



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 9

CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA

Andiñach, Pablo. “La creación de un cosmos”. En *El Dios que está: Teología del Antiguo Testamento*, 55-82. Estella: Verbo Divino, 2014.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

1. La creación de un cosmos

El verso más impresionante que contiene las Escrituras está al comienzo de ellas y consiste en una afirmación radical: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1,1). Es tal la magnitud de esta afirmación que la tradición rabínica vio en la forma de la primera letra de la primera palabra (la letra hebrea ב, «beth») un signo de que nada había antes de ella y todo después, ya que su forma con el lado abierto hacia la izquierda –el sentido de la escritura hebrea– abona esa sensación. Con estas palabras se establece que todo lo creado, todo lo conocido y por conocer, y todo lo que el pensamiento humano pueda llegar a pergeñar, está incluido en la creación de Dios. Habla hacia adelante porque supone que no hay un detrás, y si lo hubiera también estaría contemplado en la expresión «en el principio». Como tal, esta primera afirmación abre a la descripción de la creación del escenario donde se desarrollará la aventura de la vida desde aquel entonces y hasta el fin de los tiempos. Hay tres cosas que comentar de este texto. La primera es que no tiene mayor sentido discutir si la creación es de la nada (la expresión clásica en latín *creatio ex nihilo*) o si debe considerarse que el texto dice que Dios organiza una materia preexistente. La discusión –que para algunos ha sido esencial y para nosotros vana– motivó traducciones distintas del texto. Fue Rashi, en el siglo XI, quien cuestionó por primera vez la traducción clásica y propuso traducir «cuando Dios creó...», con la intención de sugerir que ya había algo creado y que no se trata de una creación plena¹. Pero esto choca con el sentido contundente de las palabras que le siguen, «el cielo y la tierra», que implican que nada queda fuera de la

¹ Siguiendo esta tradición, A. Berlin y M. Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, Oxford 2004, traducen «when God began to create...»; para una exposición de las opciones, cf. C. Westermann, *Genesis 1–11. A Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1984, 82.

obra de Dios. Por otro lado, al relato no parece preocuparle esa disyuntiva entre crear de la nada u organizar lo ya existente, desde el momento en que a continuación va a hablar de un espacio sin forma, caótico y abismal, sobre el cual la Palabra de Dios comienza a obrar. Si hubiera tenido ese planteamiento en mente, se hubiera cuidado de hablar de abismo y de falta de forma, realidades que en la sintaxis del discurso podrían considerarse preexistentes a la creación.

Lo segundo que nos dice este relato a poco de andar es que Dios crea a partir de su palabra. Él «dice» y las cosas «son creadas». Que esta condición sea recordada y exaltada en numerosos textos a lo largo de la literatura bíblica es una señal de su importancia y un signo que nos alerta sobre lo que luego será la centralidad de la palabra en el mensaje bíblico, palabra que se hará texto para transmitirse de una generación a otra. Notablemente el salmo 29 menciona siete veces la voz de Dios como signo de su presencia y acción sobre la naturaleza; en Éx 19,19, la voz y la Palabra de Dios son el medio privilegiado de comunicación con Moisés que se extenderá a toda la Torah. La respuesta a los planteamientos de Job que Dios hace desde el torbellino (38,1 y 40,6) será en forma de dos discursos cargados de densas palabras, y, en los relatos de vocación de los profetas, la palabra o la voz de Dios será la forma en que dará a conocer el proyecto para sus vidas (Is 6,8; Jr 1,4). A su vez, esta condición de crear por la palabra es un dato no menor sobre la concepción que la teología bíblica tiene de Dios y de su relación con lo humano. El Sal 28 dice en dos oportunidades que quien sufre lo expresa con su voz (vv. 2 y 6), y utiliza la misma palabra hebrea (*kol*, «voz») en el salmo siguiente y en numerosos otros casos para expresar la voluntad y acción de Dios. Dios, que por momentos es concebido como el in-nombrable y a quien no se puede mirar sin perecer, se concibe también como aquel que se aviene al lenguaje y asume una voz y una palabra –realidades bien humanas– para allegarse a los problemas que hieren a sus criaturas y comprometen su destino. De manera que presentar la creación a través de la palabra es también una manera de hablar sobre Dios. Aunque mucho se ha dicho sobre «el Dios que actúa», lo que la teología bíblica nos muestra es más un Dios que habla y se comunica para impulsar la acción de las personas. Si bien Dios provoca cambios en la historia de manera concreta (libera a los esclavos, confecciona y da la Ley, convoca a los profetas, capacita a sus siervos, etc.), el modo de su obrar suele ser el acto de comunicar la acción que debe encarar el oyente. En estos casos, decir es su modo de actuar.

Lo tercero que surge con claridad de este texto es el monoteísmo. Israel pasará por distintos estadios antes de arribar en un momento tardío de su historia, probablemente durante el exilio babilónico o a comienzos del período persa, a la convicción monoteísta; este texto refleja una teología monoteísta. Es aceptado por la mayoría de los autores que Gn 1,1-2,4 es un texto que pertenece a la tradición sacerdotal y que esta es la última en conformarse y producir sus textos². De manera que este relato, que se ubica en el comienzo de la narración, fue compuesto mucho después que la mayoría de las narraciones del resto del Génesis; se compuso cuando el monoteísmo ya era una realidad en la teología de Israel, y busca consolidar ese pensamiento y evitar que eventuales vestigios pudieran dar lugar a ambigüedades. David Petersen ha llamado la atención sobre la importancia del monoteísmo para la fe de Israel, que en buena medida se construye sobre «tradiciones teológicas encarnadas en claras fórmulas monoteístas»³. La radicalidad del monoteísmo israelita es su columna más sólida y la que le permitió sobrevivir a sucesivas crisis religiosas. Cuando siglos más tarde el islam haga aún más estricto ese principio, no estará creando un nuevo modo de pensar, sino llevando a su coronación un concepto ya presente en el yavismo primitivo.

A su vez, es preciso decir algo más sobre el alcance de este acto primero de creación. El proceso hermenéutico de escritura y reescritura hace que un texto que en primera instancia refería a un determinado contexto literario pudo más tarde ser reutilizado para dar sentido a un contexto literario mayor o diferente. En el caso de Gn 1,1, es probable que al comienzo refiriera a la narración de 1,1-2,3 y que allí se diera por concluida la creación. Sin embargo, con posterioridad fue ubicado al comienzo de la totalidad del Pentateuco. De manera que ahora expande su influencia y dona su sentido a esta nueva realidad literaria que no se limita al acto inicial de creación del orden cósmico, sino que se extiende en la narración de la formación del pueblo de Dios. En su

² No es necesario suscribir cada detalle de la teoría documentaria para igualmente aceptar la existencia de tradiciones o escuelas identificadas con corrientes de pensamiento dentro de las Escrituras. Está aún abierta la discusión sobre si la tradición deuteronomista es posterior a la sacerdotal, o viceversa; que las narraciones del Génesis no contengan elementos deuteronomícos de relevancia parece inclinar el fiel hacia una redacción final sacerdotal.

³ D. Petersen, «Israel and Monotheism: The Unfinished Agenda», en G. M. Tucker, D. Petersen y R. Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, Fortress Press, Filadelfia 1988, 92.

nueva ubicación, «cielos y tierra» incluyen más que el escenario: es la historia, la vida que se expande, los conflictos humanos y la relación entre los demás pueblos.

a) El lenguaje de los mitos y los símbolos

El símbolo es el actor privilegiado en los discursos que presentan lo sagrado. El recurso al símbolo es inevitable, porque todo discurso que emana de la experiencia de fe debe referir a esferas que no siempre admiten la descripción llana de las palabras. Ellos remiten a realidades que de otra manera sería imposible de nombrar. Pero es notable constatar que el discurso religioso no crea nuevas palabras para expresar realidades que no están presentes en el vocabulario habitual. Se esperaría que así fuera, tal como se hace con cualquier nuevo objeto que la industria humana genera y que no tiene todavía nombre. La ciencia y la tecnología generan nombres nuevos a cada momento. Sin embargo, el hecho de resignificar palabras ya existentes dándoles un valor diferenciado tiene una explicación en el proceso de elaboración de la experiencia de fe. La percepción de la acción de Dios en la vida y en la historia se efectúa en medio de las experiencias cotidianas, no fuera de ellas. El discurso bíblico no se acerca al del misticismo que pretende acceder a una esfera en cierta medida diferente y ajena a la vivencia ordinaria, de ahí que gusta de apartarse del ruido de la vida y la cultura para en el silencio oír mejor la voz de Dios. Por el contrario, la experiencia de fe presente en las Escrituras percibe la acción de Dios en medio de los actos cotidianos y busca expresarla con las mismas palabras regulares, pero cargándolas con un plus de sentido. Al obrarse de esa manera, esa palabra deviene en símbolo⁴. Por ejemplo, la palabra hebrea *ruaj* significa en su llana acepción «viento», pero se le da un valor particular al utilizarla en el Antiguo Testamento con el sentido de «espíritu». Lo mismo sucede con la palabra hebrea *kabod*, que significa «gloria», pero que aplicada a Dios en muchos casos expresa la presencia de Dios y en otros su eternidad. Es de notar que no se elige cualquier palabra, sino aquella cuyo primer sentido ofrece algo que es sensible al sentir humano y que a la vez admite ser expandido para ser llevado hacia un segundo sentido más profundo y complejo. Percibimos la invisibilidad del viento, su fuerza y misterio, y luego se utiliza su nombre para referirse a esa otra realidad más pro-

⁴ S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Estella 2002, 79-104.

funda y menos asequible, pero tan real como la primera que impacta al ser humano. Sabemos del guerrero que muere en la batalla o del rey justo que al morir es glorificado por su conducta; los reyes honestos y los guerreros valientes merecen la gloria y permanecerán presentes en el corazón del pueblo como expresión de gratitud. A partir de ahí se extiende el sentido de la palabra, porque la «gloria de Dios» es una condición superlativa de aquello que se nombra para los seres humanos. Su «gloria» es mayor porque no depende de la opinión de las personas ni se apagará el día que la memoria falle y el prócer antaño glorioso sea reemplazado por un nuevo héroe. Y así cientos de casos.

