



DIMENSIONES SIMBÓLICAS DE LA SARA BÍBLICA: DEL JUDAÍSMO AL CRISTIANISMO

Marta Alesso

[Universidad Nacional de La Pampa]

[alessomarta@gmail.com]

ORCID: 0000-0002-0785-0978

Resumen: El artículo realiza un recorrido de las sucesivas dimensiones simbólicas que adquiere la figura de Sara, esposa de Abraham, desde sus orígenes bíblicos en Génesis de LXX hasta los comentarios de los Padres de la Iglesia, deteniéndose especialmente en las interpretaciones de Filón de Alejandría y Pablo de Tarso. Sara simboliza en Filón la virtud –ἀρετή– y la sabiduría –σοφία– y, mediante una particular exégesis de Gn 18. 11, la virginidad en estado puro. La versión de Pablo (Ga 4. 21-31) sobre la historia de Sara y Agar desplaza a los judíos de la heredad de la promesa y ubica en ese pedestal a los cristianos y a Sara como la madre del cristianismo.

Palabras clave: Sara; Agar; Abraham; Filón de Alejandría; Pablo de Tarso

Symbolic dimensions of the biblical Sarah: from Judaism to Christianity

Abstract: The article reviews the successive symbolic dimensions that the figure of Sarah, Abraham's wife, acquires, from its biblical origins in Genesis of LXX to the comments of the Fathers of the Church, focusing especially in the interpretations of Philo of Alexandria and Paul of Tarsus. Sarah symbolizes in Philo virtue –ἀρετή– and wisdom –σοφία– and, by means of a particular exegesis of Gn 18. 11, virginity in its pure state. Paul's version (Gal 4. 21-31) of the story of Sarah and Hagar displaces the Jews from the inheritance of the promise and places Christians on that pedestal, and Sarah as the mother of Christianity.

Keywords: Sarah; Hagar; Abraham; Philo of Alexandria; Paul of Tarsus

Sara en Septuaginta

La historia de Sara plantea numerosas cuestiones en relación con la ubicación en el marco político y social de la mujer en la Biblia¹. La historia de Abraham y Sara se relata en el libro del Génesis entre los capítulos 12 y 24. La narración comienza con la salida desde Haram a la tierra prometida y termina con la muerte del patriarca. Dios le ordena a Abraham partir a la

1 Sobre la figura bíblica de Sara en general, cfr. la entrada "Sarah" en *The Anchor Yale Bible Dictionary* (YEE 1992: 981-982) y los capítulos "The Wives of Abraham" en BAKHOS (2014: 106-136) y "Sarah. Protecting your dreams" en OCHS (2011: 105-120). Desde una perspectiva feminista, a Sara se la describe como el soporte femenino necesario de un sistema patriarcal abusivo; cfr. FUCHS (1985); EXUM (1985); PARDES (1992: 66).



tierra de Canaán con la promesa del nacimiento de una gran nación, de una gran estirpe. La Biblia poco dice sobre la familia de Abraham antes de abandonar la tierra natal (véase Gn 11. 27-32), tampoco explica por qué merece la atención de Dios. Génesis no menciona los ancestros idólatras del primer patriarca ni cómo surgió la devoción monoteísta de Abraham². Lo cierto es que Sara es arrastrada a una vida nómada para acompañar a su marido.

Hay un paralelismo entre los capítulos 12 y 20 de Génesis, episodios poco edificantes, puesto que en ambos Sara es entregada a otro hombre por su marido: en el capítulo 12 al Faraón de Egipto y en el capítulo 20 a Abimelec, rey de Guerar. Abraham hace pasar a Sara por su hermana para obtener beneficios³; de hecho,

2 El libro de Josué (24. 2-3), sin embargo, se refiere de manera explícita a la adoración de ídolos por parte de Taré, padre de Abraham. Cfr. el capítulo "The First Monotheist" en BAKHOS (2014: 80-105). Lo cierto es que Abraham es reconocido como primer patriarca, germen y origen de las tres grandes religiones monoteístas, aunque su historia personal es una mezcla de historia y leyenda, cuya trascendencia muestra la fusión de religión familiar con religión estatal, pues en verdad el primer pacto fue entre Dios y su familia (Gn 12. 15 y 17). Cfr. las distintas versiones de la construcción de la historia en VAN SETERS (1975) y KLINGHOFFER (2004).

3 El texto es ambiguo sobre si Abraham miente para salvar su vida y obtener prebendas o si Sara es en verdad su hermana y esposa. La expresión "en realidad es mi hermana, hija de mi padre, pero no hija de mi madre" (Gn 20. 13) es analizada por Gershon HEPNER (2003) como veraz, una especie de reminiscencia de la relación incestuosa entre Amnón y su media hermana

obtiene de los egipcios vacas, asnos, siervos, criadas, asnas y camellos⁴, hasta que Dios envía al Faraón grandes plagas y éste expulsa a Abraham y a su mujer con indignación por haber sido engañado. Abimelec también es advertido por Dios, en Gn 20, de que Sara es esposa y no hermana de Abraham, y se salva de la furia divina por no haber llegado a tocarla.

No obstante estos episodios poco ejemplares, la figura de Abraham trasciende como el justo patriarca que da inicio a la religión de los hijos de Israel, paradigma de fe, confianza y obediencia a Yahvé y venerable intermediario de las promesas de salvación a su pueblo. Su esposa Sara proyecta a su vez todas las cualidades femeninas más apreciadas en el sistema patriarcal: belleza, castidad, fidelidad y sabiduría doméstica. En el NT se constituye en madre de la cristiandad (Gálatas 4. 22-23), como veremos más adelante. En ella deposita Abraham una confianza ciega (Ro 4. 19 y 9. 9; Heb 11. 11) y hasta un evangelio deuterocanónico (1Pedro 3. 6) la considera ejemplo de cumplimiento de los deberes conyugales.

Tamar (2Samuel 13), o la de David con su media hermana Abigail (1Samuel 25).

4 El guía de un pueblo nómada en un período entre los siglos XX y XIX a.C. podía indudablemente obtener riquezas, como mercenario o mediante intercambios diversos de servicios comerciales o intelectuales; cfr. GORDON (1958: 31) y SILVER (2011: 40). Estos líderes hablaban una lengua semítica y no eran toscos nómades del desierto como los beduinos, sino que poseían un nivel cultural superior. Abraham, cuando Sara murió, pudo comprar un campo en Hebrón.

La imagen bíblica de su esposo Abraham es la de un líder opulento de hábitos seminómadas, cuyo peregrinar abarca la región montañosa central de Palestina y el Negev, hasta Egipto, y quien, en contadas ocasiones, se instala temporariamente en algunos grandes centros urbanos. Cabeza de un sistema de economía ganadera trashumante, posee rebaños, plata y oro, esclavos (Gn 12. 5 y 16; etc.), y un ejército privado (Gn 14. 14). Hace alianzas militares (Gn 14. 13), tiene tratos con reyes (Gn 12. 15 ss.; 14. 18 ss.; 17. 22 ss.; 21. 22-32) y negocia la compra de tierras con los notables de la ciudad (Gn 23. 2-20). Abraham es amante de la paz (Gn 13. 8-9), magnánimo y con principios de justicia en la victoria (Gn 14. 22-24); es hospitalario con los extraños (Gn 18. 1 ss.), preocupado por sus semejantes (Gn 18. 23-33), obediente a Dios y sus leyes (Gn 26. 5) y comprometido en transmitir a la posteridad ideales de justicia y rectitud (Gn 18. 19). Es símbolo de hombre temeroso de Dios (Gn 22. 12), de fe profunda (Gn 15. 6; 22; Nehemías 9. 8). Está al tanto de las decisiones divinas (Gn 18. 17; cfr. Amós 3. 7) y es considerado profeta por Dios (Gn 20. 7), ante quien puede interceder (Dt 9. 20; Jer 7. 16).

Según Gn 16, Sarai no podía darle hijos a su marido, quien entonces se llamaba Abram. Tenía una sierva (παῖδίσκη: una jovencita) egipcia, llamada Agar, y conminó a su esposo para que se acostara con ella. Hacía diez años que estaban habitando la tierra de Canaán. Tener un hijo la señora por intermedio de la esclava

era factible. Se trata del primer caso registrado de subrogación de vientre. El problema de la maternidad subrogada no es ajeno a la Biblia (véase Gn 30. 3), dan cuenta de esta posibilidad el código de Hammurabi y otros documentos legales del antiguo Cercano Oriente y Egipto que abarcan más de un milenio⁵. Según el código de Hammurabi, el hijo de la esclava podía pasar a ser propiedad de la señora. Abram concibió un hijo en Agar y cuando la sierva se vio embarazada miraba con desprecio a su ama. Se entiende que pasó de sierva a concubina. Cuando Sara comenzó a lamentar la situación y a maltratarla, Agar huyó. Sara prefirió, en la letra del Pentateuco, mantener su estatus de señora antes que conservar al hijo de Abraham, quien también era suyo según las normas⁶.

5 Tablillas cuneiformes de Nuzi en Mesopotamia, que describían prácticas legales paralelas a las costumbres reflejadas en el libro de Génesis, dan cuenta del deber de una esposa estéril de presentar a su marido una sierva para poder engendrar hijos; cfr. RENDSBURG (2008: 4).

6 Mary MILLS (2008) explora los perfiles de los personajes femeninos Sara y Agar como modelos de identidad humana. Así como los personajes de Sara y Agar no se pueden leer fuera de la historia bíblica de Abraham, éste tampoco puede funcionar como padre de las naciones si no es a través de su interacción con estas dos mujeres. En Génesis, según J. Cheril EXUM (2009), la exclusión de la mujer esclava y su hijo es una condición previa para el establecimiento del linaje de Abraham a través de Isaac y, por lo tanto, del surgimiento de Israel. Yvonne SHERWOOD (2014), por su parte, afirma que Agar se define por el exilio: sea de su Egipto natal, sea de la casa de Abraham.

