

EL ADÁN HISTÓRICO

WILLIAM LANE CRAIG

UNA EXPLORACIÓN BÍBLICA Y CIENTÍFICA



PUBLICACIONES
KERIGMA
EVANGELIO EN ACCIÓN

"Este volumen cubre una cantidad asombrosa de territorio tanto en los estudios bíblicos como en los científicos relevantes para la cuestión del Adán y la Eva históricos. La amplia lectura del autor, su asombrosa erudición y su juicio cuidadosamente articulado brillan con luz propia. No es necesario estar de acuerdo con todos los puntos que plantea el autor, con cada paso de su argumentación o con sus conclusiones para sacar mucho provecho de la lectura de este volumen. El autor afronta las cuestiones de forma directa, las explica con claridad y lleva al lector con él. Aquellos que quieran contribuir a este debate en el futuro deben prestar mucha atención a lo que este consumado eruditio ha expuesto tan bien en este libro".

- RICHARD E. AVERBECK

profesor de Antiguo Testamento en la Trinity Evangelical Divinity School

"Este libro es realmente una 'búsqueda', un viaje intelectual, que comienza con las Escrituras y termina en un intercambio significativo con la ciencia. La búsqueda de Craig le lleva a una antigua y creciente conversación sobre los orígenes humanos, un intercambio histórico entre muchos teólogos, filósofos y científicos. En esta conversación, muchos temen que sólo si se comprometen nuestros compromisos fundamentales se hace espacio para la ciencia evolutiva. Este libro muestra, por el contrario, un relato de los orígenes humanos que da cabida a la evolución sin capitular a una visión del mundo exclusivamente científica.

Craig nos muestra no sólo que es posible un diálogo constructivo entre la teología y la ciencia, sino también que las cuestiones teológicas pueden agudizar nuestra comprensión de la ciencia. El contenido científico de este libro sorprenderá a muchos, pero es sólido, incluso cuando da un empujón muy necesario a la exageración de los creacionistas evolucionistas. Descubrimos que muchos científicos malinterpretaron, e incluso exageraron, las pruebas científicas contra Adán y Eva, antepasados de todos nosotros. La explicación de Craig sobre cómo las pruebas genéticas delimitan, y no delimitan, los orígenes humanos es fiel a nuestra comprensión científica actual.

Al hacer tan claramente esta corrección científica, este libro promete ser un hito, un regalo para la iglesia, con un significado reverberante para la conversación. Su relato de la ciencia da cabida a muchas formas de entender todo junto, por lo que la conversación no debería terminar aquí. Que juntos nos veamos arrastrados a profundizar en el misterio, atraídos a explorar con los demás lo que la ciencia está descubriendo sobre cuándo y cómo surge la "humanidad" en nuestro pasado. ¿Podrían la historia sagrada y la natural entrelazarse, diciéndonos algo importante sobre quiénes somos y qué significa ser humano?"

- S. JOSHUA SWAMIDASS

profesor asociado de medicina de laboratorio y genómica en Washington
Universidad de San Luis

"Este es un libro para aquellos que quieren buscar la verdad. En él, William Lane Craig combina la investigación exhaustiva y la ponderación juiciosa de los argumentos para mostrar que la imagen bíblica de los orígenes humanos, correctamente entendida, puede coincidir muy bien con los mejores resultados de las ciencias -de nuevo, correctamente entendidas-. Hace que todas estas disciplinas dispares respondan a los requisitos de un razonamiento sólido. La honestidad de Craig y su lógica implacable hacen que sea un placer seguir sus detalladas discusiones y nos permiten sentir la atracción de su propuesta de ubicación de Adán y Eva. Nos desafía y equipa para abordar estas cuestiones a su propio nivel de altura y responsabilidad, por lo que le doy las gracias".

- C. JOHN COLLINS

profesor de Antiguo Testamento en el Covenant Theological Seminary

"En los últimos tiempos se han producido numerosos debates y discusiones académicas sobre la historicidad de Adán y Eva. Sin embargo, pocos tratamientos del tema son capaces de reunir simultáneamente las perspectivas bíblica, teológica, filosófica y científica. En este volumen, el Dr. Craig hace precisamente eso: entrelazar estos hilos de manera que se respete la doctrina cristiana ortodoxa y se incorpore nuestra mejor comprensión actual de los orígenes de nuestra especie. Todos los eruditos cristianos que luchan con este tema se beneficiarán del tratamiento profundo y erudito de Craig".

