



Tradiciones patriarcales

CURSO BÍBLICO – AÑO PASTORAL 2022-2023

"Mi padre era un Arameo errante"¹

(Dt 26,5)

LA POÉTICA DE LAS TRADICIONES PATRIARCALES²

Las tradiciones (o relatos) patriarcales se encuentran en el libro del Génesis, en los capítulos de doce (realmente 11,27) a cincuenta.

1. Los relatos patriarcales de Gn 12-50 no son un relato documental, sino una **poética de la identidad** que parte de la memoria colectiva de quienes se reconocen en ese "Israel" que se ha creado en el arco histórico que va desde el período del poblamiento hasta la caída de Samaria (721 a.C.) primero y luego de Jerusalén (587 a.C.), y que se presentó en su madurez en el escenario de la historia del Antiguo Cercano Oriente con el "regreso del exilio" (538 a.C.), reunidos en torno a la ciudad de Jerusalén, a su único Dios, YHWH, y a su único templo.

Las historias de los padres, después de haber sido moldeadas, transformadas y enriquecidas por los problemas y expectativas de las distintas generaciones que las han contado como referente de su propia identidad, expresan una teología de la historia a partir de las múltiples memorias vinculadas a los orígenes de los diferentes grupos que formaron el Israel posterior al exilio.

2. En el marco de la historia de un clan familiar, se introducen problemas, conocimientos y relaciones, que incluso una comunidad más amplia puede experimentar.

En el Génesis se habla teológicamente de las relaciones intrafamiliares dentro de un clan: no sólo porque en ellas YHWH siempre juega el papel principal, sino porque estas historias expresan también una figura específica de Dios, la de YHWH, el Dios del éxodo.

Eso significa que el narrador declina la memoria de antiguas tradiciones con la fe jahvista madurada a lo largo de los siglos y enriquecida por los acontecimientos históricos de siglos.

3. Las historias patriarcales no surgieron tras la búsqueda de un solo autor, sino que se asentaron en la memoria fundante de muchas generaciones, como piezas de un mosaico.

→ Cada quien, hablando de los padres, expresa a si mismo: así Abraham se convierte en el judío oprimido en Egipto, el profeta que acoge la palabra divina, el desterrado que debe salir de Babilonia...

La memoria de los padres se convierte así en una oportunidad para buscar y configurar la propia identidad.

¹Textos de referencia: G. Borgonovo, Torá e historiografías del Antiguo Testamento, LDC 2012; JL Ska, El sitio de construcción del Pentateuco, EDB 2013; Galvagno-Giuntoli, De los fragmentos a la historia, LDC 2014. Manicardi, Guía para el conocimiento de la Biblia, Ed. Qiqajon 2009.

²Esta parte está libremente tomada de G. Borgonovo, op. cit. pags. 273ss passim

A) La tradición

1. La tensión crítica hacia los relatos patriarcales puede entenderse entre dos posiciones extremas:

- Atribuir todo el material narrativo a la tradición más arcaica, primero transmitido oralmente y luego compilado en colecciones escritas parciales.

- Considerar toda la composición una retroproyección teológica del período monárquico y postexílico

→ Ambas posiciones extremas no tienen suficientemente en cuenta la técnica narrativa característica de estos relatos, que radica en combinar memoria fundante e innovación.

2. Las vías de transmisión de las historias individuales han sido muchas y muy fragmentadas: santuarios, escuelas, archivos, ciclos épicos sobre personajes individuales... pero la unificación y exploración de la historia en tres generaciones es más reciente.

B) El género literario

1. Hay muchos intentos de definir el género literario de los cuentos patriarcales.

Pero las "tres generaciones" también muestran un desarrollo progresivo en esto:

- el ciclo de Abraham se compone principalmente de unidades narrativas cortas (aunque el ciclo Abraham-Lot tenga una composición un poco larga);

- el ciclo de Jacob incluye desarrollos narrativos más amplios (con la relación entre Jacob y Esaú y entre Jacob y Labán);

- y la historia de Joseph es casi como una novela.

De ahí la dificultad de poder unificar Gn 12-50 bajo un solo género literario, para lo cual es mejor detenerse ante la definición genérica de relatos patriarcales.

2. Hay que tener en cuenta que mucho de este material narrativo fue fijado, antes de formar parte de los relatos del Génesis, en forma oral o sólo parcialmente escrita.

Esto significa que estas narraciones asumen una figura de memoria particular, que definimos como **memoria fundante** y que es estructuralmente distinta a la simple memoria individual.