Encontró a Agar el ángel de Yahvé junto a una fuente de agua en el desierto, en el camino de Shur. El ángel dijo a la prófuga: “Vuelve a tu señora y ponte sumisa bajo su mano”. Y agregó “multiplicaré tanto tu linaje que no se podrá contar a causa de la multitud” y además “has concebido y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Ismael. Será un hombre indómito (ἄγροικος: un rústico que vive en el campo); su mano será contra todos, y la mano de todos contra él, y enfrente de todos sus hermanos habitará” (Gn 16. 9-12). A Agar le debe haber costado mucho –indudablemente– regresar, pero regresa diferente, sabe ahora que de su hijo nacerá una gran nación. Y Agar dio a luz un hijo y lo llamó Ismael, cuando Abram había llegado ya a la edad de ochenta y seis años.

En Gn 21, visita Yahvé a Sara y le permite concebir un hijo en la vejez. La idea de que ella pudiera tener un niño les pareció ridícula –Sara había pasado ya la menopausia–; cuando escucharon la promesa de Dios, tanto Abraham (Gn 17. 17) como Sara (Gn 18. 9-15) se echaron a reír. La risa de Sara ha sido objeto tanto de interpretaciones hermenéuticas –por ejemplo, la de Filón que veremos a continuación– como de consideraciones académicas⁷. La espe-

cial atención puede haberse debido a que es el único episodio de risa en Génesis y a que responde a un esquema bastante elaborado: Sara escucha que un ángel (o Dios) le dice a Abraham que su anciana esposa dará a luz un hijo; cuando Sara se ríe, Yahvé cuestiona su incredulidad y ella niega haberse reído. Mas, cuando finalmente nació su hijo le pusieron por nombre Isaac, יִצְחָק, que podemos transliterar *yishāq* y traducir por “risa”, puesto que deriva de la raíz semítica *shq*, que connota risa, sonrisa, benevolencia, alegría, amabilidad⁸. Tenía Abraham cien años cuando nació su hijo Isaac (Ismael tenía 14 años entonces). Vio Sara que el hijo de Agar la egipcia se burlaba de su hijo Isaac y dijo: “Echa a esta sierva y a su hijo, porque el hijo de esta sierva no ha de heredar junto con Isaac mi hijo” (Gn 21. 10). El texto bíblico hace suponer, con alto grado de certeza, que a Ismael le corresponde una parte de la herencia. El Código de Hammurabi (§§ 170-171) establecía que si el padre de los hijos de una esclava los legitima como propios, tienen éstos una parte igual de la herencia. Si no los reclamara como hijos suyos, no tienen parte en la herencia, pero tanto a la esclava como a sus hijos se les debe dar la libertad. La petición de Sara a Abraham va contra

7 Tres factores juntos configuran la escena de la risa: incongruencia de la situación, un estado de ánimo festivo o de aturdimiento y el efecto sorpresa de la noticia. Cfr. WILLIAMS (1978: 208); CONYBEARE (2013: 11-27); SAFTA (2019). Es incongruente la idea de que una mujer posmenopáusica puede concebir; segundo, Sara está desinhibida, pensando que pasa desapercibida, capta la conversación por accidente; y, tercero, la

noticia es por demás inesperada. El episodio está relacionado con dos pasajes próximos: Gn 17. 15-17, donde Abraham también se ha reído ante la perspectiva de que Sara pueda concebir, y 21. 1-7, donde Sara exclama después de dar a luz: “Dios me ha hecho reír”.

8 Consultar el *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)* 955; versión en línea.

la ley vigente: el hijo nacido de una esclava y de un amo es libre y no puede ser echado de la casa. Más aún, el hijo adoptado, en este caso Ismael, tiene los mismos derechos que Isaac en cuanto a la heredad.

Sara logró que Abraham expulsara de la casa patriarcal a Agar y a Ismael. Dios advirtió a Abraham que no se preocupara por el muchacho, pues de Isaac habría descendencia, pero también del hijo de la sierva surgiría una “nación grande” –ἔθνος μέγα-. Agar e Ismael anduvieron errantes por el desierto de Beerseba. Cuando estaban a punto de morir de sed, un ángel de Dios les mostró una fuente de la que pudieron beber y la voz de Dios dijo a la mujer “Levántate, alza al muchacho, y sostenlo con tu mano, porque yo haré de él una gran nación” (Gn 21. 18). La Biblia puede leerse desde ciertas perspectivas y con interpretaciones diversas⁹. Veamos ahora la exégesis de Filón de estos episodios.

Sara en Filón

Corresponde a la literatura judía escrita en griego en los comienzos de nuestra era la construcción de un Abraham sabio y filósofo.

9 La crítica bíblica contemporánea considera que coexisten dos relatos en el primer libro de la Biblia: uno corresponde al cap. 16, predominantemente Yahvista (sobre todo, vv. 1, 3, 15 y 16) y otro Elohista, el cap. 21 (vv. 8-21), cuando Sarai, ya denominada Sara, da a luz a Isaac y exige la expulsión de Agar y su hijo. Cfr. ALEXANDER (1990) y la entrada “Hagar” firmada por Maurice FRIEDBERG y S. David SPERLING (2007: 205) en la *Encyclopaedia Judaica*.

Filón afirma que “alcanzó progresos y logros en la aprehensión de la cúspide de la ciencia” (*Somn.* 1. 60)¹⁰ y lo eleva a la categoría humana suprema de sabiduría que accede a la contemplación de Dios¹¹, al punto de que la migración de Abraham es el eje en torno del cual pivota la estructura exegética de toda su lectura alegórica¹². Asimismo, el historiador Flavio Josefo atribuyó de manera similar a Abraham la difusión del monoteísmo, después de haber deducido mediante razonamientos la existencia de Dios (*Antigüedades Judías* 1. 7. 155-156) y afirma que había instruido a los egipcios en las antiguas ciencias caldeas, como la aritmética y la astronomía, que más tarde fueron transmitidas a los griegos (*Antigüedades judías* 1. 7. 167-168).

Sara simboliza en Filón, sobre todo, la virtud –ἀρετή– y la soberanía –ἀρχή– que la virtud tiene sobre ella (*Congr.* 2-3 *et passim*). En este punto conviene aclarar que el término que normalmente se traduce por “virtud” –ἀρετή– es uno de los conceptos con más larga tradición en la filosofía griega. Cuando llega a los

10 La cita o paráfrasis de los textos de Filón es de una traducción propia sobre la base de las versiones que ofrece la edición de José Pablo MARTÍN (2009-2016). Las abreviaturas de los títulos de las obras son las canónicas establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

11 Filón siempre asocia la piedad hacia Dios –εὐσέβεια– con el conocimiento –ἐπιστήμη– (*Contempl.* 25) y con la fe –πίστις– (*Migr.* 132; *Abr.* 68; *Mos.* 2. 259).

12 Cfr. NIKIPROWETZKY (1973: 327) y MARTÍN (2009: 44).

tratados filonianos ha sufrido el paso desde la discusión en los diálogos socráticos de Platón hasta su apropiación por el estoicismo y otras escuelas filosóficas griegas, sin mencionar las connotaciones cristianas que pueden contaminar la lectura de Filón en tanto precursor de muchas doctrinas del cristianismo¹³. Sara en Filón representa la virtud –Αρετή–, en el sentido de filosofía que es a su vez la búsqueda de la sabiduría –σοφία–, relacionada con otros conceptos que confluyen en su figura: a) el conocimiento –ἐπιστήμη– y b) el dominio –ἐγκράτεια– de uno mismo (*Congr.* 79- 80). Sara representa la Virtud¹⁴ o la Sabiduría¹⁵, a menudo descripta como “gobernante” o “soberana”¹⁶.

Disfruta de una relación estrecha con Dios, que interviene directamente en el significado de su nombre. Cuando se llama Σάρα representa la virtud individual y específica, las virtudes caducas o perecederas: la prudencia –φρόνησις–, la moderación –σωφροσύνη– y la justicia –δικαιοσύνη–¹⁷. Cuando Dios cambia

su nombre por Σάρρα (Gn 17. 15) es la Virtud –Αρετή– genérica o arquetípica¹⁸. Antes del cambio de nombre, Sara es símbolo de las virtudes cardinales del individuo, que perecen con él; después del cambio de nombre es símbolo de la virtud genérica inmortal¹⁹.

Filón enfatiza las capacidades de Sara mediante una lectura alegórica que es por lo menos inusual en su época, porque exalta las cualidades de una figura femenina ante una audiencia de judíos varones. Le adjudica competencias y aptitudes que son propias del género masculino. Ahora bien, en este tratamiento también hay un elemento novedoso en la historia de la filosofía: se introduce la fe en el campo hasta entonces privativo de la razón. El ejercicio de la filosofía –y el de las otras ciencias– es más venerable si se practica con el fin de honrar y complacer a Dios.

La masculinidad y la feminidad, provenientes de características bioló-

brada aquí; cfr. CORIA (2009). JASTRAM (1991), por su parte, analiza el cambio de nombre de Sarai a Sara y las implicancias filónicas de pase de la virtud específica y perecedera a la virtud genérica e impercedera en términos platónicos.

13 Cfr. BOERI-SALLES (2014: 644).

14 Αρετή: *Leg.* 1. 61; 2. 82 y 244; 3. 218; *Cher.* 3-7, 9 y 41; *Sac.* 59; *Det.* 59-61; *Post.* 62, 132 y 134; *Ebr.* 59; *Her.* 258; *Congr.* 2-12, 22-23, 63, 71, 128; *Fug.* 128; *Mut.* 77, 80, 142, 148-150, 166-167, 255 y 261.