Cuando el símbolo se hace relato, deviene en mito⁵. El mito no es –como por lo general se entiende– un relato falso o fantasioso, sino una narración que habla de los orígenes de las cosas, de su sentido y profundidad. Si narra el origen del universo se denomina *cosmogonía* (del griego: «nacimiento del universo»), y si se refiere a elementos de la cultura (origen de las actividades humanas como el canto, la danza, la guerra, el amor, etc.) se le denomina *mito etiológico*. En todos los casos, el mito se desarrolla en un tiempo primordial, fuera de las coordenadas temporales de la historia fáctica, y en un espacio físico también dominado por la imprecisión y la ambigüedad. Otra característica es que en los mitos actúa Dios o los dioses, los cuales pueden interactuar con otros seres celestiales y con seres humanos. Lo más importante de los símbolos y los mitos es que, a la vez que transmiten conocimiento e información sobre el origen de algo en particular, lo hacen ofreciendo una interpretación de los hechos que se narran y, por lo tanto, ofrecen una particular comprensión de los eventos narrados. Como son relatos anónimos y macerados por las generaciones, nos llegan depurados y nos brindan el sentido que la comunidad que los gestó y cuidó percibe sobre su mismo origen. Los mitos y símbolos dicen más sobre la manera como un pueblo se identifica a sí mismo y se posiciona en el escenario del mundo en el cual vive que sobre los supuestos hechos que narran. Ellos hablan con un lenguaje afín a la poesía de cosas que, de no disponer de este lenguaje, estaríamos condenados a callarnos sobre ellas, porque las palabras cotidianas aspiran a la precisión, mientras que los símbolos y los mitos gozan con la ambigüedad y los claroscuros. Es por eso por lo que los símbolos y los mitos no tienen un lenguaje directo, sino que son oblicuos, en ocasiones enigmáticos, y nos piden

⁵ Cf. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado*, 207-306; L. Widengreen, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 135-188.

que aprendamos a interpretar a través de ellos el sentido profundo de la vida y la experiencia humana. A través de ellos –y de los símbolos– descubrimos aspectos de nuestro ser interior, y convocan sentimientos y experiencias profundas a las que ningún otro lenguaje puede acceder. En el Antiguo Testamento hay pocos mitos, y los pocos que hay están concentrados en Génesis 1–11.

b) ¿Por qué dos relatos de la creación?

La creación no se limita al primer capítulo, ni siquiera a los dos primeros relatos, que, sumados, llegan hasta Gn 2,25. El relato de la creación incluye no solo un escenario físico y los seres humanos que lo habitan, sino también la conformación de la misma condición humana en sus aspectos personales y sociales. La creación involucra a la totalidad de lo humano, pero en el sentido bíblico eso implica la naturaleza (animales, plantas, mares y luminarias), lo social (la cultura, los antepasados, las relaciones sociales y políticas) y el ámbito personal o psicológico (el deseo, los miedos, la imaginación, la pasión). Los sentimientos, la capacidad de soñar, la experiencia de lo interior, son también parte de lo creado. De ahí que el relato de la creación incluya genealogías, el fratricidio, la experiencia del miedo ante la naturaleza que se desboca en el diluvio y el rechazo del imperialismo en la narración de la torre de Babel. El relato de la creación se alarga y se completa al finalizar el capítulo 11.

Una primera sorpresa del lector es encontrar en 1,1–2,3 y en 2,4–25 dos versiones de la creación del cosmos⁶. Las narraciones difieren de tal manera entre sí que resultan incompatibles, pues siguen diseños literarios distintos. Basta con decir que mientras en el primer relato la pareja humana es creada a la vez y en el último momento, en el segundo relato es creado al comienzo un ser «terrestre» indiferenciado sexualmente (no el varón, como se interpreta en la mayoría de los comentarios); después de varias experiencias, a partir de una porción de su carne y hueso se crea su pareja y justo en ese momento se puede hablar de que son mujer y varón⁷. En el primero se detalla el tiempo día por día; en el segundo

⁶ Muchos postulan que el primer relato finaliza en 2,4a; sin embargo, la expresión «esta es la historia» (heb. *elle toledot*) es el comienzo de una nueva unidad. Como tal, esta expresión cierra y abre el relato, de manera que, aunque es parte de la nueva narración, la consideramos un gozne entre los dos relatos.

⁷ Debemos abandonar la idea de que primero se creó el varón y en segundo lugar la mujer. No es eso lo que el texto bíblico dice. Solo a partir de 2,23 se habla de *ish* (varón) e *ishah* (mujer). Este «descubrimiento» de la exégesis es reciente y debemos reconocer

no hay tiempo, pero hay una huerta inexistente en el anterior. Además de que si tuviéramos que presentar estos dos relatos en orden cronológico, deberíamos invertir su orden, pues sabemos que el primero es de la escuela sacerdotal y fue compuesto con posterioridad al relato yavista, que recoge tradiciones mucho más antiguas y sin duda anteriores al exilio. En nuestra opinión, la sobrevivencia de los dos relatos habla de la inclusividad de la teología bíblica. Si hubo en el período postexílico una fuerte discusión teológica entre quienes postulaban un modelo exclusivista de relación entre Israel y su Dios y quienes abogaban por una relación más abierta e inclusiva en la redacción del Pentateuco (los primeros representados por los libros de Esdras y Nehemías, Ezequiel; los segundos por obras como Jonás, Rut, Isaías 56,1-9, entre otros), el balance muestra que prevaleció la línea abierta. Aun si tenemos en cuenta la variedad de textos y posturas que conforman el Pentateuco, es posible constatar que el balance final arrojará que la actitud es de apertura a diversas formas de pensamiento. Hubiera sido sencillo para quienes conformaron el texto final elegir una de las dos piezas y descartar la otra. Eso es probable que haya sucedido en muchas ocasiones con textos paralelos o conflictivos provenientes de las distintas tradiciones. Es común encontrar la opinión de que la tradición elohísta no tenía un relato de creación, pero esa nos resulta una afirmación excesiva. Es posible que nunca lo sepamos a ciencia cierta, pero no sería ajeno a las dinámicas de la conformación del texto bíblico que lo haya tenido y que haya sido descartado en algún momento de la historia. No es descabellado pensar que, tras la caída de Samaría en manos asirias en el año 722 a.C., cuando un grupo de esa ciudad huyó y fue recibido en Judá junto con sus textos, se haya buscado compatibilizar las narrativas de Judá con la recién llegada elohísta, y en esa situación podría haber cedido su encabezamiento en beneficio del relato yavista. Esto pudo obedecer a relaciones de poder o a preferencias literarias o teológicas, no lo sabemos.

Ahora bien, aun habiendo preservado los dos relatos de la creación, estos no están en pie de igualdad. El redactor sacerdotal retuvo la narración yavista, pero colocó el relato de creación siete días delante de ella a fin de darle un lugar de privilegio. De modo que si se establece desde la conformación del relato una distinción, es preciso preguntarse cómo esa distinción se refleja en la construcción del sentido del texto mayor.

que en nuestro comentario a Génesis escrito una década atrás todavía no nos habíamos percatado de este significativo hecho; cf. P. R. Andiñach, «Génesis», en A. Levoratti (ed.), *Comentario bíblico latinoamericano I*, Verbo Divino, Estella 2005, 372-374.