- MICHAEL J. MURRAY

profesor visitante de filosofía en el Franklin and Marshall College

En busca del Adán histórico

*Una exploración científica
bibllica del Adam Historico*

William Lane Craig

*A nuestro nieto
Oliver,
cuyas vocales cuánticas serían
la envidia de cualquier
neandertal*

CONTENIDO

Lista de figuras

Prefacio

Lista de abreviaturas

PARTE 1

LA IMPORTANCIA DEL ADAM HISTÓRICO

1. Lo que está en juego

PARTE 2

DATOS BÍBLICOS SOBRE EL ADAM HISTÓRICO

2. La naturaleza del mito

3. ¿Son los relatos primigenios del Génesis 1-11 un mito? (Parte 1)

4. ¿Son los relatos primigenios del Génesis 1-11 un mito? (Parte 2)

5. ¿Es el Génesis 1-11 una historia mítica?

6. ¿Se cree que los mitos son verdaderos?

7. Adán en el Nuevo Testamento

PARTE 3

LA EVIDENCIA CIENTÍFICA Y EL ADAM HISTÓRICO

8. Preliminares científicos y filosóficos

9. Las pruebas de la paleoneurología

10. Las pruebas de la arqueología (1^a parte)

11. Las pruebas de la arqueología (2^a parte)

12. Localización del Adán histórico

PARTE 4

REFLEXIONES SOBRE EL ADÁN HISTÓRICO

13. Ponerlo todo en común

Bibliografía

FIGURAS

- 1.1 Opciones para los cristianos ortodoxos sobre el supuesto conflicto entre la ciencia moderna y el Adán histórico
- 1.2 Mapa de Mesopotamia
- 1.3 Cuadro comparativo de la historia del antiguo Cercano Oriente
- 1.4 Mapa del antiguo Egipto con los centros de culto
- 2.1 Tres formas de folclore
- 4.1 Lista de Heidel de similitudes entre Enuma elish y Gen 1
- 4.2 Evolución de la Epopeya de Gilgamesh
- 4.3 Mapa de la antigua cuenca del Golfo Pérsico a finales del Pleistoceno
- 5.1 Genealogías ancestrales simétricas de los antediluvianos y postdiluvianos bíblicos
- 5.2 Lista de reyes sumerios con reinados fantásticamente largos
- 5.3 Edades de los antediluvianos calculadas con números sexagesimales
- 6.1 El "mapa del mundo babilónico"
- 6.2 El movimiento transversal del sol a través de los caminos de Enlil, Anu y Ea
- 6.3 Techo del cenotafio de Seti I en Abidos que muestra a la diosa del cielo Nut como mujer arqueada sobre la tierra
- 6.4 Compuesto teratológico imaginado por algunos intérpretes modernos como la imagen del mundo de los antiguos israelitas
- 8.1 Edades geológicas relevantes para nuestra investigación
- 8.2 Ciclos glaciares e interglaciares de los últimos 450.000 años
- 8.3 Fechas de inicio de las etapas más recientes de los isótopos marinos
- 8.4 Comparación de las edades arqueológicas en África y Eurasia
- 8.5 Clasificación tradicional de los simios y los humanos
- 8.6 Clasificación revisada de los simios y los humanos
- 8.7 Linajes de homínidos hasta el Sahelanthropus tchadensis
- 8.8 Pintura rupestre de un caballo de Lascaux, Francia
- 8.9 Dibujo rupestre de una manada de leones de Chauvet, Francia
- 8.10 Plantillas manuales de Sulawesi, Indonesia
- 9.1 Tasa de flujo sanguíneo total de ambas arterias carótidas internas para los homínidos y los grandes simios recientes
- 10.1 Aparición de firmas arqueológicas de la capacidad cognitiva moderna en África, Oriente Próximo y Europa
- 10.2 Un hacha de mano achelense bellamente elaborada
- 10.3 Lanza de madera descubierta en Schöningen, Alemania

- 10.4 Trazado de las construcciones de la Cueva de Bruniquel, especialmente los dos anillos mayores
- 10.5 La secuencia de tareas de las construcciones de la Cueva de Bruniquel, que ilustra la capacidad cognitiva de los constructores
- 10.6 Representación artística de una cabaña de cazadores en Terra Amata que data de 350 kya
- 11.1 Pintura rupestre de la cueva Lubang Jeriji Saléh en Borneo
- 11.2 Pintura rupestre de la cueva Leang Bulu'Sipong 4 en Sulawesi
- 11.3 Cambios en la forma de la lengua que diferencian los sonidos del habla
- 11.4 Vocales cuánticas de una amplia muestra de hablantes
- 11.5 El mestizaje entre líneas de antiguos humanos
- 12.1 Momento de la divergencia entre los neandertales y el Homo sapiens
- 12.2 Clasificación incompleta del linaje
- 12.3 Variación transespecífica
- 12.4 Divergencia genética
- 12.5 Un árbol filogenético construido a partir de datos de variación humana
- 12.6 Calcular el tiempo necesario para llegar a la divergencia genética de la población humana actual
- 13.1 Reproducción artística del Homo heidelbergensis (también llamado Homo rhodesiensis) basada en restos óseos
- 13.2 Estados mentales y cerebrales