15 Σοφία: *Leg.* 2. 82; *Cher.* 9-10, 45 y 49-50; *Det.* 124; *Congr.* 9, 13, 22, 79-80 y 129; *Mut.* 79-80, 151-153; *Abr.* 100.

16 Αρχουσα: *Leg.* 2. 82; 3. 244; *Cher.* 3, 41; *Her.* 258; *Abr.* 99.

17 Filón está nombrando en esta caracterización de Sara tres de las cuatro virtudes establecidas por el estoicismo (*SVF* 1, 199-204), la cuarta es la valentía –ἀνδρεία–, no nom-

18 El cambio de nombre implica una mutación de la esencia. De Sarai a Sara significa el paso desde la virtud específica o particular hacia la virtud genérica, hacia el arquetipo divino inmutable. De Abram a Abraham simboliza el progreso desde la ciencia de la naturaleza hacia la sabiduría y contemplación del creador. Jacob cambia su nombre por Israel. Isaac no necesita un cambio de nombre porque es sabio de nacimiento (*Mut. passim*).

19 Sobre la relación entre género y especie de virtudes, cfr. *Det.* 77 y aplicada a Sara, *Cher.* 5-8; *QG* 3. 53.

gicas, se traducen en categorías filosóficas. La mujer –la esposa– es pasiva y receptora; el hombre es quien insemina, con un papel activo. Filón, en *Abr.* 101, discrepa con sus predecesores, que asociaban la virtud con lo femenino. Allí afirma que “mientras que en los cuerpos siembra el varón y la semilla la recibe la hembra, por el contrario, en las uniones de las almas la virtud –ἀρετή– es la que siembra”, ¿qué siembra?, siembra buenos consejos y razonamientos excelentes. Y el intelecto –νοῦς–, lo masculino, es el que recibe las sagradas y divinas siembras. Esto es un tanto inusitado, incluso en la coherencia del pensamiento filoniano, en el que siempre se contraponen el intelecto –νοῦς–, el varón, con la sensibilidad –αἰσθησις–, la mujer, representados especialmente por Adán y Eva. En *Alegoría de las leyes*, Filón se explaya sobre la concepción del intelecto –νοῦς– como principio masculino, primero y más respetable, y la sensibilidad –αἰσθησις– como principio femenino, segundo e inferior. Ambos, intelecto y sensibilidad, estaban desnudos y existió la necesidad de enviarles un tercero: “el placer que une”, que es la serpiente, la serpiente es el placer –ἡδονή–.

Corresponde repasar la declaración que Filón realiza en *Cher.* 41-45. En § 41, Filón ratifica que la mujer es figurativamente la sensibilidad (como lo ha expresado en *Leg.* 1. 21-30), pero los amantes de la sabiduría –σοφίας ἐρασταί– rechazan a la sensibilidad. Los amantes de la sabiduría cohabitaban no con mujeres, sino con virtudes: Sara es la autoridad y guía –ἄρχουσα

καὶ ἡγεμονίς–; Rebeca, la persistencia en lo noble –ἐπιμονή τῶν καλῶν–, también lo es Lía y lo ha sido Séfora, la compañera de Moisés. Avanza Filón en su interpretación con un lenguaje misterialógico; “debemos explicar el misterio –τελετή– de esta manera”, dice. El hombre se une a la mujer por naturaleza mediante relaciones sexuales para la generación de hijos. En cambio, las virtudes no se unen con un hombre mortal. ¿Quién podría sembrar en ellas el bien sino el padre de los seres existentes, el Dios increado y creador de la suma de todas las cosas? Sara constituye un antecedente de la inseminación de Dios en una virgen²⁰. No insemina el varón esposo de la mujer, sino Dios mismo. Sara concibe en el momento en que Dios la visita en su soledad. En efecto, Gn 21. 1 dice que Sara concibió una vez que la visitó Dios.

La virginidad es un tema que no carece de importancia en los textos de Filón²¹. Filón enaltece la virginidad antes del matrimonio, propicia la

20 Las historias de anunciación de un nacimiento luego de que mujeres estériles quedan milagrosamente embarazadas después del anuncio de un mensajero divino y dan a luz a un hijo varón de destino sobresaliente pueden analizarse como una convención literaria, una escena típica (ALTER 1983: 115-118) o como una manifestación positiva de la feminidad bíblica (OTWELL 1977: 50-51) o, como lo vienen expresando últimamente las biblistas del movimiento feminista, como una construcción política que sirve a los intereses del patriarcado y siempre a un determinado grupo o clase; cfr. FUCHS (2008: 82).

21 Para el tema de la virginidad en Filón, cfr. BOCCACCINI (1991: 205-212); SZESNAT (1998 y 1999); TAYLOR (2003: 251); SATLOW (2008).

abstinencia, no sólo en las mujeres, sino también en los hombres. José se enorgullece de decirle a la esposa de Putifar que antes de una unión lícita los varones hebreos no conocen trato con mujer y “nos desposamos con mujeres vírgenes” (*Jos.* 43). Una vez en el matrimonio, el fin de las relaciones sexuales es la procreación; por lo tanto, la etapa de la virginidad ha sido importante, pero no un fin en sí misma. Elogia a las terapéutrides porque han elegido el celibato “no por imposición [...] sino por decisión voluntaria, por celo y por anhelo de sabiduría” (*Contempl.* 68).

Ahora bien ¿cómo explicar que Sara, a los 90 años y después de una vida de vicisitudes, es virgen? Filón se basa en una particular lectura de Gn 18. 11 “a Sara le había cesado lo propio de las mujeres” –ἐξέλιπεν δὲ Σαρρα γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα–. “Lo propio de las mujeres” –τὰ γυναικεῖα– se entiende generalmente como el período menstrual, pero en verdad puede significar también los órganos sexuales femeninos, dolores propios de las mujeres, los remedios para esos dolores o incluso adornos o afeites propios de las mujeres. Filón se aprovecha de esta amplia gama de significados para manipular este versículo de Septuaginta. Es así que ubica a Sara como el sujeto y no como el objeto de la acción. Dice “Sara, la virtud, ‘abandona las cosas de mujeres’”, aquellas que soportamos si seguimos una vida sin virilidad –ἀνανδρος βίος–, afeminada, –θηλυς– (*Fug.* 128).

En *Cher.* 50, Filón afirma que Gn 18. 11 significa que Dios no tratará

con Sara hasta que en ella hayan cesado todas las menstruaciones, hasta que no haya vuelto a su condición de virgen pura. Ser virgen de nuevo es alejar las pasiones indignas y viles, por las cuales el alma se afemina. En *Ebr.* 60-61 va todavía más lejos, reinterpreta nuevamente Gn 18. 11 y dice que Sara “abandonó todo lo propio de la mujer” cuando alumbró la raza de los autodidactas, denominada Isaac. Pero también dice que Sara era “carente de madre” y entonces la asimila directamente con Atenea, la diosa griega de la sabiduría, que como sabemos, es hija sólo de Zeus, nacida de la cabeza de Zeus completamente armada. El sabio alejandrino afirma que Sara “nació del padre y no de la madre; le tocó en suerte un único parentesco, no participó del parentesco femenino”. Pues dijo alguien en algún lugar: “Es en verdad mi hermana, pero por mi padre, no por mi madre” (Gn 20. 12). Filón hace alusión a un episodio poco edificante, que también analiza en *QG* 4. 61 donde se pregunta cuál es el significado de Gn 20. 2, lugar en donde se dice que Abimelec, rey de Guerar, “envió y tomó a Sara”. Abraham miente cuando llega con Sara a la tierra del Neguev y el rey Abimelec se prenda de la hermosa mujer. Abraham había dicho que era su hermana, y no su esposa, por temor y para obtener beneficio de la belleza de la mujer. En referencia a este episodio, Filón explica que Sara es el “principio sin madre” –ἀμήτωρ ἀρχή– de las cosas, engendrado sólo por Dios (*Her.* 62), una expresión que probablemente contiene un juego de

palabras en el cual ἀρχή –regla/ soberanía– está en relación con ἄρχουσα –gobernante/ soberana–, epíteto que con frecuencia adjudica a Sara.

En QG 4. 61, critica la opinión de ‘algunos’ que creen que el sabio actuó como un traidor de las leyes del matrimonio. Sucedió que el rey impuro y libertino (Abimelec), debido a su lascivia, no cumplió con las leyes relativas a los extranjeros y tomó la esposa de otro. Significa que se trata de una cuestión referida a la virtud, de la cual todos los malos y los malvados dicen ser protectores, una virtud que en verdad sólo se puede adquirir con trabajo duro y gran fatiga. Es un episodio difícil de explicar: que Abraham se haya dejado tomar la mujer. Filón nuevamente lo salva mediante la explicación de que Sara no es una mujer, es la representación de la virtud. Mas también es cierto que “Abimelec no la tocó” (Gn 20. 4) y esto significa en sentido alegórico que el alma del necio no quiere tocar la virtud y tampoco puede, a causa de su particular naturaleza (Gn 4. 63).

Veamos ahora cómo Filón analiza Gn 18. 12, lugar en que se registra que Sara se rio cuando Dios le anunció que iba a tener un hijo. Y a continuación, después de que Dios le pregunta a Abraham por qué se ha reído Sara, ella niega haberse reído (Gn 18. 15). La explicación de la negación de la risa está en *Abr.* 206, donde dice que negó la risa, temiendo haberse apropiado de la alegría que no es concerniente a ningún ser creado, sino sólo de Dios. En *Spec.* 2. 54-55, se dice igualmente que una “muy virtuosa

inteligencia” –ἀρετῶσα διάνοια–, Sara, sonrió preñada y rebosante de alegría y después reflexionó sobre si alegrarse era propio solamente de Dios y no de una creatura. Dios hizo desvanecer ese temor y le ordenó “mediante un oráculo” –χρησµῶ– que reconociera que había reído, para enseñarnos que la creatura no ha sido privada por completo de alegría²².