Desde el punto de vista semiótico, no es correcto hablar de dos relatos de creación, pues en una secuencia lineal, tal como está planteada la totalidad de Pentateuco, no hay lugar para dos narraciones del mismo evento⁸. De esto resulta que Gn 1,1-2,3 es resignificado ya no como primer relato, sino como preámbulo de todo el Pentateuco. En consecuencia, 2,4-25 queda incorporado a la narración que le sucede, que se extiende hasta 4,26, donde la expresión «estas son las generaciones de Adam» (heb. *elle toledot*) en 5,1 cierra el relato que había sido abierto con la misma expresión en 2,4 y nos conduce a la próxima unidad⁹.

c) El preámbulo a todo lo demás (Gn 1,1-2,3)

De la afirmación «a su imagen los creó, varón y mujer» (1,27) se han hecho las más disímiles interpretaciones. La dificultad para comprender en qué consiste la imagen impresa en el ser humano no reside en el texto, sino en un supuesto esoterismo atribuido a él, por el cual habría que buscar la clave de interpretación en algún lugar aledaño, pero ajeno al relato. ¿No es más sencillo imaginar que quienes compusieron este relato se refieren al Dios que acaban de presentar? El texto muestra a un Dios activo, con imaginación, buena voluntad y cuya actividad –en la que pone todo su empeño– es crear. Esa descripción de Dios y la afirmación de que el ser humano lleva esa imagen en su cuerpo habla hacia ambos lados. Por un lado, establece que la capacidad creadora e imaginativa dada a cada ser humano, más que un don de Dios, es un vínculo que nos liga a su condición divina. Establece que cada vida humana, en el momento que actúa sobre la realidad para mejorarla, embellecerla y elevarla, pone en evidencia la marca de lo divino que lleva impresa y que le fue dada por el Creador; esta marca dice también que el ser humano tiene un valor inherente y proporcional a la imagen que lleva en su carne. No hay forma más profunda de declarar el carácter sagrado del cuerpo y la vida de cada persona. A su vez, por otro lado, habla también de la naturaleza de Dios. Dios desde un primer momento quiere establecer un vínculo con la humanidad. No se presenta a sí mismo como un ser inmaterial, lejano e incomprensible. Tampoco como un poderoso guerrero que con su omnisciencia humilla a las criaturas que pueblan la tierra. El texto nos dice que cuando busquemos identificar la imagen

⁸ Obsérvese que las narraciones paralelas de los libros de Reyes y Crónicas se preservaron separadas; unir las hubiera significado la sumisión de una a la otra.

⁹ Para una exposición de la estructura de las *toledot*, cf. P. R. Andiñach, «Génesis», en *Comentario bíblico latinoamericano 1*, Estella, Verbo Divino, 2005, 364-369.

de Dios no la hallaremos en cosas prístinas como el sol o las estrellas, con su apariencia de eternidad, sino en los cuerpos lábiles de hermanos y hermanas que comparten con nosotros el destino de la vida, cuerpos cuya fragilidad es evidente, pero en los cuales se nos revela esa condición que es humana y es divina.

A ese ser humano primordial, sexuado y creativo, se le da la creación para que la administre. El mandato no le autoriza a destruir la creación o a deformarla, y de ninguna manera puede entenderse la expresión «llenad la tierra, *sojuzgadla*» (de la raíz hebrea *cabash*, «someter», «dominar») como un cheque en blanco para que la humanidad haga con ella como mejor le parezca. La imagen divina impresa en él establece el límite y la condición de su dominio sobre la creación al indicar que su gestión tiene que hacerse en el marco de la concepción presente en todo el acto de creación. Es correcta, pero es pobre la traducción de la expresión hebrea *ki tov* como «que era bueno»; esta expresión se dice en este relato al final de cada acto de creación. Sin duda que es correcta, pero requiere algunas precisiones, debido a que la palabra *tov* lleva también el concepto de lo bello, y así se debería traducir en estos casos. En muchos textos, la palabra *tov* se traduce como «hermoso» y, sin embargo, este concepto ha sido esquivo al traducirse el relato de la creación¹⁰. Al decir seis veces que lo creado era *tov*¹¹, lo que se dice es que cada objeto y ser creado es hermoso. De manera que en el acto de creación se le suma a la dimensión ética (lo bueno) la estética (lo hermoso) y se establece que a Dios le interesa también el ámbito de los sentidos y comparte la pasión por la belleza. Hay algo profundo y fascinante en esta afirmación. Notamos que lo bello y lo desagradable no son características inherentes a las cosas, sino que consisten en nuestra percepción de aquello que en el instante sentimos que nos deleita o repulsa, y esto no depende del objeto mismo, sino de nuestra percepción de lo que tenemos delante. La luna, un árbol solitario en la llanura o el perfil de los picos de las montañas contra el cielo son objetos mudos e indiferentes, pero los percibimos como hermosos en la medida en que impactan en nuestra sensibilidad. En ese decir de cada cosa creada «que

¹⁰ Traducen como «bueno» las entradas en *TDOT*, V, 296-317; *DVD*; *DBHE*; sin embargo, *tov* tiene sentido estético en Gn 6,2; 24,16; 26,7; 41,26; Éx 2,2; 1 Sam 9,2; 1 Re 20,3 y tantos otros textos. El adjetivo *iafeh* («lindo», «bello», «hermoso») es más limitado, pues tiene el sentido directo de «hermoso», pero no el valor ético de «bueno».

¹¹ En la sexta oportunidad, al concluir la creación de los animales terrestres y del ser humano, por única vez se utiliza una expresión superlativa: dice «era *mu*y bueno [hermoso]» (*tov meod* 1,31).

era hermosa» Dios le concede un valor primordial a la sensibilidad humana al establecer un parámetro que le es exclusivo –reconocer la belleza– como un elemento intrínseco a su creación. De todos los seres creados, solo una mujer o un varón pueden sentir que los inunda la belleza o el horror.

En el primer día es creada la luz. Con ella Dios confina las tinieblas a la noche, de donde no pueden salir. Este destino será luego llevado a su máxima expresión por el profeta Isaías, que declara: «Yo formo la luz y creo las tinieblas» (45,7), señalando que hasta estas últimas son obra del Creador. Pero en Génesis se trata de mostrar el dominio de Dios sobre las tinieblas, que pasan de dominar toda la realidad a quedar limitadas y dominadas por la voluntad del Creador. Luego habrá dos días privilegiados en la narración: el cuarto y el sexto. En el cuarto día se crean las luminarias del cielo, «la mayor» y «la menor». No se nombran como «sol» y «luna» porque con esos nombres (heb. *shemesh* y *iareaj*) eran denominadas las deidades cananeas, y era preciso omitir su mención. De este modo, los astros son ubicados bajo la soberanía del Dios creador como objetos instrumentales de su proyecto; así son despojados de todo poder que no sea el dado por Dios para que cumplan una función que será esencial para la vida del pueblo. Ellos percibían la importancia del sol y de la luna para la fertilidad de los campos y las cosechas, incluso para la tan ansiada fertilidad de las mujeres, pero no los divinizan ni serán celebrados por ello. Se elige el cuarto día, el central en la semana de siete días, porque los astros serán quienes establezcan y regulen el calendario y permitirán reconocer las fechas sagradas. Este especial interés en asegurar la correcta identificación de las fiestas religiosas revela el carácter sacerdotal del documento, dato confirmado con la insistencia de que los astros «separan el día de la noche, la luz de la oscuridad», señalada en dos oportunidades (v. 14 y 18). La luz y la oscuridad, como símbolos de realidades profundas en la experiencia humana, son presentadas como creadas y sometidas a la soberanía divina.

El sexto día se ocupa de crear los animales terrestres y luego la pareja humana. Las aves y los peces ya habían sido creados el día quinto, lo cual establece una diferencia de grado con los anteriores, que expresa la idea de que los seres terrestres son los que más plenamente dominan la tierra. La creación sucesiva de animales y seres humanos en un solo día habla de la indiscutible identidad biológica que los une en la concepción bíblica. A la humanidad le llevará siglos arribar por otra vía a la misma conclusión en los trabajos de Charles Darwin, que por

ser de naturaleza científica no se deben enfrentar con el pensamiento bíblico, pues describen la realidad con sus propias herramientas¹². Lo que Darwin describe no menoscaba en nada la dignidad de la pareja humana, sino que, por el contrario, la ubica como el producto de un largo proceso creacional que culmina con su pieza más preciada, la que participa de su imagen. Pero la resistencia a ver que, en el relato del Génesis, el ser humano es integrante de la familia de animales ha oscurecido el sentido profundo del mensaje de la creación y ha tenido como consecuencia nefasta la sistemática destrucción de la naturaleza y el ejercicio de una extrema crueldad hacia los animales. Estos no han recibido ningún respeto por su vida, debido a que se entendió que su condición esencial –creacional– los separa con un muro de la familia humana. Esta separación estricta entre los animales y los humanos no es una concepción ingenua, sino que está cargada de ideología y tuvo dos consecuencias: la primera es la criminal justificación de la extinción de especies en pos del progreso y el lucro, actividad que, para vergüenza de nuestra civilización, aún no ha cesado. La segunda es más sutil y atroz. El hecho de separar drásticamente la condición humana de la de los animales se ha utilizado a lo largo de la historia para considerar como tales a los millones de esclavos que con su trabajo y su vida han construido los grandes imperios desde los albores de la humanidad hasta nuestros días: los esclavos fueron considerados animales, y estos no tienen derechos¹³. Un ejemplo claro y humillante es el hecho

¹² Charles Darwin dice en su obra *El origen de las especies*: «No veo ninguna razón válida para que las opiniones expuestas en este libro hieran los sentimientos religiosos de nadie. Es suficiente, como demostración de lo pasajeras que son tales impresiones, recordar que el mayor descubrimiento que jamás haya hecho el hombre –o sea, la ley de la gravedad– fue también atacada por Leibniz “como subversiva de la religión natural y, por consiguiente, de la revelada”. Un famoso autor y teólogo me ha escrito diciéndome que “poco a poco he sabido comprender que es una concepción igualmente noble de la deidad creer que ha creado unas pocas formas primitivas capaces de desarrollarse por sí mismas en otras formas...”» (XV).