PREFACIO

El erudito del Antiguo Testamento Richard Averbeck ha advertido: "No importa lo que digas (o escribas) sobre los primeros capítulos del Génesis, tendrás muchos problemas con mucha gente".¹ Al ofrecer este libro al público lector, soy muy consciente de las palabras de Averbeck. Es de esperar que tanto la izquierda como la derecha se molesten con este libro y, por desgracia, con su autor. Todo lo que puedo hacer es rogarles que hagan una lectura honesta y abierta de los argumentos que expongo en mis conclusiones. Aseguro a mis lectores que este libro es el resultado de una auténtica lucha por mi parte con las pruebas, tanto bíblicas como científicas, relativas al Adán histórico.

Este libro no es un tratado erudito, aunque se basa en la alta erudición para exponer sus argumentos. Tampoco es una divulgación superficial, aunque me esfuerzo por explicar los términos técnicos a los lectores ajenos a las numerosas disciplinas especializadas que aparecen en este libro. Mi público objetivo es gente como yo, personas que son filósofos cristianos, teólogos y otros académicos, pero que no son ni estudiosos del Antiguo Testamento ni científicos -aunque me apresuro a añadir que los estudiosos del Antiguo Testamento se beneficiarán enormemente de la discusión de las pruebas científicas de los orígenes humanos en este libro, y los especialistas en las diversas disciplinas científicas relevantes para los orígenes humanos se beneficiarán igualmente de la discusión de las cuestiones bíblicas que se encuentran en estas páginas. Al simplificar el material para los no especialistas, hago que el libro sea útil también para los profanos inteligentes que no son académicos, ya que todos somos profanos cuando se trata de áreas fuera de nuestra especialización.

El lector se dará cuenta enseguida de que las notas a pie de página que acompañan al texto principal son bastante extensas. En ellas se ofrece una especie de discusión continua del texto, en la que se pueden aportar muchos más detalles sin interrumpir el flujo del texto. De este modo me permite racionalizar el texto principal, manteniéndolo sucinto y avanzando a buen ritmo. Los lectores que deseen más detalles pueden consultar las notas adjuntas.

El libro consta de dos partes principales con algunas observaciones introductorias y reflexiones finales.

La primera parte principal trata de los datos bíblicos relativos a los orígenes humanos y la segunda de las pruebas científicas de los mismos. El orden de las dos partes es importante. En primer lugar, como cristianos, queremos saber qué dice la Biblia sobre los orígenes humanos, independientemente de la ciencia moderna. Queremos saber cuáles son nuestros compromisos bíblicos en relación con el Adán histórico, y sólo podemos conocerlos en la medida en que nuestro enfoque hermenéutico de las Escrituras no esté condicionado por la ciencia moderna. Al fin y al cabo, si la enseñanza bíblica está en desacuerdo con los planteamientos de la ciencia moderna, queremos saberlo y actuar en consecuencia. A la luz de nuestro estudio de las Escrituras, sólo entonces paso a examinar los resultados de la ciencia moderna para ver si los hallazgos de la ciencia moderna son compatibles con la historicidad de Adán y Eva.

Al hablar de los distintos puntos de vista, he tratado de evitar etiquetas como "liberal", "progresista" y "conservador" porque estos términos con carga política son perjudiciales. Sin embargo, se necesitan algunos términos para caracterizar los puntos de vista en competencia, por lo que he adoptado las etiquetas "tradicional" y "revisionista" como las menos problemáticas. Al fin y al cabo, hay una visión tradicional de Adán y Eva que ha dominado la historia de la Iglesia, y hay varias visiones revisionistas, por lo general relativamente recientes, que modifican la visión tradicional en diferentes grados. En la interpretación tradicional de Adán y Eva, son la pareja humana original, creada milagrosamente de novo por Dios unos miles de años antes de Cristo. Son los padres de toda la raza humana, de modo que todos los seres humanos que han vivido sobre la faz de este planeta descienden de ellos. Vivían en el paradisiaco Jardín del Edén, en algún lugar al este de Levante, de donde fueron expulsados por Dios por ceder a la tentación de la serpiente y desobedecer a Dios, trayendo así la miseria para ellos y sus descendientes.