Esta última se limita a un máximo de tres generaciones, mientras que la memoria fundacional tiene que ver con hechos que afectan la historia de todo un grupo de personas.

3. La **memoria fundante** es, por lo tanto, un cauce en el que confluyen unidades narrativas menores, vinculadas al interés de un antepasado, de un lugar, (sagrado o vital para el grupo, como por ejemplo los pozos de agua en el desierto), de una costumbre social o alianzas entre clanes que se convierten en lazos de parentesco.

C) El valor documental

El paso del nivel literario al nivel propiamente histórico (hacia atrás) es por tanto muy complejo, también porque no contamos con evidencia arqueológica directa o documentación extrabíblica que nos ayude a definir con certeza el grado de historicidad de los relatos patriarcales. Estas historias pueden ubicarse bien entre 1800 y 1200 a.C.

→ El juicio de Abraham Malamat aún resume mejor la posición más correcta: «*Los relatos patriarcales reflejan un proceso de siglos, condensado en tres generaciones*».

LOS RELATOS PATRIARCALES

(Génesis 11,27-50)

El ciclo de Abrahán

(Gen 11,31-25,18)

Introducción (Gen 11,31-12)

1. Las promesas de Dios (Génesis 13-19)

Interludio (Gen 20)

2. Las promesas cumplidas (Gen 21-25,19)

Conclusión (Gen 25,1-18)

Isaac: el patriarca “eslabón de unión”

(Gen 21,1-21; 22,1-19; 24; 25,19-27; 35,22-29)

El ciclo de Jacob

(Gen 25.19-36.43 y 46-50)

Introducción (Gen 25,19-34)

1. Jacob se convierte en Israel (Gen 27-36)

Interludio (Gen 37-45: la saga de José)

2. Jacob (Israel) va a Egipto (Gen 46-49)

Conclusión (Gen 50)

EL CICLO DE ABRAHAM (Gen 11,31-25,18)

Introducción

Gen 11,31-12: Migración de Teraj y Vocación de Abram

1. Las promesas de Dios

Gen 13-14.19: Ciclo de Abram (y Lot)

Gen 15: Pacto del Señor con Abram

Gen 16: Nacimiento de Ismael (ej. Ismael)

Gen 17: Pacto del Señor con Abram que pasa a ser Abraham

Gen 18: Apariencia y promesa

Interludio

Gen 20: Abraham y Abimelec

2. Las promesas cumplidas

Gen 21: Nacimiento de Isaac – Abraham despide a Agar

Gen 22: El sacrificio de Isaac

Gen 23: Muerte y entierro de Sarah

Gen 24: La boda de Isaac

Gen 25: Muerte y sepultura de Abraham

EL CICLO DE JACOB (Gn 25,19-36,43 y 46-50)

Introducción

Gen 25:19-34: La rivalidad entre Jacob y Esaú

Gen 26: Historias sobre Isaac y promesa divina (26,4; 23)

1. Jacob se convierte en Israel

Gen 27: Isaac bendice a Jacob

Gen 28: Huida de Jacob de Esaú. Visión y promesa divina en Betel Gen (28,13-14)

Gen 29: Jacob con Rachel y Lia. Nacimiento de los primeros 11 hijos.

Gen 30: Conflicto entre Lia y Raquel.

Gen 31: Jacob se despide de Labán.

Gen 32: El regreso de Jacob a Canaán y la lucha con Dios en el río Yaboc
Bendición divina: Jacob se convierte en Israel (32,28-30)

Gen 33: Reconciliación entre Jacob y Esaú.

Gen 34: Dina y los habitantes de Siquem

Gen 35: Jacob regresa a Bethel y rompe con el politeísmo
Nacimiento de Benjamín y muerte de Isaac

Gen 36: Listas de genealogía

Interludio

Gen 37-45: La saga de José

2. Jacob (Israel) va a Egipto

Gen 46-47: Jacob se une a José en Egipto

Gen 48: Jacob bendice a los hijos de José: Efraín y Manasés

Gen 49: El testamento profético de Jacob y su muerte

Conclusión

Gen 50: El entierro de Jacob

TEXTOS SELECCIONADOS

La verdadera dificultad de una introducción al estudio de la Sagrada Escritura como esta es – en la imposibilidad de considerar todos los textos como merecen – decidir cuáles presentar y cuáles no.

Evidentemente, el objetivo de nuestro curso es simplemente ofrecer las herramientas básicas para poder leer los textos directamente, indicando cada cierto tiempo una biografía que pueda facilitar el acercamiento personal.