¹³ Hoy esto ya no ocurre no teóricamente, pero sin duda, en la práctica social y económica, se continúa teniendo por inferiores y subhumanas a millones de personas. El 20 de junio de 2000, los periódicos anunciaban la muerte por asfixia de 58 inmigrantes chinos atrapados en un contenedor hermético que arribó al puerto inglés de Dover procedente de Zeebrugge (Bélgica). Había atravesado las limpias rutas de Europa, donde los sofisticados radares y cámaras que todo lo ven no habían detectado la «mercadería» que transportaba el camión. Una falla en el sistema de ventilación hizo que murieran y que pusieran en evidencia el tráfico y venta regular de personas dentro de la Europa que se considera a sí misma *postmoderna*. Algunos días antes, en España se informó del hallazgo de un camión con 36 magrebíes en estado de deshidratación. El 3 de octubre de 2013, un barco que naufragó cerca de Lampedusa (Italia) llevaba como carga personas que

de que, durante los primeros años de la conquista de América, tanto España como el resto de Europa pusieran en duda la condición humana de los habitantes originarios de América, discusión expresada en la disputa en la Junta de Valladolid de 1550 entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. La importancia de la discusión no residía en que se buscara dilucidar un enigma filosófico o una curiosidad más de las tantas que el mundo al que recién habían llegado los europeos presentaba a su ciencia y pensamiento; lo que estaba en juego era encontrar el respaldo biológico para luego darle forma jurídica y teológica al sometimiento y exterminio de estas personas. Si los nativos no eran seres humanos, se los clasificaba entre los animales y, en consecuencia, no solo no tenían ningún derecho, sino que habían sido creados para servir al ser humano –blanco y europeo– y satisfacer sus necesidades. Los habitantes de estas tierras debían ocupar su lugar junto a los útiles y dóciles bueyes, las cabras y los camellos. La máxima ironía está en que después de la disputa, en la cual los sabios, teólogos y pensadores europeos confirmaron que los habitantes de México –que habían construido pirámides superiores a las egipcias–, los incas y los demás pueblos de estas tierras no pertenecían al mismo nivel que las iguanas o las focas, y se afirmó su inequívoca condición de seres humanos y su derecho a la vida y a que fueran respetados sus bienes, igualmente se les continuó explotando como si fueran animales¹⁴.

Todo lo dicho contrasta con la delicadeza del relato, que se detiene en la dieta indicada para las primeras personas, hecho que puede parecer menor, pero que no lo es. Se dice que los animales y las personas son creados sexuados e invitados a unirse para poblar la tierra, a la vez

huían del hambre y la pobreza. Murieron 309 de ellas, y muchas eran madres aferradas a sus hijos.

¹⁴ Se ha dicho que Sepúlveda no negaba la condición humana a los indígenas, pues esta ya estaba establecida en la bula *Sublimis Deus*, del papa Pablo III, de 1537; sin embargo, véase este párrafo de su *Tratado*: «Siendo por naturaleza siervos, los hombres bárbaros, incultos e *inhumanos*, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás» (*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, 153).

que se les dan los vegetales por alimento (1,29). Esta dieta tiene que ver con el rechazo de la violencia, especialmente con el derramamiento de sangre, propuesta que ha de ser modificada en 9,3 después de que sucesivas experiencias de violencia conduzcan a una nueva dinámica de la existencia humana en relación con los animales. Pero en el día sexto de la creación hubiera sido una afrenta y un sinsentido crear a la vez animales y seres humanos, decir que ambos eran «muy hermosos», y luego instruir a los segundos, que deben asesinar a los primeros para alimentarse.

d) Los límites y las transgresiones

Pasado el preámbulo, la narración comienza con la descripción de la relación entre el proyecto de Dios y la actitud de los seres humanos. Esta se describe como una distancia establecida por cuatro sucesivas transgresiones al orden de la creación. Pero no debe entenderse en el sentido de una «caída» –palabra ausente en el texto bíblico y que no es la mejor descripción de lo presentado–, sino como la descripción de la condición humana en su más plena realidad. La teología bíblica descree de la existencia de una etapa de brillo y armonía que luego habría sido opacada por el descenso hacia un estadio rudimentario y pecaminoso. Por el contrario, las cuatro transgresiones surgen de la simple observación de las conductas humanas y de cruzarlas con el plan divino. En todos los casos, la respuesta de Dios consiste en afirmar la necesaria aceptación por parte de las personas de su misma condición humana, con sus límites, pero también con sus posibilidades.

¡Serán como dioses!

La memorable astucia de la serpiente consiste en descubrir la fisura que hay en el espíritu humano. La condición humana se caracteriza por las limitaciones naturales de tiempo y espacio, de su capacidad cognitiva y de relacionamiento, y por su conciencia de que ha de morir. Se puede decir que el ser humano es el único ser que sabe de sus límites, pero a la vez el único de la creación que se revela contra ellos. El ser humano quiere ser más. Los griegos llamaron a este sentimiento *hybris*, que significa «desmesura», y lo narraron en sus mitos como aquel en el cual Ícaro logra huir de la isla de Creta al elevarse con sus alas de plumas unidas con cera; pero no le alcanzó con haber dejado su prisión y ganar la libertad, y en su *hybris* quiso llegar al sol. La historia culmina cuando, al aproximarse al sol, el calor derritió la cera y cayó a tierra

para morir¹⁵. El relato del Génesis comienza por describir el quiebre esencial, ese que está en el fondo de toda angustia y desazón. La primera transgresión es buscar abandonar la condición humana y aspirar a ser Dios.

La consecuencia de esto serán dos maldiciones y dos palabras para recordar. Las maldiciones se dirigen a la serpiente y a la tierra y utilizan la palabra hebrea *'arur*, que significa «rechazo», «repudio». Aquello que había sido creado «bueno y hermoso» ahora se torna tenebroso y deja de ser primitivo para pasar a ser parte de la realidad cultural, de la manera como los seres humanos percibimos la naturaleza. La serpiente será temida, pero también deseada, porque es tanto símbolo de muerte como de vida; muerte por el veneno que transmite con su picadura, y vida porque al cambiar cada año su piel da la sensación de morir y resucitar. La tierra es maldecida y, por lo tanto, requerirá de redención; no dará sus frutos con generosidad, sino que exigirá ser trabajada y será necesario hacer un gran esfuerzo para que produzca alimentos. Las palabras para recordar se dirigen a la mujer y al varón. En ambos casos, describen la más íntima condición humana de cada uno y no –como se ha dicho– una nueva situación donde se habría deteriorado la imagen original inherente a su esencia. Se les dice que fueron creados humanos y que ese es su destino; una condición rica en posibilidades, casi infinitas, pero con sus límites naturales, que deben aceptar a fin de poder desarrollar todo el potencial que ella tiene. A la mujer se le recuerda que sus partos duelen y que su pulsión sexual la ata al varón. Estas palabras reflejan la dificultad para parir, incluso el temor que en las mujeres causaba el parto ante el riesgo de perder la vida en él¹⁶. La mujer percibía el parto y sus momentos posteriores como los más críticos de su existencia, debido a la debilidad y vulnerabilidad de su estado. Y, por otro lado, se entendía que las diosas no sufrían durante sus partos y que no necesitaban un varón para concebir. La mujer no es diosa: necesita de un varón para concebir y deberá afrontar el parto. La sujeción al varón como consecuencia de su pulsión sexual es producto de experimentar la inclinación que la conducía a buscar la unión sexual para satisfacer un deseo, acción que permanece como enigmática, tal como lo señala Proverbios 30,18-19: «Tres cosas me son ocultas... y la inclinación del

¹⁵ Es el caso de los pretendientes de Penélope, que no la merecen; en las tragedias griegas, la *hybris* suele ser la infracción de un mortal a otro, pero también se aplica a la disputa de un mortal a los dioses.