No puede quedar escindida la risa de Sara de la venida a este mundo de Isaac. Su hijo porta el goce en su propio nombre puesto que Isaac significa “risa”, justamente esa misma risa que la noticia de la próxima maternidad habría suscitado en Sara y que Filón entiende como manifestación de goce en la virtud. Isaac es concebido y al mismo tiempo dado a luz²³ como si ello ocurriera fuera del tiempo o como si no mediara un lapso entre uno y otro hecho. Es que no se trata de un hombre sino de un “pensamiento purísimo” –νόημα καθαρῶτατον– (*Fug.* 167), es “autoinstruido y autodidacta” (*Somn.* 2. 10), es el representante de la ciencia infusa, de la sabiduría natural (*Somn.* 1. 166-167). Mientras Abraham es el prototipo del prosélito, del migrante, pues ha debido dejar su país para encontrar a Dios, Isaac es “autóctono”

22 La literatura feminista ha destacado la diferencia en el trato de la risa de Sara en el texto bíblico: mientras que Sara recibe una amonestación, Abraham recibe una confirmación a resultados de ella (Gn 17. 17-22); cfr. FUCHS (1985: 121).

23 En efecto, Gn 21. 2 dice “Sara concibió y dio a luz un hijo para Abraham” –συλλαβοῦσα ἔτεκεν Σαρρα τῷ Ἀβρααμ υἱόν–. Cfr. ALESSO 2008: 21.

–αὐτόχθων–, de una raza nacida en el país (*Somn.* 1. 160).

Sara es contrastada con frecuencia con su propia sierva, quien va a pasar a ser otra mujer de Abraham. Según Filón, se trata de la educación superior en comparación con la inferior. Algunos estudios muestran que las historias bíblicas de las matriarcas siguen un paradigma literario en el que la esposa legítima tiene como complemento una co-esposa rival que posee ciertas características de las que ella carece²⁴. Debido a la asimetría de ambas entidades, las dos mujeres permanecen encerradas en un conflicto hasta que una puede expulsar a la otra. La persona de Sara, por lo tanto, debe ser discutida en conjunto con su pareja complementaria, su sierva Agar.

La unión marital, según el alejandrino, es una alegoría de la unión espiritual del “intelecto”, –el νοῦς, representado por Abraham– con la virtud –la ἀρετή representada por Sara–, su legítima esposa, a través de la unión transitoria de este con la instrucción intermedia –la παιδεία, representada por Agar–, su concubina. El intelecto debe unirse a la instrucción intermedia, fecundarla y obtener de ella un fruto imperfecto (Ismael) para lograr finalmente unirse en su madurez a su legítima esposa (la virtud), fecundarla y obtener de ella un

fruto perfecto (Isaac). Esta es la versión de Filón que ha trascendido al cristianismo por intermedio de los Padres de la Iglesia. Otra bien distinta es la versión de la tradición islámica, en la que Ismael es el padre de la otra religión abrahámica monoteísta. Así como Isaac es el antecesor de las tribus de Israel, Ismael es el padre profeta de los musulmanes.

Para Filón, el itinerario del alma en su camino hacia la inmortalidad está encarnado en Abraham, quien debe emigrar de su tierra y de su casa y ascender por los estudios preliminares hasta trascender el cuerpo y los sentidos en su viaje hacia la contemplación de Dios. La unión de Abraham con Agar, auspiciada por Sara (*Congr.* 72), ocurre antes de que sea perfecto, mientras todavía es Abram.

No es el único lugar en que Filón habla del camino del conocimiento en términos eróticos. Cuando se refiere a su propia formación, en *Cong.* 74-76, mediante una alegoría equipara el deseo de saber con el deseo erótico: “Yo, por ejemplo, cuando por primera vez me sentí excitado por los agujeros de la filosofía, por el deseo de ella [...]”. Después de esta frase autorreferencial empieza a recorrer la senda que lo llevó desde el afecto de las criadas a la meta, permanecer en el amor de la legítima esposa. De joven, se entregó por entero a una de sus criadas, la gramática; los hijos que engendró de ella fueron escritura, lectura y estudio de los poetas. Luego ‘se unió’ a otra de las criadas, la geometría, maravillado por su belleza. Y más tarde se reunió con una tercera criada –rítmica, ar-

24 Cfr. COHEN (1983) y BRENNER (1986), quienes explican que ambas partes representan una feminidad incompleta y que la competencia y los celos entre las dos mujeres reflejan las destructivas consecuencias de una sociedad patriarcal y polígama a la vez.

moniosa, modulada– que se llamaba música. Estas disciplinas corresponden a la cultura general y colaboran en el camino a la filosofía, del mismo modo también la filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría. Desde el comienzo de *Acerca de la unión con los estudios preliminares* (Congr.), Filón aclara que estas ‘uniones’ son una alegoría del vínculo espiritual del intelecto –representado por Abraham– con la virtud –Sara–, su legítima esposa, después de la unión temporal con la instrucción intermedia –Agar–, su concubina.

Según Gn 23, Sara vivió hasta la edad de ciento veintisiete años, y al morir fue sepultada en la gruta de Makpelá (Gn 23. 19) en Hebrón, en la tierra de Canaán, lugar que Abraham había adquirido comprándolo a Efrón el hitita (Ge 23. 9). Filón interpretó que esta “gruta doble” –διπλοῦν σπήλαιον– recibió las virtudes en pareja (Post. 62), la de Abraham y Sara, que simbolizan la virtud y quien la posee.

La muerte de Sara inspira en Filón un panegírico sobre su carácter (Abr. 245-255) y una descripción detallada del dolor de Abraham por la muerte de la “compañera de toda su vida”²⁵ –κοινωνός τοῦ σύμπαντος

βίου– (Abr. 255-261). Una metáfora maravillosa ilustra la lucha del sabio contra su profunda tristeza como un combate de un luchador en la arena: la pena se prepara para el asalto cubriendo el alma de arena y él, como un atleta, se cubre de polvo y fortalece el razonamiento –λογισμός–, que es por naturaleza el mejor contrincante de las pasiones (Abr. 256); es así que ni se desespera ni se muestra insensible, sino que toma el camino intermedio, “sufrir con moderación” –μετριοπαθεῖν–, virtud estoica que también proponaba Cicerón (*Tusculanas* 3. 12).

Abr. 245-255 constituye un excelente ejemplo de la combinación de exégesis bíblica y convenciones y valores grecorromanos. El escenario de la muerte de Sara está extraído del texto bíblico, pero el retrato de su carácter reproduce convenciones retóricas arraigadas en la cultura grecorromana clásica mediante las cuales se ilustran las virtudes de una persona con ejemplos de sus obras. El elogio enfoca la feminidad identificando sus funciones con la esfera doméstica, es decir, alaba la personalidad de Sara por la forma en que cumplió su papel de esposa²⁶.

quien comparte las propias posesiones de Dios (Mos. 1. 15), lo cual demostraría que, mientras los hombres israelitas pueden ser ‘socios directos’ de Dios, Sara es simplemente la pareja de un hombre que se había encontrado con Dios.

26 Filón presenta Abr. 245-255 como un “elogio de la mujer” –ἐγκώμια τῆς ἀνθρώπου–, pero obsérvese que usa, en § 247, en lugar de γυνή para “mujer”, el término ἀνθρώπος anteponiéndole el artículo femenino ἡ. Atar LIVNEH (2016) es quien mejor analiza en este fragmento rastros de la influencia de valores grecorromanos en la construc-

25 Dorothy SLY (1990: 148) señala que el término κοινωνός (que se usa tanto para género masculino como femenino) significa “compañero”, pero también “socio” o “co-partícipe”, pero lejos de connotar igualdad en este caso, indica claramente la inferioridad de Sara respecto de su esposo. Maren NIEHOFF (2004: 420), por su parte, dice que Filón nunca usa este término para referirse a otros matrimonios, ni tampoco aplicado a otros héroes o heroínas, excepto Moisés,

Filón hace aquí un resumen, idealizado, de la historia de Sara y Agar. Pone en boca de Sara misma un discurso que parafrasea Gn 16. Este discurso de Sara tiene incluso rasgos poéticos: “no compartas el fruto de mi esterilidad” (*Abr.* 249) le dice a su esposo, “no tardaré en ‘conducir a una novia’ –νυμφοστολεῖν– que cumpla lo que a mí me es imposible” (*Abr.* 250). Respecto de Agar, agrega: “en su cuerpo es ‘esclava’ –δούλη–, pero en su mente es libre y noble [...] ‘de raza egipcia’ –γένοϋς μὲν Αἰγυπτίαν–, pero hebrea de inclinación” (*Abr.* 251)²⁷.

La posterior interpretación alegórica de Pablo en su *Epístola a los Gálatas* transformó esta antigua asociación de Agar con la antigua Ley, la sinagoga, o un vago ‘otro’ judío, en una figura representativa de los judaizantes que se filtraban en la propia comunidad cristiana.

Sara en Pablo de Tarso (Ga 4. 21-31)

El primer problema que presenta la inclusión del pasaje sobre los hijos de Sara y Agar en la *Carta a los Gálatas* del NT es la ubicación en el contexto social –poco compren-

ción de la figura de la matriarca y afirma que el elogio debe leerse justamente en el contexto contemporáneo de las costumbres imperiales romanas y de acuerdo a las convenciones de los ἐγκώμια de la época.