En cuanto a la terminología, debo explicar que utilizaré la frase "el Adán histórico" como una conveniente abreviatura de "el Adán y la Eva históricos", una expresión más engorrosa, aunque más precisa.

En cuanto a la nomenclatura científica, utilizaré la terminología de las especies, como *Homo sapiens*, para denominar la clase particular de un homínido o un miembro concreto de esa clase.

En algunos casos podemos distinguir fácilmente entre un nombre de clase como *Homo neanderthalensis* y la palabra para un miembro de esa clase, "Neanderthal". Por desgracia, no es fácil encontrar esa diferenciación para otros términos de especies como *Homo erectus* o incluso *Homo sapiens*. Confío en que al lector no le moleste que evite el uso frecuente de expresiones pedantes como "miembros del *Homo erectus*".

Me he beneficiado de las conversaciones con demasiados colegas académicos como para mencionarlos por su nombre. Pero sí quiero destacar a S. J. Swamidass como una guía inestimable para el reto que se discute en la parte 3, que emite desde la genética de la población hasta el Adán histórico. También agradezco a los estudiosos del Antiguo Testamento Richard Hess y Richard Averbeck sus comentarios sobre mi discusión del material bíblico en la parte 2. Agradezco de corazón a mi ayudante de investigación Timothy Bayless por haberme procurado numerosos materiales de investigación de fuentes a menudo recónditas, así como por su preparación de la bibliografía y los índices. Estoy profundamente en deuda con Gabriel Jones y James Urban por su trabajo creativo con la mayoría de las figuras que ilustran el texto. Doy las gracias al editor Andrew Knapp por haber conseguido los permisos para muchas de las figuras, así como por su atenta lectura y sus comentarios sobre el texto. Agradezco al atento Kevin Whitehead su ayuda en la corrección de las galeradas. Como siempre, agradezco el interés y el apoyo de mi esposa Jan en esta investigación.

WILLIAM LANE CRAIG
Atlanta, Georgia

ABREVIATURAS GENERAL

ANE antiguo Cercano Oriente(ern)

libro bk.

alrededor de , alrededor de

Cociente de encefalización EQ

ESA Edad de Piedra Temprana

et alii , y otros

fragmento(s). fragmento(s)

HLA antígeno leucocitario humano

kya hace mil años

LSA Edad de Piedra Posterior

Etapas de isótopos marinos del MIS

Tasa metabólica MR

MSA Edad de Piedra Media

mya hace millones de años

NT Nuevo Testamento

Antiguo Testamento

pt. parte

SVT tracto vocal supralaríngeo

Tiempo de TMR4A de los cuatro alelos más recientes

Tiempo TMRCA del ancestro común más reciente

BIBLIOGRAFÍA

- Comportamiento animal de AnBehav*
ACPQ American Catholic Philosophical Quarterly
AJPA Revista Americana de Antropología Física
AMM American Mathematical Monthly
AO Aula Orientalis
ARA Revista Anual de Antropología
Aramazd Aramazd: Revista Armenia de Estudios del Cercano Oriente
ARL Revista Anual de Lingüística
AS Estudios Asiriológicos
AYB Anchor Yale Bible
Revista BAR de Arqueología Bíblica
BBS Ciencias del Comportamiento y del Cerebro
BDAG Danker, Frederick W., Walter Bauer, William F. Arndt, F. Wilber Gingrich. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature . 3^a ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
BN Biblische Notizen
BSac Bibliotheca Sacra
BZABR Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CA Antropología actual
CAJ Revista de Arqueología de Cambridge
CB Current Biology
CBQMS Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
Documento CD Damasco
CENTJ Revista Técnica de Creación Ex Nihilo
COBS Current Opinion in Behavioral Sciences
CPF Contemporary Philosophy in Focus
Revisión del clero de CR
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Reseña de CSR Christian Scholar
EA Antropología Evolutiva
Comentario bíblico del expositor EBC
EPSL Earth and Planetary Science Letters