¹⁶ Raquel muere en el parto de Benjamín: Gn 35,18-19.

varón hacia la mujer...». Aunque Proverbios lo señala del lado masculino, el texto de Génesis nos sirve también para que observemos cómo el modelo patriarcal se apoya en una necesidad biológica que es de ambos sexos, pero la interpreta como una necesidad solo de la mujer; de ese modo, ella deviene en esclava de su cuerpo y queda a merced del varón, que así la somete a su voluntad¹⁷. La mujer, al cabo de este pasaje, es descrita como un ser que sufre y es dominada por el varón. Croatto señala que esta dominación no se limita al campo de la sexualidad, sino que abarca la totalidad de su existencia¹⁸.

En las palabras dedicadas al varón se le recuerda que fue creado para trabajar y lograr el alimento para vivir; que esto le costará esfuerzo, pero que ese es el sentido de su vida. Esto lo distingue de los dioses, que no trabajan ni necesitan alimentarse y que son servidos por los seres humanos. La tierra por sí sola producirá cardos y espinos no aptos para la alimentación; si hasta este momento parecía que el alimento debía ser recolectado de los árboles del huerto (2,16), con la facilidad que ello supone, ahora se le revela que su destino será cultivar el suelo. Pero cultivar y producir el alimento es más que la necesidad biológica de incorporar energía; es aquello que le permite desarrollar su actividad creadora y, por lo tanto, el desarrollo de la cultura (la industria que genera los objetos; la imaginación que plasma en textos, en música o en pinturas y esculturas; el amor que exige la conquista del ser amado, etc.). Todo es logrado con esfuerzo, pero con un esfuerzo para el cual está capacitado. Cierra con la afirmación más dolorosa: eres de polvo y volverás a él. Esta frase no es otra cosa que la más cruda realidad dicha de frente y sin tapujos. Debemos notar que el texto no está interesado en hablar sobre la muerte en el sentido de lo que sucede al finalizar la vida; lo que busca es establecer el límite de la experiencia humana, y en ese sentido volver al polvo es anunciar el fin de los límites impuestos al cuerpo y al pensamiento. Para la teología bíblica, el ser humano es una maravillosa e irrepetible combinación de polvo que al final de sus días regresará a ese origen.

¹⁷ Esta afirmación de sujeción unilateral será revertida en el Cantar de los Cantares 7,11, donde es el varón el que está sujeto a la mujer por su atracción sexual; cf. P. R. Andíñach, *El fuego y la ternura*, Lumen, Buenos Aires 1997, 17-19, 139-142; «Un amor clandestino. Aproximación al Cantar de los Cantares», en *Acta Poética* 31 (2010) 89-112.

¹⁸ S. Croatto, *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2,4-3,24*, La Aurora, Buenos Aires 1986, 143.

Un balance de estos pasajes no debe omitir el hecho de que a pesar del contexto social y teológico patriarcal en que suceden los hechos, la narración no establece una diferencia entre la condición y el destino del varón y la mujer. Ambos sufren por saberse frágiles y limitados, ambos aspiran a lo que no son, y ambos regresarán a la tierra de la cual fueron formados. Nuestra cultura y teología no supieron ver estos valores en el relato y, sin duda, contribuyeron a relegar a la mujer a un papel secundario y a veces humillante.

El fratricidio como deicidio

Dios bendice a la primera pareja dándole dos hijos, y estos serán los personajes de la segunda transgresión. La experiencia humana muestra que la vida no es igual para todos y, mientras unos gozan de tranquilidad y bonanza a otros la misma vida se les presenta compleja y con problemas. Esto era comprendido como un destino guiado por Dios, y el relato lo expresa a través de la historia de dos hermanos. Caín no puede aceptar que para su hermano brille la luz de la aceptación y que su ofrenda sea considerada de distinta manera¹⁹. Un rasgo de la teología del Antiguo Testamento es la preferencia por los débiles y menospreciados. El nombre Abel significa «vapor» y transmite la idea de un ser falto de entidad, de vaciedad; lleva también la condición de ser el segundo ante el primogénito Caín. Abel representa el nomadismo y una vida más pobre que la de los propietarios de tierra y sedentarios como Caín; estos dos modos de producción que coexistían en la antigüedad reflejaban fuerzas culturales y económicas en conflicto, desde el momento en que el sedentarismo era socialmente más dinámico y tendía a dominar sobre los pueblos nómadas. El poder que cada hermano representa está implícito en este relato. Al presentar cada uno su ofrenda a Dios, este se inclina por Abel, el más débil, y genera la envidia de Caín, quien sin considerar todos los privilegios de los que goza le tiende una trampa en el campo y lo asesina. La falta es gravísima. Si en el preámbulo se había evitado el derramamiento de la sangre de los animales, ahora el relato nos muestra el asesinato de un hermano por otro. Por su calidad de mito primordial, este relato tiene una dimensión arquetípica y remite a todos los derramamientos intencionales de sangre humana para declarar que, cada vez que se vierte la sangre de una persona, se asesina

¹⁹ Una extraordinaria novela que encara este tema es *Abel Sánchez, historia de una pasión*, de Miguel de Unamuno; en su recreación del drama de Caín y Abel, ambas vidas son cuestionadas.

a un hermano o hermana. No importa si es la sangre de un enemigo o de un adversario, no interesa si la víctima es inocente o si es culpable de un delito, por grave que este sea. El asesino es siempre Caín y el muerto es siempre su hermano Abel; el fuerte quita la vida del débil, y lo hace por la única razón de desear lo poco que el otro posee. Esta afirmación teológica debería bastar para detener toda guerra, toda acción violenta, toda violación de la vida; sin embargo, la experiencia histórica muestra que el relato actúa como testimonio de una tragedia –de cada tragedia–, pero no disuade al agresor desde el momento en que la humanidad continuará enlutando a los pueblos con más y masivos derramamientos de sangre inocente. Aun así, el texto todavía se reserva una afirmación. Herir de muerte a una persona es destruir la imagen de Dios impresa en ella. Es Dios quien es agredido y quien finalmente muere con cada persona asesinada.

Hay algo insondable en la contemplación de un cuerpo humano muerto. En la novela y testimonio *La noche*, de Elie Wiesel, hay una escena donde, en un campo de exterminio, un personaje angustiado le pregunta a otro, ante la contemplación de cuerpos ahorcados por los nazis: «¿Dónde está tu Dios?». El otro le contesta: «Ahí, en el cadalso». El cuerpo del torturado es el cuerpo de Dios, y su vida que languidece es la vida de Dios. La teología que subyace en este relato nos dice que la destrucción premeditada de la vida humana es también una forma de deicidio. Hay menos Dios en el mundo cada vez que alguien es asesinado, y la humanidad pierde una nueva oportunidad de encontrarse con lo divino en ese rostro que ahora se deforma y degrada. La frase es impresionante: «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gn 4,10); la sangre tiene voz, y con ella clama; clama a Dios, su creador y dador de la vida ahora cercenada, y lo hace desde la tierra que la recibe, la tierra que ha sido manchada y que se yergue como testigo incorruptible del crimen²⁰. Es tal la magnitud de esta afirmación que después del diluvio se insistirá en que Dios ha de demandar la vida del prójimo asesinado debido a que es la imagen de Dios la que ha sido agredida (9,5-6).

²⁰ Abraham J. Heschel, que fue testigo del holocausto en la Alemania nazi y de las violencias y asesinatos contra la comunidad negra en los Estados Unidos, dijo en muchas ocasiones, ante la impunidad para miles de asesinos, que «la sangre derramada clamará por siempre», idea presente en el sentido del texto bíblico, que no da espacio a la desmemoria. Sin duda, las palabras de Heschel tienen un valor universal y se aplican a toda agresión a la vida humana.

Pero, a su vez, el realismo propio del discurso bíblico no desconoce que el asesinato tiene un precio para la vida del asesino. Él cree que al matar elimina un problema y que ha ganado sobre su adversario en la lucha por la vida, pero en realidad ha desatado una tragedia que imprimirá una marca en su cuerpo durante el resto de sus días. A la pregunta «¿soy yo acaso custodio de mi hermano?», la respuesta es: «Sí, lo eres, pero ya lo has asesinado». Caín llevará un signo para que proteja su vida de una eventual venganza, pero esa misma marca lo identificará como aquel que cercenó la vida de su hermano. La marca es protección y denuncia: preserva su vida, pero delata su crimen. La protección que supone la advertencia de que serán catorce²¹ las veces que deberá pagar si alguien osa matarlo no impide que lo identifique como aquel que fue el primer asesino y el primer hombre que por sus actos mereció ser maldecido por Dios. En su descendiente Lamek se verán confirmados la agresividad de su linaje y el desprecio por la vida ajena (4,23-24). El lenguaje mítico trabaja con arquetipos, no con personas reales. Caín no es un delincuente del pasado; es el ser humano de ayer y de hoy cada vez que planifica y ejecuta la muerte de otro.