27 Según Maren NIEHOFF (1999: 45), Filón anula de algún modo los orígenes egipcios de Agar y en las palabras de Sara la muestra como habiendo adoptado el estilo de vida de sus amos y habiéndose unido a la comunidad israelita.

sible en nuestros días– de un cristianismo primitivo en el que algunos profesantes querían retornar a la Ley mosaica. La epístola ha sido escrita por un Pablo apasionado a mediados del siglo primero, probablemente desde Corinto, a los cristianos de Galacia, en Asia Menor, lugar en que los judaizantes habían encontrado tierra fértil para divulgar sus enseñanzas. El capítulo cuatro presenta en primer lugar el dato biográfico de “una enfermedad del cuerpo” (Ga 4. 12) que padeció el apóstol cuando había estado en aquella tierra. Sobre esta dolencia y los problemas que presenta la carta se ha especulado mucho y se han interpretado las aseveraciones paulinas con comentarios divergentes. Pero, en síntesis, lo que quiere transmitir Pablo es que el evangelio es filiación mientras que la Ley es esclavitud y quien se aparta del evangelio cae en las redes de la Ley. La teoría clásica sobre *Gálatas* es que una rama, de origen judío pero cristiana, predica la circuncisión y el retorno a la observancia de fiestas judías para así intentar escapar de la persecución que originó el edicto de Claudio del año 49²⁸.

28 Mantiene esta posición ÁLVAREZ CINEIRA (2019) en un artículo reciente. Otros autores, como HARDIN (2008: 87-89), consideran que Pablo acusa de agitadores a quienes eran o habían sido creyentes locales judíos, seguidores de Jesús de las iglesias gálatas, pero que se habían retirado de la comunidad. Opiniones anteriores (WATSON 1986) aseveran que los oponentes eran personas cercanas a Santiago con quienes Pablo se había enfrentado en Antioquía o, en todo caso, contestarios posiblemente de Jerusalén, que estaban enfrentándolo en Galacia donde se acababan de establecer (COOK

La lectura de Pablo sobre la historia de Sara y Agar es importante porque construye las bases de una relación de hostilidad entre el judaísmo y el cristianismo, ya no entre judaísmo e islamismo. La versión paulina desplaza a los judíos como herederos de la promesa y ubica en ese pedestal a los cristianos, mediante una interpretación que comienza a alimentar un fuerte sentimiento antisemita²⁹.

La exégesis de Pablo sobre la historia de Sara y Agar tiene una importancia adicional, es el único lugar en que aparece la raíz *αλληγορ* en el Nuevo testamento: “esto es algo que debe leerse de manera alegórica” *-ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα-* (Ga 4. 24). Pero ¿qué es lo que debe leerse como una alegoría, es decir, buscando su

sentido profundo? Que Abraham tuvo dos hijos; uno de la esclava *-ἐκ τῆς παιδίσκης-*, el otro de la libre *-ἐκ τῆς ἐλευθέρου-*. El hijo de la esclava es el hijo de la carne; el hijo de la libre es el hijo de la “promesa” *-ἐπαγγελία-* (Ga 4. 22-23). Esas dos madres simbolizan “dos pactos” *-δύο διαθηκαι-*: Agar es el del monte Sinaí, en Arabia, que da hijos para esclavitud; y Sara es el de la Jerusalén de arriba, la libre (Ga 4. 24-27). Nosotros (los cristianos), como Isaac, somos “hijos de la promesa” *-ἐπαγγελίας τέκνα-*. El hijo que había nacido según la carne persigue al que había nacido según el Espíritu, así también ahora. Por eso es menester “echar fuera a la esclava” *-ἐκβαλε τὴν παιδίσκην-* y a su hijo, porque no puede ser que herede el hijo de la esclava con el hijo de la libre. Porque no somos hijos de la esclava, sino de la libre (Ga 4. 28-31).

La oposición que plantea Pablo en Ga 4. 23 entre dos madres, una esclava y otra libre, implica una antítesis entre dos naturalezas, una que sigue el llamado de la carne y otra que responde al Espíritu. Por tanto, Ismael es hijo de la carne e Isaac es hijo de la promesa y nacido del Espíritu, fuente de la Vida (véase Ro 1. 4). Por esa razón, Isaac representa a los cristianos, herederos de Dios por medio de Cristo (Ga 4. 7). Agar es el monte Sinaí en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual y, junto con sus hijos, está en esclavitud. Sara es la Jerusalén de arriba, es la madre de todos nosotros y es libre (Ga 4. 25-27). La aparente paradoja puede subsanarse si se entiende que el monte Sinaí es

2002). Una posición original y alejada de las demás es la que sostiene BORGES (1995), quien percibe la figura de Agar y su descendencia en el texto de Pablo como representantes de los adeptos de la idea de que los gentiles que deseaban ingresar en la fe cristiana estaban en la categoría de prosélitos judíos, es decir, debían someterse a la circuncisión y aceptar ser miembros de la nación judía que tenía a Jerusalén como su centro religioso y político.

29 Sentimiento antisemita que va a fomentar en el futuro la interpretación que de Ga 4. 21-31 hacen los Padres de la Iglesia. Un importante ejemplo encontramos en Agustín (*Ciudad de Dios* 15. 2), quien afirma que Agar simboliza la “ciudad terrenal” o la condición pecaminosa de la humanidad. Cfr. HOGETERP (2010: 345-360) y la particular perspectiva de JOHNSON HODGE (2007), que sostiene que, contrariamente al punto de vista más difundido de que la teología paulina es “universalista”, son las diferencias culturales y étnicas las que enfatiza Pablo, quien las usa como eje central en muchas de sus enseñanzas.

lo mismo que el monte Sión, denominación usada para el monte del Templo de Jerusalén y, en sentido amplio, como metonimia de toda la tierra de Israel. Obviamente, sobre este punto hay disidencia entre los estudiosos, pero recordemos que los oponentes a las enseñanzas paulinas no son los de confesión judía sino una rama o bifurcación de los primeros cristianos³⁰, posiblemente migrantes de la Iglesia de Jerusalén, comunidad poderosa e influyente al punto de realizar el primer concilio en el año 50.

Lo importante es señalar que Pablo busca la armonía entre la historia veterotestamentaria de las dos esposas de Abraham –Sara y Agar– y su propia idea de que el cristianismo representa una nueva y más perfecta Alianza, que está destinada a sustituir a la Antigua puesto que asegura a las personas la posesión de la heredad y por tanto la verdadera libertad³¹. Ismael es el hijo de Agar, que simboliza la antigua Ley que fue promulgada en el Sinaí y que ahora rige la Jerusalén terrena, patria de los judíos contemporáneos o del sector cristiano más judaizante. Isaac es el

hijo de Sara, cuya misión y valor fueron preanunciados por Isaías: “alé-grate, estéril, que no das a luz; rompe en gritos de júbilo, tú que no sufres dolores de parto, porque son muchos los hijos de la abandonada, más que aquellos de la que tiene marido” (Is 54. 1, citado en Ga 4. 27), premonición que debe interpretarse como que serán numerosos los hijos de la Jerusalén celeste, esto es, la Iglesia, aunque sean una multitud los del antiguo pacto. Gracias al don del Espíritu –πνεῦμα–, los cristianos son ya ciudadanos de la Jerusalén libre y celestial, en virtud del segundo pacto, el de la promesa que se actualiza entre Cristo y la Iglesia.

Uno de los primeros ecos de la lectura paulina se hizo sentir en Tertuliano (*Adversus Marcionem* 5. 4. 8)³² que, en su afán de refutar la comprensión gnóstica del cristianismo de Marción, afirma que “del monte Sinaí” se refiere a la sinagoga de los judíos, que lleva a la servidumbre. Agrega que Pablo, mediante el uso de la alegoría, muestra que el cristianismo tuvo un nacimiento noble: de Isaac, el hijo de Abraham nacido de la mujer libre. Es un modo elegante de relacionar el cristianismo con Abraham y relegar al judaísmo a un vínculo de esclavitud proveniente de la prole de la concubina Agar.

Juan Crisóstomo realiza el comentario específico de Ga 4. 21-31 (*In epistolam ad Galatas commentarius* 4.

30 Franz MUSSNER (1987: 324) ya había interpretado que “la actual Jerusalén” no era el centro espiritual del judaísmo sino del judeocristianismo y lugar del que emanaba la autoridad de la cristiandad y del verdadero evangelio según los detractores de Pablo que emitían su mensaje en Galacia. J. Louis MARTYN (2007: 462) reafirma que el término “Jerusalén” en Pablo es una metonimia de la Iglesia de Jerusalén. Cfr. también LONGENECKER (2015: 213).

31 Cfr. ZEDDA (1973: 189-190) y GIL TAMAYO (2008: 37).

32 Cfr. un análisis de la interpretación de Tertuliano del texto de Pablo en MARTYN (1990: 160-192).

3-4)³³ y afirma que en Abraham ya estaban comprendidas desde el principio las prefiguraciones –οἱ τύποι– porque ya se encontraban inscriptas en la figura del patriarca las realidades que sobrevendrían en el NT. Afianza la concepción de que la tipología es el vehículo que debe utilizarse para la trasposición de una historia a otra historia, puesto que el referente real ya estaba contenido en aquellos relatos del AT. Establece, como Pablo, una identificación entre Isaac y los cristianos, en el sentido que no han nacido “según la carne”, sino mediante un nacimiento “maravilloso y espiritual”, que tiene un “origen celeste”. Pero afirma también que Pablo dice de manera errónea que “esto es algo que debe leerse de manera alegórica –ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα– (Ga 4. 24)”, porque el apóstol “definió inadecuadamente como alegoría lo que es prefiguración” –καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν– (In *epistulam ad Galatas commentarius* 4. 3). A su vez, Agar y Sara son “prefiguraciones” –τύποι– de los dos Testamentos, de las dos Leyes, y lo deduce, como Pablo, de la etimología de los nombres: “era grande la consecuencia que se derivaba de aquellos nombres”: Agar significa el monte Sinaí en su lengua local; ese monte, en donde fue dado el Antiguo Testamento, abarca también la Jerusalén actual (los judíos). Sara en cambio representa la Iglesia y es figura de la Jerusalén

celeste. Y siguiendo la cita de Isaías en Pablo, Juan Crisóstomo interpreta que la Iglesia era estéril como Sara, pero, como ella, engendró muchos hijos, y no fue la naturaleza la que la convirtió en madre, sino la promesa.