EvQ Evangelical Quarterly
FC Padres de la Iglesia
FJB Frankfurter Judaistische Beiträge
FP Fronteras de la Psicología
Biología del Genoma GB
JANESCU Revista de la Sociedad del Próximo Oriente Antiguo de la Universidad de Columbia
JAOS Journal of the American Oriental Society
JAS Revista de Ciencias Arqueológicas
JBL Revista de Literatura Bíblica
JHE Revista de la Evolución Humana
JICA Revista de Arqueología Insular y Costera
Revista JP de Fonética
JPSTC JPS Torah Commentary
JSL Revista de Lógica Simbólica
JSOTSup Revista para el Estudio del Antiguo Testamento Serie de Suplementos
Serie de suplementos de la revista JSPSup para el estudio de los pseudoepígrafos
Revista de Estudios Teológicos del STC
JTVI Revista de las Transacciones del Instituto Victoriano
KAR Keilschriftexte aus Assur religiösen Inhalts
LHBOTS Biblioteca de Estudios Bíblicos Hebreos/Antiguo Testamento
LI Investigación lingüística
NAC New American Commentary
Boletín de la Afiliación de Geólogos Cristianos (NACG)
NCBC Nuevo Comentario Bíblico de Cambridge
NICNT Nuevo Comentario Internacional del Nuevo Testamento
NICOT Nuevo Comentario Internacional del Antiguo Testamento
NIGTC Nuevo Comentario Internacional del Testamento Griego
NTA Neutestamentliche Abhandlungen
OTL Biblioteca del Antiguo Testamento
PBR Psychonomic Bulletin and Review
Philos. Christi Philosophia Christi
PNAS Actas de la Academia Nacional de Ciencias
PRS Proceedings of the Royal Society
Perspectivas del PSCF sobre la ciencia y la fe cristiana

PTRSB Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences
QI Cuaternario Internacional
RGRW Religiones en el mundo grecorromano
RSR Revista de Estudios Religiosos
Avances científicos de SA
Serie de publicaciones del Instituto de la Edad de Piedra SAIPS
Fuentes SANE del Antiguo Oriente Próximo
SBT Estudios de Teología Bíblica
Fuentes de estudios bíblicos y teológicos del SBTS
Sci. Am. Científico Americano
SCL Conferencias clásicas de Sather
Comentario bíblico de la historia de Dios del SGBC
SJA Revista de Antropología del Suroeste
Informes científicos de SR
TEE Tendencias en Ecología y Evolución
TL Theologische Literaturzeitung
TM Tiempo y mente
Serie de libros de indagación de valores VIBS
VT Vetus Testamentum
VTSup Suplementos a la Vetus Testamentum
WBC Word Biblical Commentary
WTJ Westminster Theological Journal
WUB Welt und Umwelt der Bibel
SI Estudios Egip tológicos de Yale
ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

PARTE 1

La importancia del Adán histórico

Capítulo 1

LO QUE ESTÁ EN JUEGO

INTRODUCCIÓN

Antes de embarcarse en la búsqueda del Adán histórico, es conveniente que nos preguntemos qué está en juego en este empeño. Al fin y al cabo, si la cuestión es poco significativa, uno puede pensar que no merece la pena dedicar tiempo y esfuerzo a la búsqueda en primer lugar y decidir, en cambio, dedicar sus recursos a proyectos más importantes.

Por un lado, es tentador considerar la cuestión del Adán histórico como una preocupación periférica, que no ocupa el centro de la teología cristiana. Nunca ha sido tratada por un concilio ecuménico, y la despreocupación de la Iglesia no puede atribuirse únicamente a la aceptación universal de la doctrina, ya que los padres de la Iglesia, como Orígenes y Agustín, se mostraron abiertos a las interpretaciones figurativas de los relatos del Génesis.¹ La doctrina no tiene ciertamente la importancia que tienen las doctrinas sobre la justificación y la santificación, por no hablar de doctrinas fundamentales como la Trinidad, la encarnación y la expiación. Muchos teólogos tradicionales pensarían que la historicidad de Adán es crucial para la hamartiólogía, o la doctrina del pecado. Porque si Adán no era una persona histórica, es evidente que no hubo una caída histórica en el pecado en el sentido tradicional. En particular, la doctrina del pecado original debe pasar por el tablero si no hubo un Adán histórico y, por tanto, no hay caída. Porque en ausencia de un Adán histórico, no hay, o no hubo, ningún pecado de Adán que pueda ser imputado a todo ser humano. Debería ser obvio que no podemos ser considerados culpables y, por tanto, merecedores de castigo por una infracción que nunca ocurrió. Por la misma razón, no podemos ser herederos de una naturaleza humana corrupta como resultado del pecado de Adán, si tal pecado nunca ocurrió. Por lo tanto, en ausencia de un Adán histórico no se puede mantener la doctrina tradicional del pecado original. En virtud de que Pablo contrasta a Adán y su pecado con Cristo y su muerte expiatoria, algunos teólogos han llegado a afirmar que la negación del Adán histórico socava a su vez la doctrina de la expiación. Dyson Hague escribió en *The Fundamentals*:

