kahana en nombre de R. Biryai: Aquí el hijo de la señora aprende del hijo de la sierva. *He aquí que lo bendije*, éste es Ismael, y *multiplicaré a él*, éste es Ismael...” (GnR 47,h).

Sin embargo, tomando el texto en su conjunto, se observa una preeminencia de Isaac por sobre Ismael. El hijo de Sarah ocupa un lugar de privilegio. La *berit* se establece con él (cf. GnR 47,h). La circuncisión de Abraham tiene estricta relación con el nacimiento de Isaac. Ningún otro momento de su vida fue elegido para la circuncisión sino la inminencia del advenimiento de Isaac: “Todo esto no fue hecho así para que Isaac salga de una gota santa” (GnR 46,b). No obstante, es bueno notar que la pregunta por el motivo por el que Abraham no fuera circuncidado para el nacimiento de Ismael queda sin respuesta (cf. GnR 46,b).

Tal vez el dato más concluyente acerca de la preeminencia de Isaac es que la línea de descendencia de Abraham se continúa a través suyo:

“Así fue en el principio: *Uno fue Abraham* (Ez 33,24) y después dos: Abraham e Isaac; y después tres: Abraham, Isaac y Jacob, y después más: *Y los hijos de Israel fructificaron, crecieron y se multiplicaron* (Ex 1,7)” (GnR 46,a).

Nuevamente hay que notar que el pensamiento de los rabíes oscila, en este caso, entre apertura a la universalidad y particularismo. Esto se manifiesta de modo particular en relación a la descendencia legítima (Ismael/Isaac) pero también pudo verse reflejada en las temáticas referidas a los paganos y a los prosélitos.

F) “Ausencias” significativas

Una última consideración se refiere a algunas “ausencias”. En un comentario exegético frase por frase, como es el de GnR, resulta significativo que algunas palabras o expresiones que aparecen en Gn 17 tal como lo conocemos hoy, no hayan sido tomadas en consideración por los midrasistas. Variadas interpretaciones de este hecho podrían ensayarse, pero las complejas cuestiones de crítica textual y los procesos de producción de los textos, hacen que su tratamiento sea inviable en este marco. Simplemente nos limitaremos a enunciarlas.

En primer lugar, la expresión *berit 'olam* (irrevocable, perdurable), repetida tres veces en Gn 17 tal como ha llegado a nosotros. En segundo lugar, la relación con Dios de “ser para ti Elohim y para tu descendencia después de ti”. Tercero, la especificación “toda la tierra de Canaán” prometida “para posesión perdurable”. Cuarto, la entidad de la circuncisión como signo de la *berit*. Quinto, el castigo establecido para el rebelde al pacto de la circuncisión. Sexto, la risa de Abraham. Por último, la imposición del nombre de Isaac.

Conclusión

En un contexto socio-político y religioso de grandes cambios que desafiaban su identidad a la vez que ponían en crisis su interpretación de la historia y de las Escrituras, el judaísmo clásico estuvo urgido y fue capaz de generar un proceso de construcción y consolidación identitaria de variadas expresiones. Una de las más destacadas fue la producción literaria junto con un complejo sistema hermenéutico que guiara y controlara la variedad de posibles interpretaciones.

Podemos decir que se conforma un fecundo triángulo entre texto bíblico-contexto contemporáneo-interpretación. Esta última se vuelve normativa y se legitima llegando a constituirse en *Torah Oral*.

Leyendo los fragmentos de GnR 46-47 pudimos ver reflejada la tarea exegética del judaísmo clásico en acción. Hemos constatado la flexibilidad de un texto que se desplaza entre comentarios de tipo filológico, legal, didáctico, exhortativo y poético. Aplicando diversas normas hermenéuticas, los midrasistas han sabido ver en Gn 17 un texto siempre actual y capaz de decir algo nuevo a sus contemporáneos. Lo han leído como una unidad y con la libertad necesaria para dramatizarlo e imaginar diálogos. Respondiendo a sus preocupaciones concretas y a su contexto vital destacaron algunas temáticas al tiempo que no advirtieron o incluso desoyeron otras. Ante todo, entendieron la circuncisión como clave interpretativa de Gn 17 poniendo de relieve la centralidad y desafíos que ésta suscitaba.

Los comentarios exegéticos a Gn 17 compilados en el GnR aportan muchos elementos a la exégesis contemporánea. Las metas y las metodologías difieren; los resultados se enriquecen mutuamente.