La violencia sobre la tierra

La experiencia de la violencia no solo es individual, sino también colectiva, y el relato da cuenta de ello. La introducción del fratricidio como una práctica entre los seres humanos da pie para indagar aún más en el origen del mal. Un nuevo relato nos ayudará en esa tarea, uno que expone que los seres humanos, de ser una primera pareja y sus pocos hijos, se multiplican, y con ellos también se multiplica la violencia que ahora cunde en la tierra. Esta es la tercera transgresión. Ese relato resulta ajeno al estilo general de las narraciones bíblicas, pero ha sido utilizado porque era parte de las historias que permitían explicar la experiencia del mal. Aunque tiene el sabor de las mitologías cananeas que suponen una concepción politeísta de la realidad, esto no impide que pueda ser releído en clave de la teología de Israel. Nos referimos a Gn 6,1-4 (más 5-7), que habla de cuando los hombres tuvieron hijas y ellas se unieron sexualmente con los «hijos de

²¹ El texto hebreo dice «dos veces siete»; también en 4,24. El 7 es un número simbólico y en este caso indica un valor alto; su doble es una radicalización de ese sentido, un valor incontable.

Dios»²². Estos últimos son muy mencionados en los mitos de la época para representar a los dioses menores que conformaban el panteón cananeo. Se sirve a varios fines en la relectura en clave de la fe de Israel que opera el redactor bíblico de este antiguo relato. En primer lugar, permite introducir en la narración la figura de seres celestiales que, al unirse a las mujeres humanas, producen una distorsión de la naturaleza. No son hijos de Dios en un sentido físico, sino que participan de la esfera celestial y poseen un elemento divino que no corresponde a los seres humanos. Se ha tratado de determinar quiénes fueron estos personajes, pero esa especulación no tiene en cuenta que en la literatura mítica abundan los llamados seres intermedios, que no son dioses, pero participan de algunas características de lo divino. De ahí que, al relatarse que se unen a mujeres terrestres, se crea una generación de seres híbridos que perturban la condición humana atada a la tierra y lo percedero. Sucede que lo divino en el ser humano se establece por la decisión de Dios de darle carácter sagrado a la vida e imprimir su imagen en ella, pero no porque posea una esencia o un rasgo físico que le pertenecen; el ser humano es creado del polvo y no se eleva más allá de ese destino, y por esa razón la unión de seres celestiales con mujeres humanas le aporta un elemento de la divinidad que no le es propio y que debe ser erradicado²³.

Por eso, no debe llamarnos la atención que el mismo texto introduzca la existencia de seres en cierto modo anormales, como son los *nefilim*, luego mencionados en Nm 13,33²⁴. Estos *nefilim* señalan la existencia de seres deformes, que no se corresponden con la armonía de la creación, pero debemos leerlos como un signo de la deformidad interior que ha acontecido en el ser humano que se ha apartado de ese orden en el que había sido creado. En tercer lugar, el relato dirige la atención del lector u oyente hacia la realidad de la violencia generalizada por la expansión de los hombres, y establece que el crimen de Caín ahora se ha generalizado hacia toda forma de violencia y se ha expandido a la

²² Véase el mito «Los dioses apuestos y hermosos», en el cual el dios *Ilu* se une a mujeres que dan a luz dioses hermosos; este mito cananeo se ha vinculado con Gn 6,1-4; cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Cristiandad, Madrid 1981, 427-456.

²³ Cf. M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977, 67-78.

²⁴ La Septuaginta traducirá la palabra hebrea *nefilim* como «gigantes», induciendo a confusión, pues, en efecto, remite a seres anormales, raros, que no se atienen a lo diseñado por Dios; en los mitos, representan lo malo, lo deforme; cf. W. Brueggemann, *Genesis*, John Knox Press, Atlanta 1986, 71.

totalidad de la creación; la violencia es ahora un dato de la conducta humana que no puede soslayarse y sobre la cual Dios tiene voluntad de actuar. En cuarto lugar, abre la puerta a la ira de Dios, que por primera vez muestra su descontento con la creación que él mismo hizo y anuncia que la destruirá, hecho que se hará efectivo a través de una inundación universal. Es la destrucción por el agua, distinta de la destrucción por el fuego que se aplicará a Sodoma y Gomorra. El v. 8 actúa de unión entre el relato anterior y el que le sigue; en él introduce a Noé («el hombre más justo y cabal de su generación») y su familia, y con ellos inaugura el relato del diluvio, anticipando que la destrucción no será total, pues habrá, además, un arca con parejas de animales que posibilitarán la repoblación de la tierra. El carácter mítico y simbólico del relato se pone en evidencia al observar que la destrucción de «todo ser viviente» no incluye la muerte de los peces, animales que eran considerados tan inferiores en la escala de los seres vivos que podían omitirse sin causar problemas a la argumentación.

El recurso a un texto cananeo (6,1-4) y a figuras míticas (heb. *nefilim*) es algo que nos hace pensar. La narración bíblica no es exclusivista, y busca en otras tradiciones y otros relatos ideas que le permitan comprender la realidad que tiene delante. Toma textos que le son ajenos, pero los refunda en una nueva entidad teológica que es afín a su pensamiento²⁵. En el caso que tratamos, esta narración sirve para dar pie a la historia del diluvio, que fue comprendido como un esfuerzo por parte de Dios de rescatar a la humanidad, que había confundido su función en la creación. Si el relato anterior era de origen cananeo, el del diluvio se remonta al menos al siglo XXII a.C. y es de origen sumerio²⁶. Esta antigua leyenda sumeria es releída en clave de la teología de Israel para señalar que la destrucción no es total y que concluye con una alianza donde Dios se compromete a no volver a procurar destruir la creación. Es la primera alianza de las varias que se desgranarán a lo largo de la

²⁵ Esto es una constante en la literatura bíblica, como lo fue en la composición de los textos de otras religiones. La historia del nacimiento de Moisés, la historia del acoso sexual de José, el diluvio y decenas de textos proféticos y sapienciales son deudores de las literaturas circundantes a Israel. Un ejemplo más cercano es la relectura que hace el Corán de narraciones bíblicas, de manera notable del sacrificio de Isaac, que es narrado como el sacrificio de Ismael, con importantes consecuencias teológicas; cf. *Quran*, surat 'as-saafat 37:111-112; A. Yunis, «The Sacrifice of Abraham in Islam», en Frederic Manns (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1995, 147-157.

²⁶ Cf. el texto del relato en *ANET*, 42-44; el texto sumerio que disponemos es breve, pero luego fue retomado por la leyenda acádica del siglo VII conocida como *Epopéya de Gilgamesh*, tableta XI, *ANET*, 93-97.

historia bíblica, pero en este caso no se establece con un pueblo en particular, sino con «todo ser viviente» (9,15).

La condena del imperialismo: una torre en Babilonia

El capítulo 10 explica la existencia de los diversos pueblos como resultado de la repoblación de la tierra a partir de los tres hijos de Noé. El capítulo 11 explicará la diversidad de idiomas como consecuencia de la confusión de las lenguas promovida por Dios entre quienes trabajaban en la construcción de una ciudad y una torre inmensa. Con ese recurso, Dios buscó impedir su construcción porque fue percibido como un nuevo acto de desmesura y una transgresión a las leyes de Dios. A efectos de dar continuidad y coherencia a la línea histórica, será presentado como una nueva etapa en el devenir de los hechos. Detrás del relato de la torre de Babel se expresa la experiencia de Israel cautivo en Babilonia, y la proyecta hacia el origen de los tiempos, combinando el tema de las lenguas con el del poder imperial. La cautividad sucedió desde 597-539 a.C., y la contemplación de los *zigurats* (inmensas pirámides escalonadas que funcionaban como templos y lugares de sacrificios, cuyas ruinas hoy aún pueden verse) dio materia prima para esta narración; en esas construcciones vieron el símbolo del poder y la soberbia, y percibieron que, en el afán por construirlas, los monarcas babilonios estaban dando un mensaje al mundo que oprimían. Con la torre decían a todos los demás pueblos que solo ellos tenían acceso al cielo y podían comunicarse con los dioses; a los demás se les dejaba como única opción el contemplar la grandeza de sus opresores, lo magnífico de sus obras, y aceptar las migajas que esos dioses disponían para ellos. Para Israel, esa era la torre que conducía a los dioses ajenos, los de los otros, los dioses que bendecían el poder del opresor. Para Israel, así como para otras naciones, Babilonia era el imperio al que estaban sometidos, y su vocación dominadora quedaba simbolizada en esa colosal torre que pretendía llegar al cielo²⁷. Como sucede con toda experiencia significativa, de ella surgirá una palabra que la exprese y prolongue en el tiempo para dejar testimonio de lo vivido. En este caso, el contraste se da con la fe de Israel que interpreta que Dios rechaza toda forma de opresión y busca desenmascarar la injusticia; en consecuencia, confunde las lenguas de los que

²⁷ Cf. S. Croatto, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*, Lumen, Buenos Aires 1997, 353-383.

la construyen, para impedir que lleguen a «ser prestigiosos»²⁸ y cumplan su deseo imperial. En el relato, la obra queda a mitad de camino: la torre parece haber sido construida, pero se abandona la construcción de la ciudad. Es lógico que así sea, ya que se denuncia la voluntad de oprimir, pero no puede impedirse que esa opresión se lleve a cabo. Con esta narración se deja constancia de la cuarta transgresión a la voluntad de Dios: los pueblos fueron creados para vincularse de manera armónica y en paz, pero unos han buscado oprimir a otros y han creado estructuras imperiales con las que humillan a sus vecinos.