"El apóstol vincula tan estrechamente la caída de Adán y la muerte de Cristo, que sin la caída de Adán la ciencia de la teología queda evacuada de su característica más destacada, la expiación. Si el primer Adán no fuera un alma viviente y cayera, no habría razón para la obra del Segundo Hombre, el Señor de los cielos".² Tal consecuencia evisceraría el cristianismo. De ahí que algunos teólogos tradicionales hayan afirmado que la historicidad de Adán es, en el lenguaje popular, "una cuestión evangélica", es decir, una cuestión sobre la que se sostiene o cae la fe cristiana.³

El intento de hacer de la doctrina del pecado original una condición necesaria de la doctrina de la expiación es, sin embargo, una exageración. En ninguna parte del Nuevo Testamento (NT) se dice que Cristo haya muerto por el pecado original. Más bien, el evangelio proclamado por los apóstoles era, en palabras de la formulación kerigmática tradicional citada por Pablo, que "Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras" (1 Cor 15:3). No importa el pecado de Adán; ilos nuestros son suficientes para requerir la muerte expiatoria de Cristo para la salvación! Interpretar a Adán como una figura puramente simbólica, una especie de Everyman, que expresa la universalidad del pecado y la caída humana no socavaría el evangelio de la salvación mediante la muerte expiatoria de Cristo. Por lo tanto, la negación de la doctrina del pecado original no socava la doctrina de la expiación.

Sin embargo, podemos estar de acuerdo en que la historicidad de Adán es una condición necesaria de la doctrina del pecado original. Pero esta conclusión es indicativa de la importancia del Adán histórico sólo si la doctrina del pecado original es en sí misma de vital importancia. Sin embargo, es dudoso que la doctrina del pecado original sea esencial para la fe cristiana.⁴ La doctrina goza de un escaso apoyo bíblico, por decirlo suavemente; no se encuentra en el relato de Gn 3 de las maldiciones que siguen a la caída, la doctrina depende enteramente de un pasaje bíblico, Rom 5:12-21, y ese pasaje es vago y está abierto a múltiples interpretaciones.

Pablo no enseña claramente que (1) el pecado de Adán se imputa a cada uno de sus descendientes o (2) el pecado de Adán resultó en una corrupción de la naturaleza humana o una privación de la justicia original que se transmite a todos sus descendientes.

Que el cristianismo puede arreglárselas sin (1) es evidente por el ejemplo de la Iglesia Ortodoxa, cuya doctrina del pecado original afirma sólo (2). Incluso (2) no puede decirse que sea esencial: no sólo no se enseña claramente en Rom 5, sino que la mera universalidad del pecado entre los seres humanos es suficiente para requerir la muerte expiatoria de Cristo para nuestra salvación. "Por quanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios, son justificados por su gracia como un don, mediante la redención que es en Cristo Jesús" (Rm 3,23-24). El intento de explicar la universalidad del pecado humano postulando una corrupción o herida de la naturaleza humana heredada de Adán es un añadido teológico con el que el teólogo cristiano no tiene por qué comprometerse.⁵

Así, mientras que la doctrina del pecado original depende crucialmente del hecho de un Adán histórico, el cristianismo no necesita abrazar la doctrina tradicional del pecado original, sino que puede contentarse con afirmar la maldad universal de los seres humanos y su incapacidad para salvarse.

Sin embargo, antes de descartar la cuestión del Adán histórico como un espectáculo teológico, debemos considerar si otras consideraciones no podrían justificar su importancia para la fe cristiana. Parece que, en efecto, existen tales consideraciones. Si las Escrituras enseñan claramente que hubo un Adán histórico en la cabecera de la raza humana, entonces la falsedad de esa doctrina tendría un efecto reverberante en la doctrina de las Escrituras con respecto a la veracidad y fiabilidad de las Escrituras. Las Escrituras serían entonces condenadas por enseñar falsedades. Peter Enns tiene razón al subrayar que "el Adán de Pablo en Romanos no es una 'lectura simple' de la historia de Adán, sino una interpretación de esa historia con fines teológicos que no se basan en el Génesis". La dificultad, sin embargo, es que, dada la inspiración bíblica, la interpretación de Pablo es inspirada por Dios y, por tanto, autorizada en todo lo que Pablo quiere enseñar. Enns insiste en que no es la ciencia moderna la que necesita ser injertada en la Biblia; más bien, "la verdad... es que nuestras lecturas de Génesis y Romanos son las que necesitan ser ajustadas para permitir que el injerto tenga lugar"⁶ Pero ¿cómo pueden ser ajustadas si estamos seguros de que hemos interpretado correctamente la enseñanza del autor divinamente inspirado, en este caso Pablo, como parece reconocer Enns?