Teniendo pues necesariamente que elegir, el criterio por el que nos dejamos guiar es el de privilegiar cuatro textos de particular importancia.

1. LA VOCACIÓN DE ABRAM (Gen 11,31-12,4)

Entonces Taré tomó a su hijo Abram, a Lot hijo de Arán, hijo de su hijo, y a Sarai su nuera, mujer de Abram su hijo, y salió con ellos de Ur de los caldeos para ir a la tierra de Canaán. Llegaron hasta Carran y se establecieron allí.

El Señor le dijo a Abram: "Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré. Haré de ti una gran nación y te bendeciré, haré grande tu nombre y serás una bendición. Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré, y en ti serán benditas todas las familias de la tierra". Entonces Abram partió, como el Señor le había mandado, y Lot se fue con él.

El texto del llamado de Abraham es muy famoso, pero tal vez hubo demasiado énfasis en el orden dado por el Señor a Abraham para dejar su propia tierra.

Abraham no era un terrateniente tranquilo que permanecía en su tierra natal: pertenecía a un grupo de arameos nómadas. Su padre Teraj – cabeza de familia antes que él – ya había sacado al clan (miembros de la familia, ganado, tiendas y posesiones) de Ur (actual Irak) para llevarlo a Canaán (futura tierra de Israel), no fuera que el largo viaje se alargó en el tiempo. Así que en Carran (Irán moderno), aproximadamente a la mitad del camino, la parada tuvo que prolongarse: aquí Teraj murió y Abram lo sucedió. Y fue aquí que el Señor llamó a Abram ordenándole que fuera a donde su padre estaba dirigido.

Podría decirse, por tanto, que el Señor no provoca la migración ni cambia el destino, sino que le da un nuevo sentido: se convierte en promesa de Alianza y Bendición. La Promesa toma los contornos de una tierra (con posibilidad de tumba) y un linaje.

Dios se hace así compañero de camino: de Abram y nuestro, que también somos "Homo viator". Pero no se trata de caminar o quedarse parado: sino de entender el sentido del camino.

2. EL SACRIFICIO DE ISAAC (Gen 22)

Después de estas cosas, Dios probó a Abraham y le dijo: «¡Abraham!». Él respondió: «¡Aquí estoy!». Prosiguió: «Toma a tu hijo, tu único hijo engendrado a quien amas, Isaac, ve a la tierra de Mòria y ofrécelo en holocausto sobre un monte que yo te mostraré».

Abraham se levantó muy de mañana, ensilló su asno, tomó consigo a dos siervos y a su hijo Isaac, partió la leña para el holocausto y se dirigió al lugar que Dios le había indicado. Al tercer día alzó Abraham sus ojos y vio el lugar de lejos. Entonces Abraham dijo a sus sirvientes:

“Deténganse aquí con el burro; el niño y yo subiremos allí, nos inclinaremos y luego volveremos a ti.”

¿Qué necesidad tenía Dios para pedirle tal cosa a Abraham, siendo omnisciente?

1. Como ya precisamos, los relatos patriarcales se han asentado en la memoria fundacional de muchas generaciones y cada uno, contando a los padres, se expresó.

Así, Abraham se convierte en el prototipo del judío de todos los tiempos: de lo que debe hacer (obedecer a Dios) y de lo que no debe hacer (sacrificar a los ídolos; especialmente niños a Moloch).

2 Reyes 23.10 y **Jer 7,31** narran que unos reyes de Judá, Acaz y Manasés, instituyeron el culto de Moloch, en el valle del Geenna (en hebreo ghe-Hinnom), excavado por el arroyo Hinnom al sur de Jerusalén, ofreciendo a sus hijos en holocausto.

En un intento por erradicar permanentemente la idolatría, el rey Josías maldijo este valle y lo transformó en el incinerador de desechos de la ciudad.

Los autores de **Gn 22** apuntaban ciertamente a la prohibición de tales prácticas idólatras y homicidas, que, aunque prohibidas, seguían ejerciendo una cierta tentación sobre el pueblo, en una mezcla de superstición, ignorancia y sentido del deber.

Ciertamente el quinto mandamiento: “No matarás” (Ex 20, 2-17 y Dt 5, 6-21) debería haber sido suficiente en sí mismo, pero exactamente como los otros nueve no gozó de pleno respeto.

El recuerdo de que Dios había detenido la mano del padre Abraham en el momento en que estaba a punto de sacrificar a su hijo Isaac, ¡le dio mucho más dramatismo y encanto al texto y al mandamiento!