Como vemos, los Padres que repiten la teoría de Pablo enunciada en Ga 4. 21-31 enfatizan una lectura anagógica o tipológica. Han olvidado que Pablo se refería con “la Jerusalén actual” a una secta cristiana judaizante y no a los judíos en general. Toman un término del vocabulario paulino: τύπος (1Co 10. 6), para instituir como modo de lectura la tipología cristiana, un instrumento hermenéutico que pretende conciliar el Antiguo Testamento con el Nuevo percibiendo en personas o acontecimientos bíblicos una prefiguración o predicción de una realidad, histórica y espiritual a la vez, que es Cristo y el orden nuevo por él instituido.

Sara en los Padres alejandrinos

Ajudiremos a tres autores para ejemplificar la influencia de Filón y Pablo en los Padres alejandrinos³⁴ respecto de este tema. Clemente en el siglo segundo, Orígenes en el tercero y Dídimo en el cuarto retoman la historia de Sara y Agar tal como la presenta la letra del Pentateuco. Pero los tres perciben que es insuficiente la lectura literal. El

33 Cfr. J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca* 61. 661-664 (hay versión en línea). Sobre la influencia de Pablo en Juan Crisóstomo, cfr. SIMONETTI (1985: 180-188) y MITCHELL (2002).

34 La mejor fuente de información sobre la influencia de Filón en los Padres sigue siendo RUNIA (1993). Sobre este tema específico, cfr. el apartado “The Christian Sarah and Hagar” en BAKHOS (2014: 116-121).

sentido profundo –el verdadero– se encuentra cuando se realiza una lectura alegórica al modo de Filón o una anagógica como la de Pablo.

La interpretación de Clemente de Alejandría en *Stromata* (1. 5. 30. 3-31. 3)³⁵ se basa en la exégesis filoniana, tanto que es una de las contadas ocasiones en que cita al sabio alejandrino por su nombre: “Filón interpreta Agar como residencia en país extranjero” –ἐρμηνεύει δὲ ὁ Φίλων τὴν μὲν Ἀγαρ παροίκησιν– (*Stromata* 1. 5. 31. 1), esto después de recordar brevemente los episodios narrados en Gn 11. 30 y 16. 1-2: Sara, estéril hacía tiempo, era esposa de Abraham. Al no poder dar a luz, Sara entrega a Abraham a su propia esclava, la egipcia de nombre Agar, para que le diera descendencia. Sara simboliza “la sabiduría” –ἡ σοφία–, que vivía “con el creyente” –τῷ πιστῷ– y todavía no tenía hijos, no había engendrado nada bueno para Abraham y por ello juzgó conveniente unirse primero “con la cultura mundana” –τῇ κοσμικῇ παιδείᾳ– puesto que Egipto simboliza el mundo (*Stromata* 1. 5. 30. 3-4). Clemente afirma que la sabiduría es didáctica, Abraham la obtuvo cuando pasó de la contemplación de los fenómenos celestes a la fe y la justicia según Dios. Pero, ¿Isaac indica “lo autodidacta” –τὸ αὐτομαθές–?, se pregunta. Y se responde que por esa razón es que se manifiesta prefiguración –τύπος– de Cristo (*Stromata* 1. 5. 31. 2-3).

35 Sobre la edición de STÄHLIN (2017), parafraseamos una traducción propia.

En la lectura de Clemente, Abraham representa la fe, es el creyente; Sara simboliza la sabiduría y Agar es la cultura pagana, especialmente representada por la cultura griega. Si Sara engendra su hijo perfecto después de Agar es porque es necesario que el ‘hombre que cree’ curse una propedéutica antes de alcanzar la sabiduría. No difiere de la interpretación de Filón, sólo que para Clemente la sabiduría va a dar a luz a Cristo: Isaac es el τύπος, es el molde, el modelo de lo que Cristo llegará a ser. Los τύποι de la teología paulina y los primeros Padres son prefiguraciones de eventos de la vida de Cristo o de la Iglesia, pueden ser hechos o personas, pero siempre suponen que la presencia de Cristo está anunciada y simbolizada en los acontecimientos y personajes del Antiguo Testamento. De modo que, aunque Clemente se basa en la interpretación alegórica de Filón –y así lo dice de manera explícita–, su explicación es de carácter tipológico, se vale de un simbolismo ético filosófico para demostrar la prefiguración de realidades morales que se corresponden con la idea cristiana del mundo.

Orígenes (*Homiliae in Genesim* 7. 2-3) sigue fielmente la versión de Pablo –a quien denomina “el apóstol”– y cita una parte de Ga 4. 21-31, incluida la apelación inicial “Decidme, vosotros, los que habéis leído la Ley, ¿no habéis oído la Ley?”, e interpreta del mismo modo que Sara es la virtud, Isaac el espíritu e Ismael, la carne. El “juego” de Isaac con Ismael, observado con celo por Sara, quien pide la ex-

pulsión de la sierva Agar, es explicado por Orígenes como una persecución al espíritu y como la razón de que la virtud quiera expulsar a la carne:

Si la carne, de la cual es figura Ismael, que nace según la carne, lisonjea al espíritu, que es Isaac, se comporta con él con engañosos halagos, lo atrae con deleites y lo ablanda con placeres, constituye un juego tal de la carne con el espíritu que ofende a Sara, la virtud, y es por ello que Pablo juzga estos halagos cruelísima persecución³⁶.

Dídimo el Ciego (*In genesim* 16. 1-2) basa su interpretación tanto en el texto de Pablo como en la exégesis de Filón. Afirma que el Apóstol ha visto en estas mujeres la figura de las dos Alianzas “de acuerdo con la ley de la alegoría” –ἀλληγορίας νόμου– y, si así puede ser, es porque “el sentido literal ha encontrado su realización” –τὸ ῥητὸν γεγένηται–. Cuando Sara, sabia y santa como era, comprobó que no iba a poder tener hijos, se abstuvo de las relaciones conyugales, pero, como era consciente de que <Abraham> tenía capacidad para tener hijos, le dio a su sierva como concubina. Esto muestra al mismo tiempo la continencia tanto como la ausencia de celos en Sara y la impasibilidad de Abraham, que eligió esta solución por su mujer y no por su deseo, y consintió con el fin de tener descendencia. “En cuanto al discurso anagógico” –τῆς ἀναγωγῆς λόγος–, podemos decir que Pablo proyecta

de manera figurada las dos mujeres a las dos alianzas. Filón usa también el lenguaje figurado, pero ofrece otra explicación. Ha visto en Sara la virtud perfecta y la filosofía, porque ella era una esposa libre, bien nacida y que vivía con su marido según la Ley; la virtud vive en el sabio según la Ley para engendrar de él una primogenitura divina <...>. Sara viene a significar la virtud perfecta y espiritual. Agar, la sierva egipcia, es el símbolo, según Filón, de los ejercicios preliminares. Es imposible comprender cualquier pensamiento espiritual sin el estudio previo de las ciencias de introducción, porque es necesario tener antes los hijos de las esposas inferiores³⁷.

Dídimo habla como vemos de la “ley de la alegoría” por un lado y del “discurso anagógico” por otro. Utiliza el primer concepto para justificar el comportamiento de Abraham, que tiene dos mujeres, asimismo como la decisión de Sara de ofrecer a su esclava como concubina de su esposo. Esto es lo que dice la letra, acepta Dídimo, pero la lectura alegórica encontrará el sentido profundo de estos hechos aparentemente inapropiados. La lectura espiritual exige, tal como Pablo la presenta, una ‘anagogía’, es decir, una elevación desde el sentido literal a la transposición figurativa de las dos mujeres en las dos Alianzas. Retoma luego Dídimo la lectura alegórica pero en términos de Filón, que ve simbolizada en Sara la virtud perfecta y en Agar los estudios preliminares.

36 Traducción propia de la edición de BAEHRENS.

37 Hemos parafraseado una traducción propia de la edición de P. NAUTIN.

En los tres Padres alejandrinos – Clemente, Orígenes, Dídimo– la influencia de la interpretación filoniana supera en espacio y en convicción a la paulina, pues sin duda la autoridad del sabio antecesor local se manifiesta de manera más natural y profunda.

Conclusiones

Sara es la esposa de Abraham y madre de Isaac, pieza clave de un sistema patriarcal en el cual la esposa legítima puede ser leída como víctima o victimaria. Es una víctima si la vemos desde la perspectiva de su capacidad de engendrar prole y de una estructura narrativa que destaca la promesa del hijo, con una función de mera compañera de su hombre, sin poder de decisión. Pero Sara es mucho más que eso, adquiere dimensiones bíblicas monumentales debido a su carácter impecable y la devoción a su marido; su asombrosa belleza corona todas las demás virtudes. Sara puede verse como victimaria si entendemos que su condición de mujer estéril provoca una ronda de opresión en la que actúa contra Agar nunca con compasión, siempre con desprecio. En el texto hebreo del Génesis, Sara le dice a Abraham que se acerque a Agar sexualmente para construir y mantener su propio estatus, sencillamente ella espera ser la madre del niño que Agar dé a luz (Gn 16. 2 en Texto Masorético). Si bien esta expectativa refleja una práctica usual en Cercano Oriente, sin duda ya parecería extraña en el mundo helénístico. Por esa razón, Sara le dice a

Abraham en el texto griego que debe procrear hijos con Agar, toma a su sierva egipcia y se la da a su marido para que tenga prole (Gn 16. 2-3). La mayoría de los intérpretes posteriores ensalzan las cualidades de Sara y suavizan, encubren o explican de manera alegórica su comportamiento inmoderado e injusto hacia Agar e Ismael. Agar va a pasar a oficiar como antítesis y a la vez complemento de Sara en Filón y los Padres de la Iglesia.