Si tal ajuste no es posible para el exégeta honesto, entonces se requeriría una revisión importante de la doctrina de la inspiración, de tal manera que la enseñanza del error fuera consistente con el hecho de que la Escritura sea divinamente inspirada. Peor aún, si, como parece plausible, el propio Jesús creía en la historicidad de Adán y Eva (Mateo 19:4-6), entonces, incluso si Jesús no fuera culpable de enseñar un error doctrinal, todavía habría mantenido creencias falsas con respecto a Adán y Eva, si no hubiera un Adán histórico, lo cual es incompatible con su omnisciencia. Obsérvese que la preocupación aquí es muy diferente a que Jesús tuviera un conocimiento limitado. La cristología tradicional reconoce que Cristo tenía una mente o conciencia humana limitada en conocimientos y que se desarrolló lo largo de su vida.⁷ Por eso no estamos comprometidos con la monstruosidad del niño Jesús tumbado en el pesebre contemplando el cálculo infinitesimal o la mecánica cuántica. Más bien, Jesús poseyó en todo momento de su vida una típica conciencia humana. Pero es una cosa muy diferente decir que Jesús poseía creencias falsas. Incluso si en su mente o conciencia humana Jesús no era consciente o no tenía acceso al contenido completo de la mente del Logos, la segunda persona de la Trinidad, aún así la persona que es Cristo tenía el conocimiento completo propio de un ser omnisciente con respecto a su naturaleza divina. Puesto que, según la confesión cristológica ortodoxa, sólo hay una persona que es Cristo y puesto que esa persona es divina, esa persona es omnisciente.

Pero, por definición, una persona omnisciente no puede poseer creencias falsas. Según la definición estándar, una persona S es omnisciente si para cualquier proposición p, si p, entonces S sabe que p y no cree no-p.⁸ A pesar de los teólogos kenóticos, es plausible pensar que la omnisciencia es un atributo esencial de Dios, implicado por ser el mayor ser concebible.⁹ Por lo tanto, Jesús debe haber sido y es omnisciente. No sirve de nada decir que una conciencia humana típica es propensa al error y que, por lo tanto, Jesús pudo tener creencias falsas de acuerdo con su naturaleza humana durante su llamado estado de humillación (su estado desde la concepción hasta su entierro).

Porque las creencias son sostenidas por una persona, no por una naturaleza, y la única persona en Cristo es una persona divina, que por lo tanto no podría sostener creencias falsas, punto.¹⁰

La persona que es Cristo es divina y por lo tanto es omnisciente y por lo tanto cree toda verdad y ninguna falsedad. Por lo tanto, aunque suene descabellado, la negación del Adán histórico amenaza con deshacer la deidad de Cristo y así destruir la fe cristiana ortodoxa.

NUESTRAS OPCIONES

Ahora, muchos teólogos contemporáneos simplemente aceptarían tales consecuencias, negando que las Escrituras sean de alguna manera más autorizadas para la existencia humana que los mitos comparables del antiguo Oriente Próximo (ANE), y tal vez incluso afirmando que Jesús era meramente humano. Sin embargo, estas posturas no son aceptables para ningún teólogo que quiera mantener alguna apariencia de cristianismo ortodoxo. ¿Cuáles son entonces nuestras opciones como cristianos ortodoxos (fig. 1.1)?

Podríamos intentar evitar las consecuencias desastrosas mencionadas anteriormente argumentando que la existencia del Adán histórico es, de hecho, compatible con las pruebas científicas, correctamente interpretadas, relativas a los orígenes humanos, como se indica en el lado derecho de nuestro diagrama. Pero a menudo resulta útil, a la hora de sopesar los desafíos a la fe cristiana, considerar primero el peor escenario posible y preguntarse cuáles son nuestras opciones en tal caso.

Suponiendo, pues, que si las pruebas científicas son incompatibles con la existencia del Adán histórico, tal y como se representa en la parte izquierda del diagrama, ¿cómo podría responder el teólogo cristiano ortodoxo, sin asumir las consecuencias mencionadas anteriormente?