2. No solo: la hipótesis que plantea Silvano Petrosino en su **“El sacrificio suspendido”**³ me parece muy plausible.

En resumen. El rabino Rashi de Troyes, en su Comentario al Génesis, ya había señalado una ambivalencia literaria del verbo hebreo con la raíz "Ola".

Como el hebreo antiguo era un idioma de consonantes (solo se escribían las consonantes), dependiendo de cómo se leyera (vocalizara) podría significar "sacrificar" o "ascender".

En este segundo caso el texto diría: *«Toma a tu hijo, a tu hijo unigénito a quien amas, Isaac, ve a la tierra de Mòria y ascende con él para un holocausto a un monte que yo te mostraré»*; perfectamente en línea con lo que dice Abraham a los criados: *«el niño y yo subiremos allí, nos postraremos y luego volveremos a vosotros»*.

→La alternativa plantea también la cuestión de las cuestiones: Dios habla al hombre, pero ¿qué es lo que el hombre realmente entiende? *«Dios dijo una palabra, yo oí dos»* (Sal 62,12).

Entonces, si Abraham había malinterpretado (siempre nosotros entendemos a partir de nuestra cultura y mentalidad), ¿a partir de qué experiencia humana y religiosa y en virtud de qué tradición pudo dar un sentido tan grave a las palabras que se dirigían a él?⁴.

Evidentemente en base a la religión pagana de la que procedía (y sus descendientes estaban incluidos y en parte compartían).

³ Jaca Book, 2000

⁴S. Petrosino op.cit. pags. 43

3. ¿Y Dios no hubiera podido preveer tal malentendido? ¿No no hubiera podido hablado más claramente?

Cierto que sí... si hubiera querido! Pero a veces es precisamente la ambigüedad lo que se busca: en este caso, al hacerlo, no solo desautoriza el sacrificio humano de los niños, sino la propia idea de religión ligada al sacrificio.

3. JACOB LUCHA CON DIOS (Gn 32)

[Jacob] *Todavía de noche se levantó, tomó a las dos mujeres, las dos criadas y los once hijos y cruzó el vado del Yaboc. A ellos y a cuanto tenía los hizo pasar el río. Y se quedó Jacob solo. Un hombre peleó con él hasta despuntar la aurora. Viendo que no le podía, le golpeó la articulación del fémur; y el fémur de Jacob se dislocó mientras peleaba con él. Dijo: «Suéltame, que despunta la aurora». Pero Jacob respondió: «No te suelto si no me bendices». Le dijo: «¿Cómo te llamas?». Contestó: «Jacob». Repondió: «Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has luchado con Dios y hombres y has podido». Jacob a su vez le preguntó: «Dime tu nombre». Contestó: «¿Por qué preguntas por mi nombre?». Y lo bendijo allí. Jacob llamó al lugar Penuel, diciendo: «He visto a Dios cara a cara, y he salido vivo» (Gn 32,23-31).*

«Ahora, sabemos que en la Biblia el nombre de una persona no es solo una señal de identidad; es sobre todo la definición de una misión o de una historia. La vocación, por tanto, al cambiar de nombre, puede perfilar un cambio en el destino y función de la persona llamada.

El punto de apoyo de la historia está en estas divinas palabras: «*¡Tu nombre ya no será Jacob sino Israel porque luchaste con Dios y con los hombres y venciste!*» Jacob le preguntó: «¡Dime tu nombre, por favor!» Él respondió: «¿Por qué me preguntas mi nombre?» y lo bendijo". Como es evidente, Dios permanece trascendente, en su misterio, desconocido en su nombre, es decir, en su profunda intimidad. El hombre, en cambio, recibe un nuevo nombre, "Israel", que el autor sagrado interpreta libremente como "contender, pelear con Dios", aunque la etimología exacta permanece incierta ("Dios pelea o reina o salva o brilla").

Así, entendemos cuál es la vocación de Jacob, que ya no está en el nombre antiguo "el suplantador" de su hermano, sino en ser el progenitor de un pueblo que traerá su propio nombre.

Podríamos decir que la llamada divina es como un nacimiento que genera una nueva criatura.

No en vano, la narración bíblica termina con la evocación de la aparición del alba: "Salía el sol cuando Jacob pasó por Penuel". Amanecía el alba de una nueva era, se abría un nuevo día de salvación, nacía una nueva persona de las cenizas del anciano. Esa lucha nocturna marcó una línea de demarcación no solo en la vida del patriarca sino en la de toda la nación⁵.