En Gn 11, 12 y 16 Sara es llamada Sarai, una forma más antigua del nombre que en hebreo significa “princesa”. En Gn 17. 15, en la versión sacerdotal del pacto de Dios con Abraham, el nombre de Sarai se cambia a Sara, así como el nombre de Abram se convirtió en Abraham. Los cambios de nombre significan una nueva realidad. Así, la Sara estéril es traída a la promesa del pacto de Dios como la madre de muchas naciones y reyes (Gn 17. 16). A diferencia de Agar e Ismael, es la esposa legítima que dará a luz al hijo a través del cual se realizarán las promesas de Dios a Abraham.

Los relatos de Gn 12-50 tienen su inicio en la triple promesa hecha al patriarca de que obtendrá tierra, descendencia y un gran nombre (Gn 12. 1-3) y avanzan según el hilo de la transmisión de esa promesa de padres a hijos. Las narraciones sobre las matriarcas, entonces, no refieren a las mujeres como individuos, sino más bien al cumplimiento de su rol como esposas y madres legítimas y adecuadas del sucesor masculino. La cuestión de quién es la esposa correcta y madre del here-

dero debe verse en el contexto de los sistemas de matrimonio y parentesco de la sociedad israelita. Las alianzas matrimoniales eran endogámicas, es decir, dentro de la propia tribu o grupo social. Las líneas de descendencia son patrilineales, no asombra que Sara y Abraham estén estrechamente relacionados endogámicamente. Por eso Abraham puede afirmar que Sara es su hermana así como su esposa (Gn 12. 13 y 20. 2 y 12).

Filón enfatiza esa dimensión de Sara de esposa perfecta, que aceptó con presteza los diferentes golpes de suerte que acaecieron a la pareja, respondiendo activa y racionalmente a todas las adversidades en lugar de quejarse de su destino. Es la pareja ideal del patriarca, cuyo “amor a su hombre” –φιλανδρία– (Abr. 245 y 253) le permitió sobrellevar todas las dificultades junto a su esposo, como una verdadera “compañera de vida” –κοινωνὸν βίου– (Abr. 256).

La historia de las mujeres de los patriarcas en Filón debe entenderse en el marco de la historia de los tres patriarcas sucesivos –Abraham, Isaac y Jacob–, cuyas figuras son la encarnación de la Ley. Los sabios fundadores del pueblo elegido son las “leyes no escritas” –νόμοι ἄγραφοι–, mientras las “leyes escritas” –ἀναγράφευτες νόμοι–, registradas, son las del Decálogo por todos conocidas. La vida de los patriarcas es un ejemplo del itinerario de los hombres hacia Dios, el intelecto, νοῦς, con todas sus calidades y capacidades masculinas. Desde Adán hasta Abraham los personajes bíblicos alegorizados simbo-

lizan la travesía del intelecto hacia el Creador; y desde Eva hasta Sara, las mujeres adquieren la dimensión de fuerzas que acompañan a ese intelecto: la sensibilidad y la sabiduría respectivamente.

Para Filón, el ascenso del alma en su camino hacia la inmortalidad está encarnado en Abraham, quien debe emigrar de su tierra y de su casa y ascender por los estudios preliminares hasta trascender el cuerpo y los sentidos en su viaje hacia la contemplación de Dios. La unión de Abraham con Agar, auspiciada por Sara (Congr. 72), ocurre antes de que sea perfecto, mientras todavía es Abram. Sara es la Virtud o Sabiduría y Agar es “la educación intermedia” –ἡ μέση παιδεία–, lo cual no tiene necesariamente connotación negativa. Filón dice que para los “grandes temas” –μέγαλοι ὑποθέσεις– hay grandes “introducciones” –προοίμια– y como el tema más grande es la virtud, es evidente que no se servirá de introducciones insignificantes, sino de la gramática, la geometría, la astronomía, la retórica, la música, de las cuales es símbolo Agar, la criada de Sara (Congr. 11-12).

Filón se complace en dibujar la figura de Sara sobre la base de distintas antinomias. Sara era estéril pero prolífica, porque de ella brotó la población Israel; y la virtud es estéril frente a todo lo que es malo, pero madre fecunda de lo bueno (Congr. 3; Mut. 143). Cuando la promesa de un hijo se renueva, Sara se ríe, porque “a Sara le habían cesado las cosas propias de las mujeres” (Gn 18. 11). Este es uno

de los tópicos favoritos de Filón. Significa que sus pasiones estaban caldadas dentro de ella (*Leg.* 2. 54); las pasiones son femeninas, las opiniones vacuas se parecen a las costumbres de las mujeres más que a las de los hombres, por eso Sara “abandonó las cosas de las mujeres” (*Det.* 28; *Fug.* 128), que son las cosas externas de los sentidos. Sara huyó de ellas cuando estaba a punto de concebir a Isaac (*Ebr.* 59-64). Isaac es generado cuando Sara ya no es fecunda, es decir, cuando las pasiones, elemento femenino, han cesado de actuar sobre ella. Significa también que Sara es virgen de nuevo; tal condición de virginidad permite que Dios, en tanto es inmortal sede de las ideas, esposo de la sabiduría, vierta en ella, tierra fecunda y virgen a la vez, las semillas de la felicidad, que consiste en la virtud perfecta (*Det.* 60). No es un hombre el que fue engendrado sino un pensamiento purísimo, bello por naturaleza, es la raza autodidacta que encuentra sin buscar (*Fug.* 167-168), es la raza que posee ciencia infusa. Dios es padre y la “Sabiduría” –Σοφία–, identificada con la ciencia y el conocimiento –ἐπιστήμη–, es la madre-virgen, no sólo de Isaac, sino de todo lo creado (*Ebr.* 30).

La lectura alegórica de Pablo de Tarso se ubica en el plano de la historia, no en la de un itinerario espiritual, como la de Filón. ¿Conocía Pablo la versión filoniana de Sara y Agar? La pregunta no tiene respuesta, aunque con toda probabilidad es negativa. Sin embargo, podría pensarse que la oposición entre las ciencias prelimi-

nares y la Sabiduría se repite cuando parangona a Agar con los rudimentos que proporciona la Torá antes de convertirse (véase Ga 4. 3) y a Sara con la verdad plena del evangelio.

Ambas mujeres se han convertido en Pablo en figuras alegóricas que representan la libertad y la esclavitud. El texto de Ga 4. 21-31 gira en torno a oposiciones estructurantes: esclavo/ libre; hijo de la carne/ hijo de la promesa; antiguo pacto/ nuevo pacto; Jerusalén actual/ Jerusalén de arriba. La antinomia axial es que Sara y Agar prefiguran las dos alianzas: una es la antigua alianza, todavía con sujeción a la Ley que fue promulgada en el monte Sinaí y ahora está en vigor en la Jerusalén terrena, centro del judaísmo. La segunda, Sara, anticipa la Jerusalén celeste, es decir, el triunfo de la iglesia cristiana. El apóstol asimila la figura de Agar a la Jerusalén contemporánea, “la Jerusalén actual” (Ga 4. 25) y la figura de Sara con la “Jerusalén de arriba” (Ga 4. 26), dando a entender que tiene la mirada puesta en una sociedad mesiánica en su fase definitiva, ratificada por la predicción de Isaías (Ga 4. 27), que los prevé numerosos (vv. 25-27).

Estos argumentos son tan poderosos que hacen perder un poco de vista que Pablo se está refiriendo no a judíos puros sino a cristianos judaizantes. Lo que estaba sucediendo en Galacia era que corruptores del Evangelio querían coartar la libertad de quienes tenían su esperanza en Cristo para reducirlos nuevamente a la esclavitud de mandatos, reglas y preceptos de la antigua Ley.

La patología, en su afán de defensa de un procedimiento interpretativo ‘espiritual’ más que la búsqueda de un sentido histórico-literario, enfatiza la idea esbozada aquí por Pablo de que en el AT hay “prefiguraciones” –τύποι– de las realidades expresadas en el NT³⁸. Consolida la lectura del Testamento previo a la llegada de Cristo con los ojos del Nuevo. Implanta entonces en la historia de la Iglesia una identificación entre Isaac y los cristianos. Se trata de tipología centrada en la figura de Isaac fuente del cristianismo, que se opone a la figura de Ismael, ya no representante del islamismo –ni tampoco del cristianismo judaizante como expresara Pablo– sino del judaísmo en todas sus expresiones, tanto religiosas como culturales, que ubican a esa nación como pueblo elegido. Llegamos entonces a la paradoja y el anacronismo de una Sara cristiana; más que eso, la madre de todo el cristianismo. Si ya Clemente (*Stromata* 1. 5. 33. 3) veía a Isaac como figura –τύπος– de Cristo, Sara es por extensión la madre de Cristo; como María es virgen y madre a la vez, tal como lo había anticipado Filón en su lectura alegórica.