Ningún relato puede evitar que un proyecto histórico de opresión se lleve a cabo, y este no es la excepción. No debemos pensar que los israelitas creían que escribiendo una relación se conjuraban las tragedias de la historia; ellos viven y sufren la opresión de los poderosos y elaboran este relato como forma de protesta ante la realidad, a la vez que también para dar testimonio del rechazo de Dios al proyecto dominador y opresivo de un pueblo sobre otro. La historia de la torre de Babel es una denuncia de la realidad de su presente y es una proclamación de la opción de Dios por los oprimidos para que la conozcan las futuras generaciones. Sucede que desde el momento en que se toma conciencia de la situación de opresión se percibe con más claridad el origen de la injusticia y los actores que la sostienen; por esa razón, la palabra que esa situación genera suele ser simple, pero punzante. En el caso que nos ocupa, la grandeza de la teología impresa en este texto consiste en no quedarse en la angustia por la opresión ni en la condena del imperialismo puntual que padecen en ese momento, sino que se construye un relato que involucra todas las formas de opresión imperialista del pasado y del futuro. Al constituirse en parte de la literatura mítica que establece los fundamentos de la realidad y de la aventura humana, hace que su mensaje trascienda la experiencia histórica que le dio origen y se transforme en una denuncia del imperialismo y sus abusos en todo tiempo y lugar.

El hecho de que el instrumento antiimperialista sea confundir las lenguas es muy significativo y habla de la agudeza del pensamiento bíblico. Los pueblos que dominan a otros imponen su cultura, sus leyes, su religión y su lengua a los oprimidos. Pero el relato descubre para el

²⁸ El hebreo dice «hagámonos un *nombre*», con el sentido de ser famosos y adquirir prestigio, lo que los ubicaría por encima de los pueblos con nombres vulgares. Sobre el valor del nombre, véase Is 63,14; Jr 32,20; Neh 9,10; cf. U. Berges, "Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación", *EB* 52 (1994) 63-94.

lector que en la base de todo sojuzgamiento se encuentran la lengua y la palabra, lo cual no podía pasar inadvertido para un pueblo cuyo Dios crea el cosmos a partir de su palabra. Quien impone la lengua y la palabra impone su autoridad y dominio. La lengua franca, más allá de ser un instrumento necesario para la comunicación entre naciones, deviene en un vehículo de la ideología imperial y del pensamiento único al que todos deben avenirse. Luego el opresor establece que el oprimido habla una lengua vulgar y rústica, no apta para la literatura ni la poesía, una lengua que no tiene palabras para el pensamiento elaborado ni sirve para dirigirse a Dios. Eso sucede hoy cuando se desprecian las lenguas de los pueblos originarios de América. En consecuencia, el oprimido deberá aprender la lengua del dominador si quiere comunicarse, y quizás pueda hacerlo. Sin embargo, habrá siempre una diferencia entre el conocimiento general que con estudio o práctica se puede llegar a adquirir y el aprendizaje de una lengua. La lengua ajena siempre se hablará de manera defectuosa, con un acento que revele la extranjería y la condición de usuario advenedizo. Se pueden ocultar o disimular muchos rasgos culturales (vestimenta, comidas, arquitectura, etc.), pero, en el momento de emitir la primera palabra, la pronunciación de la lengua adquirida exhibirá la condición de sometido o la pobre calidad del linaje (cf. Jue 12,6). Por lo dicho, el relato de la torre de Babel es una condena del imperialismo y no una condena de la diversidad de lenguas. Por él se establece que toda lengua es legítima y apta para comunicarse y que las lenguas no son producto del pecado, sino la respuesta de Dios para impedir que el pecado abunde.

La teología en las genealogías

Desde el punto de vista literario, las genealogías cumplen la función de hacer «avanzar» la historia, al unir relatos separados, y, a su vez, la de unir unos personajes con los que les siguen en la narración. Esta función literaria y su evidente monotonía han contribuido a que se indague poco en su valor teológico. Asombra ver que encontramos cinco genealogías en el relato de la creación. La primera es la descendencia de Caín (4,17-24); la segunda es la de Set (4,25-26); la tercera une a Adán con Noé (capítulo 5); la cuarta une a los hijos de Noé con los distintos pueblos de la tierra después del diluvio (capítulo 10); la quinta retoma la descendencia de Sem y se dirige de manera directa hacia Abraham (11,10-32). No son meras listas; en todas se aprovecha para hacer teología de una manera sutil.

La genealogía de Caín reivindica su vida. Al hombre que asesinó a su hermano se le bendice con una vida y con una familia. No debe entenderse como un premio, sino como el reconocimiento de que la condición fratricida es parte de la naturaleza humana y de que el desarrollo de la vida no se detiene por el carácter pecador de la criatura. De Caín se dice que construye la primera ciudad. Es un signo fundacional de la civilidad y, si le sumamos que sus descendientes serán los creadores de la música, los trabajadores de los metales y quienes primero construyan tiendas y trashumen con sus ganados (4,20-22), vemos que lo coloca como aquel en quien Dios confió la continuación del proyecto creacional. Es a partir de Caín como que se desarrolla la cultura. Sin embargo, el texto se reserva una sorpresa al presentar a Set, el tercer hijo de Adán y Eva, que suplanta al fallecido Abel, como aquel por cuya descendencia (su hijo Enós) será por primera vez invocado el nombre de Yahveh. El texto expone que la cultura humana viene por la línea de Caín, pero no puede permitir que de ese linaje provenga la iniciación del vínculo con Dios. De manera que es por la línea del reemplazante de Abel (el postergado, la víctima de la violencia y la injusticia) por donde se revela que Yahveh busca relacionarse con los seres humanos. La única razón de ser de la genealogía de Set es rescatar la vida de Abel y mostrar que, aunque Dios acepta y hasta bendice la vida de Caín, no duda en tomar partido por aquel que fue muerto por su hermano. La mención de Lamek en la genealogía de Caín como un personaje agresivo que multiplica las venganzas coloca este linaje en relación con la violencia que pronto se va a desatar hasta lo impensable –la propia destrucción de toda la creación con el diluvio–. Dado este escenario, se busca mostrar la descendencia de Abel como aquella que reconoce e invoca a Dios.

La genealogía antediluviana del capítulo 5 conduce de Adán a Noé. Lo hace a través de la línea de Set y Enós –no se mencionan Caín ni Abel– e incluye a Henoc, un personaje que prestigia el linaje. De él se dice que «caminó con Dios» y que un día «dejó de estar» (en hebreo dice: «Y no fue más, porque Dios lo tomó»). Los años de su vida fueron 365, un signo de bendición que es marcado por la coincidencia con el número de días del calendario solar²⁹. La estirpe de Abel y la sacralidad de Henoc anticipan la condición de Noé. Pero nos sorprende el texto

²⁹ Esta condición de Henoc hará de él un personaje privilegiado de la literatura apocalíptica judía. En la Septuaginta se incluirá 1 Henoc, pero entre los pseudoepígrafes descolla su figura; A. Díez Macho incluye cinco obras referentes a Henoc; cf. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, Cristiandad, Madrid 1984; A. Ricciardi, «1 Henoc 70-71: ¿Es Henoc el Hijo del hombre?», *CuadTeol XVII* (1998) 129-146.

con la aparición de Lamek (5,29), padre de Noé, quien proclama que su hijo nos consolará de las fatigas producidas por habitar un suelo que ha sido maldecido por Yahveh. La explicación que da la historia de la formas de la presencia de Lamek en este lugar es que responde a un texto yavista interpolado en la narración que es de carácter sacerdotal. Esa afirmación es tan cierta como insípida. Lo que interesa indagar es qué carencia teológica había en el relato que motivó al autor a interpolar ese texto allí. A nuestro criterio, la presencia de Lamek coloca otra vez la teología del pasaje en la línea de que Dios continúa su proyecto para la creación a pesar de los traspies de la humanidad. Lamek es el violento y es el descendiente de Caín, pero Dios no lo abandona, sino que es a través de él como ahora se desarrolla el plan de Dios. En sus palabras se vincula la situación presente con la maldición del suelo en 3,17 para indicar que Noé será quien ayude a su generación a llevar adelante la vida en ese suelo condenado por Dios. Pero esto tiene un doble valor, pues por un lado se recuerda la maldición del suelo, pero por otro se lo constituye como escenario legítimo de la vida humana. Aún más, el relato anticipa que se avecina una tragedia y señala que es desde ese suelo que habita Noé desde donde vendrá el rescate; no llegará por seres celestiales ni por una intervención milagrosa de Dios; tampoco por un ser humano purificado de sus faltas³⁰. Es desde la raíz del vínculo entre el ser humano y la tierra que habita desde donde el Creador proveerá la persona que preserve el resto de la creación destinada a repoblar la tierra. Noé es el más justo, pero no deja de ser un ser humano sujeto a todas las limitaciones naturales, incluso al pecado.