Este texto es muy querido por la tradición mística, por su fuerte valor metafórico de la fe como "lucha" y "crisis" en la que se debe atravesar para salir victorioso.

4. LA SAGA DE JOSÉ (Gen 45)⁶.

José dijo a sus hermanos: «Yo soy José. ¿Vive todavía mi padre?». Sus hermanos, confundidos y avergonzados, no supieron qué responder. José dijo a sus hermanos: «Acérquense». Se acercaron, y les dijo: «Yo soy José, su hermano, el que vendieron a los egipcios. Pero ahora no se aflijan ni les pese haberme vendido aquí; porque para salvar vidas me envió Dios por delante. Llevamos dos años de hambre en el país y nos quedan cinco sin

⁵ Ravasi, en *Famiglia Cristiana*, 7/5/2018

⁶ Análisis del relato de Giuseppe por Raniero La Valle, a la luz de la interpretación antropológica propuesta por René Girard en R. La Valle, *Pacem in terris*, L'enciclica della liberazione, ECP 1987, pp. 13-16

siembra ni siega. Dios me envió por delante para que puedan sobrevivir en este país, para conservar la vida a muchos supervivientes.

No fueron ustedes quienes me enviaron aquí, fue Dios; me hizo ministro del faraón, señor de toda su corte y gobernador de Egipto» (Gen 45,3-8).

1. La “saga de José” como *cuestión político-religiosa* plantea un problema significativo en el tránsito de la forma tribal a la monárquica: ¿puede un hermano reinar sobre sus hermanos? ¿No es una usurpación del papel de Jahweh, único rey de Israel?

La dolorosa respuesta es sí, pero bajo ciertas condiciones: siempre que no olvide que es sólo lugarteniente (visir) de Dios y sujeto a su Ley para el bien de su pueblo.

2. La “saga de José” como clave para entender el conflicto

La víctima es un miembro inocente de la comunidad, arbitrariamente asumido como chivo expiatorio; y la violencia contra él no es el estallido de una agresividad innata, sino el remedio al que recurre la comunidad para salir de un conflicto que amenaza con destruirla; es la solución sacrificial del conflicto.

Este conflicto se desata cuando los miembros del grupo, imitando los deseos de los demás (mimesis del deseo), se tienden todos hacia el mismo objeto, se emulan para poseerlo (mimesis de la apropiación), se vuelven rivales, y en la rivalidad se vuelven cada vez más indiferenciados, cada uno enemigo del otro, cada copia, modelo y “doble” del otro; y al final pierden de vista el mismo objeto por el que habían luchado al principio, y son dominados por la única realidad del antagonismo, que los opone no como extraños y diferentes, sino precisamente como vecinos y hermanos (mímesis del antagonismo) ; y quedan presos de un conflicto sin razón, que los sumerge en una espiral inagotable de agresión y venganza.

Es en el punto álgido de esta crisis que la comunidad busca refugio., recomponiéndose en una violenta unanimidad, transformando la violencia de todos contra todos en violencia de todos contra uno, señalada como causa de todos los males, vicariamente sustituida por la generalidad de los culpables, y por tanto expulsada y muerta. Es el mecanismo victimario, en el que la comunidad se reconcilia; es la violencia la que parece poner fin a toda violencia; pero es una violencia de la que la comunidad asesina se dice inocente, porque es violencia “justa”, dirigida a arrancar de raíz la supuesta causa del desorden, y a actuar como remedio para la restauración del orden; por el contrario, la misma víctima expulsada, del veneno se convierte en remedio, en fármaco, se santifica, mientras que la violencia contra ella se oculta, se sublima y se transforma en sacrificio...

Al principio, pues, habría violencia... pero no una violencia innata, inherente a la naturaleza del hombre, sino una violencia que ya pertenece a su cultura, y que precisamente está en el origen del proceso de formación de la cultura...

En la lectura que hace Girard de la historia bíblica, mostrando claramente que José es perseguido injustamente (por sus hermanos y luego acusado injustamente por la esposa de su amo egipcio), afirma la inocencia de la víctima y por lo tanto revela y refuta el mecanismo victimario; por lo tanto, derriba y desmitifica el mito preexistente que, para justificar la violencia colectiva y encubrir la arbitrariedad de la elección de la víctima, ¡tenía que presentar a José como culpable!⁷.

⁷R. Girard, Sobre las cosas ocultas..., pp.200-204