38 Leonhard GOPPELT (1982) examina los variados y numerosos aspectos de la lectura tipológica, desde las definiciones académicas hasta las tipologías del judaísmo y del Nuevo Testamento, en especial del apocalipsis y de Pablo. Es un excelente libro para llegar a una comprensión profunda de la larga tradición de interpretaciones de las Escrituras.

Ediciones y traducciones

- BAEHRENS, W. (ed.) (1920). *Origenes. Homiliae in Genesim*. Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhundert 6. Leipzig: J.C. Hinrichs; 71-73.
- BOERI, M. y SALLES, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*. Comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. Sankt Augustin: Academia.
- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo in Ten Volumes*. London-Cambridge (Mass.): Heinemann.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009-2016). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vols. I-V. Madrid: Trotta.
- NAUTIN, P. (ed.) (1976). *Didimus. Commentarii in Genesim*. Paris: Sources Chrétiennes.
- NODET, E. (1990). *Flavius Josephus; Les Antiquités Juives*. Paris: Cerf.
- STÄHLIN, O. (2017 [1936]). *Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I-VI*. Vol 2. Berlin: Akademie.
- THACKERAY, H. St. J. et al (eds. y trads.) (1927-1965). *Josephus*. Vols. I-IX. London: Heinemann.

Bibliografía citada

- ALESSO, M. (2008). “Qué es la felicidad según Filón”: *Circe de clásicos y modernos* 12; 11-27.
- ALEXANDER, T. D. (1990). “The Hagar traditions in Genesis XVI and XXI”: *Vetus Testamentum* 41; 131-148.
- ALTER, R. (1983). “How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible’s Annunciation Type-Scene”: *Proof-texts* 3/2; 115-130.

- ÁLVAREZ CINEIRA, D. (2019). "La identidad de los agitadores en la Carta a los Gálatas": *Revista Bíblica* 81; 9-50.
- BAKHOS, C. (2014). *The Family of Abraham: Jewish, Christian, and Muslim Interpretations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; 106-136.
- BOCCACCINI, G. (1991). *Middle Judaism. Jewish thought 300 BCE to 200 CE*. Minneapolis: Fortress Press.
- BORGEN, P. (1995). "Some Hebrew and Pagan Features in Philo's and Paul's Interpretation of Hagar and Ishmael" en BORGEN, P. & GIVERSEN, S. (eds.). *The New Testament and Hellenistic Judaism*. Aarhus: Aarhus University Press; 151-164.
- BRENNER, A. (1986). "Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm": *Vetus Testamentum* 36; 257-273.
- COHEN, N. J. (1983). "Two That Are One. Sibling Rivalry in Genesis": *Judaism* 32; 331-342.
- CONYBEARE, C. (2013). *The Laughter of Sarah: Biblical Exegesis, Feminist Theory, and the Concept of Delight*. New York: Palgrave Macmillan.
- COOK, R. B. (2002). "Paul and the victims of his persecution: The Opponents in Galatia": *Biblical Theology Bulletin* 32; 182-191.
- CORIA, M. (2009). "Paideía y Sophia en el itinerario del alma hacia Dios: Abraham, Sara y Agar en la exégesis filónica": *Circe de Clásicos y modernos* 13; 93-106.
- EXUM, J. Ch. (1985). "Mother in Israel: A Familiar Story Reconsidered" en RUSSELL, L. M. (ed.). *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press; 73-85.
- EXUM, J. Ch. (2009). "Hagar en Procès: The Abject in Search of Subjectivity" en HAWKINS, P. S. & STAHLBERG, L. C. (eds.). *From the Margins 1: Women of the Hebrew Bible and Their Afterlives*. Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press; 1-6.
- FRIEDBERG, M. & SPERLING D. S. (2007). "Hagar" en SKOLNIK, F. & BERENBAUM, M. (eds.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan; 205-206.
- FUCHS, E. (1985). "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible" en COLLINS, A.Y. (ed.). *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, Calif.: Scholars Press; 116-122.
- FUCHS, E. (2008). "Feminist Approaches to the Hebrew Bible" en GREENSPAHN, F. (ed.). *The Hebrew Bible: New Insights and Scholarship*. New York and London: New York University Press; 78-97.
- GIL TAMAYO, A. (2008). "Todo esto tiene un sentido alegórico (Ga 4, 24). La Exégesis antioquena de Gálatas 4, 21-31": *Scripta Theologica* 40/1; 35-63.
- GORDON, C.H. (1958). "Abraham and the Merchants of Ura": *Journal of Near Eastern Studies* 17/1; 28-31.
- GOPPELT, L. (1982). *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans.
- HARDIN, J. K. (2008). *Galatians and the imperial cult. A critical analysis of the first-century social context of Paul's letter*. Tübingen.
- HEPNER, G. (2003). "Abraham's Incestuous Marriage with Sarah a Violation of the Holiness Code": *Vetus Testamentum* 53/2; 143-155.
- HOGETERP, A. L. A. (2010). "Hagar and Paul's Covenant Thought" en GOODMAN, M.; VAN KOOTEN G.H & VAN RUITEN, J. T. (eds.). *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on*

- Kinship with Abraham*. Leiden and Boston: Brill; 345-360.
- JASTRAM, D.N. (1991). "Philo's Concept of Generic Virtue": *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, SBLSPS 30; 323-347.
- JOHNSON HODGE, C. (2007). *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*. New York: Oxford University Press.
- KLINGHOFFER, D. (2004). *The Discovery of God: Abraham and the Birth of Monotheism*. New York: Doubleday.
- LIVNEH, A. (2016). "Jewish Traditions and Familial Roman Values in Philo's *De Abrahamo* 245- 254": *Harvard Theological Review* 109; 536-549.
- LONGENECKER, B. M. (2015). *Galatians* en METZGER, B. M. (ed.). *Word Biblical Commentary*, vol. 41. Michigan: Zondervan Academic.
- MARTÍN, J. P. (2009). "Introducción general" en MARTÍN, J. P. (ed). *Filón de Alejandría. Obras completas*. Vol. I. Madrid: Trotta; 9-158.
- MARTYN, J. L. (1990). "The Covenants of Hagar and Sarah" en CARROLL, J. T.; COSGROVE, Ch. H. & JOHNSON, E. (eds.). *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*. Atlanta: Scholars Press; 160-192.
- MARTYN, J. L. (2007). *Galatians*. Anchor Bible Commentaries. New Haven: Yale University Press.
- MITCHELL, M. M. (2002). *The Heavenly trumpet: John Chrysostom and the art of Pauline interpretation*. London: Westminster John Knox Press.
- MUSSNER, F. (1987). *La lettera ai Galatti*. Commentario Teologico del Nuovo Testamento 9. Brescia: Paideia.
- NIEHOFF, M. (1999). "Jewish Identity and Jewish Mothers: Who Was a Jew According to Philo?": *Studia Philonica Annual* 11; 31-54.
- NIEHOFF, M. (2004). "Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash": *Harvard Theological Review* 97/4; 413-444.
- NIKIPROWETZKY, V. (1973). "L'exégèse de Philon d'Alexandrie": *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 53 3/4; 309-329.
- OCHS (2011). *Sarah Laughed: Modern Lessons from the Wisdom and Stories of Biblical Women*. New York: McGraw-Hill.
- OTWELL, J. H. (1977). *And Sarah laughed: the status of woman in the Old Testament*. Philadelphia: The Westminster Press.
- PARDES, I. (1992). *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RENDSBURG, G. A. (2008). "Israel Without the Bible" en GREENSPAHN, F. (ed.). *The Hebrew Bible: New Insights and Scholarship*. New York and London: New York University Press; 3-23.
- RUNIA, D. (1993). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Minneapolis: Fortress Press.
- SAFTA, R. C. (2019). "The Laughter of Abraham and of Sarah": *Limba și Literatură. Repere Identitare în Context European*; 241-252.
- SATLOW, M. L. (2008). "Philo in Human Perfection": *The Journal of Theological Studies* 59/2; 500-519.
- SHERWOOD, Y. (2014). "Hagar and Ishmael: The Reception of Expulsion": *Interpretation* 68; 286-304.
- SILVER, M. (2011 [1983]). *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*. Boston: Kluwer-Nijhoff.
- SIMONETTI, M. (1985). *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'e-*

segesi patrística. Studia ephemerides Augustinianum 23. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

SLY, D. (1990). *Philo's Perception of Women*. Atlanta: Scholars Press.

SZESNAT, H. (1998). "Mostly aged virgins: Philo and the presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis": *Neotestamentica. Journal of the New Testament Society of South Africa* 32; 191-201.

SZESNAT, H. (1999). "Philo and Female Homoeroticism: Philo's use of γύνανδρος and recent work on "tribades": *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 30/2; 140-147.

TAYLOR, J.E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' reconsidered*. Oxford: Oxford University Press.

TERVANOTKO, H. & UUSIMÄKI, E. (2018). "Sarah the Princess: Tracing the Hellenistic Afterlife of a Pentateuchal Female Figure": *Scandinavian Journal of the Old Testament* 32; 271-290.

THOMPSON, J. L. (2001: 17-99). *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*. Oxford: Oxford University Press.

VAN SETERS, J. (1975). *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press.

WATSON, F. (1986). *Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

WEGNER, J. R. (1991). "Philo's Portrayal of Women-Hebraic or Hellenic?" en LEVINE, A-J. (ed.). 'Women Like This': *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Atlanta: Scholars Press.

WILLIAMS, J. G. (1978). "The Comedy of Jacob: A Literary Study": *Journal of*

the American Academy of Religion 46; 241-266.

YEE, G. A. (1992). "Sarah" en FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 5. Yale University Press; 981-982

ZEDDA, S. (1973). *Prima lettura di San Paolo*. Brescia: Paideia.

Recibido: 19-11-2021
Evaluado: 29-12-2021
Aceptado: 13-01-2022