Las genealogías del capítulo 10 describen la humanidad desde la perspectiva de Israel. Como todo pueblo que diseña un mapa, se coloca él mismo en el centro y a partir de ahí se dibuja el universo. En este caso, las tres familias que derivan de Noé y sus hijos se cruzan en Judá. Jafet son los pueblos del mar, los griegos y fenicios; Cam es padre de los egipcios, de los pueblos del sur y también de las naciones de Mesopotamia; Sem será el de los hebreos (Heber) y los pueblos arameos. Se estima que este texto refleja la situación política y las relaciones con los demás pueblos durante el tiempo de Salomón (961-922). Observamos que Jafet está poco desarrollado, debido a que Israel no tenía en aquella

³⁰ W. Brueggemann señala que este hecho muestra cuán enraizado en lo humano está el relato bíblico, hasta el punto de que lo considera como un elemento que nos conduce a pensar en la teología de la encarnación presente en el Nuevo Testamento; cf. *Genesis*, John Knox Press, Atlanta 1982, 69.

época mayor contacto y conocimiento de ellos. Pero es en Cam donde se concentra el texto. De él proviene Kush, que engendró a Nemrod, al que se le caracteriza como prepotente y se le atribuyen diversas ciudades. La intención es política, pues todas las capitales imperiales a las que los israelitas estuvieron sometidos se mencionan en relación a su persona: Babilonia, Acad, Nínive y Kalaj –antigua capital de los asirios-. Otro de los hijos de Cam es Mitzraim (el nombre de Egipto en hebreo), y de él derivan los filisteos, quizás un pueblo con el que en algún momento se enfrentaron. La evocación de Nemrod anticipa el relato de la torre de Babel, constituye el contexto literario para leerla y anuncia el conflicto social y político que esa historia pondrá en evidencia. Si consideramos la lista de los pueblos en sentido geográfico, es imposible unir Egipto con Mesopotamia; tampoco una política común los une, ya que fueron rivales durante siglos. Pero si lo vemos desde Israel, ambos reinados son símbolo del sometimiento y la opresión en los diferentes momentos de su historia. La genealogía ha agrupado en Cam a los enemigos, a aquellos pueblos que los oprimieron, y ha establecido una alianza con los pueblos arameos, con los que es probable que hayan compartido las mismas opresiones. No podemos forzar demasiado el texto, porque no sabemos la razón ni el contexto histórico de esta alianza; quizás fue un momento particular de la historia que luego se desvaneció y aun así dejó su marca en el relato. Pero, desde el punto de vista teológico, lo que dice es que Israel, al trazar la división de los pueblos, distingue opresores de oprimidos.

La última genealogía es la de Sem, y retoma el tema del linaje de Abel. Actúa de nexo entre el relato de la creación –al que pertenece– y la historia que le sucederá. Está estructurada siguiendo una sola línea hacia Abraham, y lo hace de manera consistente hasta llegar a su padre, Teraj, en el que se explora en detalles de familia. Parte de preparar el relato para pasar a otra historia es el paulatino descenso de la edad de los personajes, a fin de poder vincularlos con la etapa siguiente, donde las edades serán las regulares³¹. Obsérvese que Sem vivió 500 años, pero Teraj 205; esta disminución se ha explicado por el crecimiento del pecado, de modo que a mayor pecado, menor bendición en años de vida. Esta puede ser una explicación, ya que se acaba de condenar el imperialismo en la figura de los babilonios, y el carácter

³¹ Abraham y Sara obrarán de transición, pues morirán a los 127 y 175 años, respectivamente (Gn 23,1; 25,7), pero debemos recordar que a los grandes personajes se les atribuye una vida prolongada como signo de bendición; cf. Job 42,16.

universal del mito remite a la naturaleza humana, no a un pueblo en particular. No sería contradictorio pensar que a la vez que se considera la gravedad de la condición humana se busque compatibilizar la narración con el necesario paso a la historia factual. La edad de Teraj (205 años) lo incluye todavía dentro de los personajes que participan del lenguaje mítico, donde el tiempo tiene un valor simbólico y no factual.

e) Del lenguaje mítico al legendario: la condición humana

Las palabras, al constituirse en relato, exigen una forma. A esa forma la llamamos «género literario», pero en la literatura anónima y popular no es una decisión consciente del autor, sino una imposición del tema. No es posible hablar del origen del universo y de todo lo creado sin utilizar el lenguaje figurado de los mitos. Basta con intentar contar el origen primordial de algún aspecto de la realidad para que, sin que lo busquemos, surjan los símbolos y los mitos. Despreciados durante el reinado del positivismo, es notable que un hombre racionalista y positivista como Sigmund Freud haya tenido que recurrir a los mitos para describir los intrincados caminos de la conducta humana en sus fibras más íntimas y originales. Y tuvo que hacerlo para poder darle una forma lingüística que le permitiera organizar su pensamiento y –más aún– para poder comunicarlo a los demás. En el momento en que la narrativa bíblica busca contar las historias familiares que presentan a los padres y madres fundadores de su pueblo, abandona el discurso mítico y se interna en el más afín a nuestra experiencia cotidiana, como es el discurso de las leyendas. Pero son varias las cosas que han quedado asentadas antes de dar ese paso y que constituyen el marco general para el desarrollo de los eventos que siguen.

1. La belleza de la creación no ha sido conculcada, ni la vida humana ha sido rechazada. A pesar de las transgresiones, el universo sigue siendo un cosmos –un conjunto organizado y armonioso– y exhibe su esplendor ante la vista de todos. Hay una armonía en la naturaleza que se puede percibir y un ser humano que, aunque se lo reconoce pecador, también es creador de cultura y puede vivir en sociedad. En palabras simples, se puede decir que después de la experiencia del diluvio y la repoblación de la tierra el mensaje es que no todo está perdido y que Dios no cesa de bendecir y dar su apoyo a la aventura humana.

2. La creación y las transgresiones han establecido la naturaleza humana. Lo que se ha constatado es que esa existencia estará signada por

el conflicto con el plan de Dios y –en consecuencia– con los demás seres humanos. Habita un tierra generosa, pero ardua y exigente, que no entrega sus virtudes sin que medie mucho esfuerzo; una tierra que espera ser redimida. La mujer se acercará al varón y podrá amarlo, pero también sentirá que él establece cierta distancia; el varón buscará a la mujer y la encontrará, pero algo en lo profundo le dice que ella se reserva cosas, que hay silencios y momentos que no se comparten. El vínculo será profundo, pero allí habitará el conflicto. Hay un deseo insatisfecho de ser Dios y una aspiración a la eternidad que no ha sido eliminada y que no encuentra un canal de resolución. Se vivirá con esas contradicciones para siempre³².

3. Se señala que el ser humano es un ser social, gregario, constructor de ciudades, pero esa condición lo conduce al conflicto expresado en el fratricidio y en el imperialismo. Sus relaciones personales y políticas serán complejas y tanto lo reunirá como lo alejará de sus mismos hermanos. La experiencia de la injusticia es incontestable y los textos expresan la angustia, pero también la posibilidad de oponerse a ella. Se aspira a la justicia entre los seres humanos y la teología del Antiguo Testamento identifica la voluntad de Dios con ella. Esa justicia aparece como un desafío a los pueblos que deben trabajar en su construcción, al mismo tiempo que son conscientes que la justicia plena excede la voluntad y fuerza humana y solo pertenece a Dios³³. La experiencia es que los distintos pueblos pueden ser amigos, intercambiar bienes y proyectarse juntos en solidaridad, pero también asesinar por la posesión de territorios, los ganados, o por sus mujeres, tal como revela la historia de Dina (Gn 34) o el rapto de la jóvenes (Jue 21,8-25). Se afirma que se puede vivir en paz pero también que el horror de la guerra o la violencia doméstica acechará la vida de los pueblos y las personas.

Al concluir el capítulo 11, el escenario cósmico ha sido establecido. El drama humano ya ha comenzado, y debe continuar.

³² El Antiguo Testamento no retomará esta contradicción de manera explícita. El tema de la aspiración humana a la eternidad será retomado con una nueva perspectiva teológica en el Nuevo Testamento. En él será un tema recurrente y central; cf. Mt 19,29; Mc 10,30; Jn 3,15-16; Rom 6,22; Gál 6,8 *passim*.

³³ Esa es una afirmación de la literatura apocalíptica; véase más adelante en el capítulo VII,b.