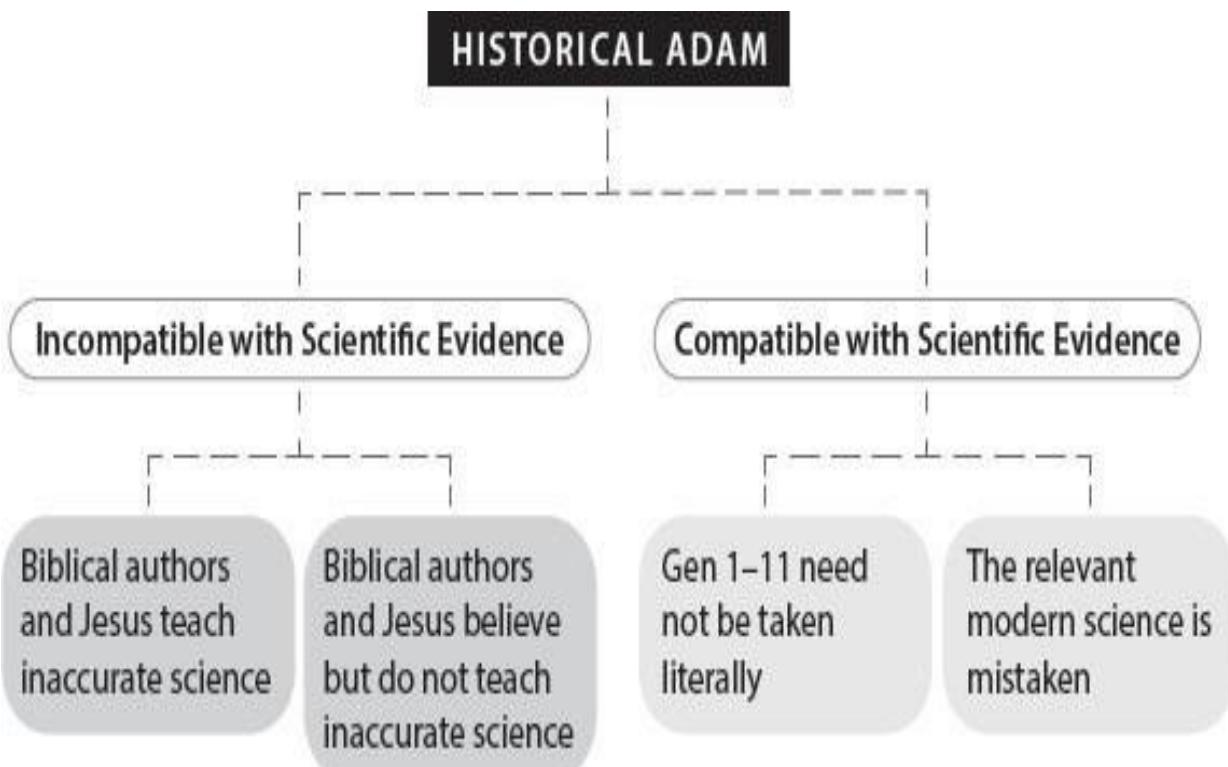


Figura 1.1. Opciones para los cristianos ortodoxos respecto al supuesto conflicto entre la ciencia moderna y el Adán histórico.

Suponiendo que queramos que las Escrituras sigan teniendo algún tipo de autoridad, aunque el Adán histórico no haya existido, una opción es afirmar que las Escrituras sí enseñan, aunque sea erróneamente, la existencia de un Adán histórico, pero -suponiendo que la inspiración garantiza la verdad- restringir la inspiración y, por tanto, la garantía de veracidad del contenido espiritual o teológico de la Escritura. Un buen número de teólogos revisionistas han tomado esta opción.

Irónicamente, tal vez, son así compañeros de cama hermenéutica con los literalistas tradicionales, que sostienen que la interpretación llana de la Escritura es que el mundo es una creación reciente de Dios en seis días consecutivos, que hubo una pareja humana original que vivía en el Jardín del Edén y que pecó al comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, que hubo un diluvio universal que destruyó toda la vida terrestre excepto la que estaba a bordo del arca construida por Noé, que las lenguas del mundo fueron el resultado de la confusión de lenguas en la Torre de Babel, etc.

El revisionista está de acuerdo con el creacionista de la tierra joven en que las Escrituras enseñan todas estas cosas, pero a diferencia del creacionista de la tierra joven, el revisionista considera todas estas enseñanzas como falsas. Por lo tanto, no forman parte de la revelación divina, ya que Dios se ha acomodado a hablar a través de las formas de pensamiento, a menudo erróneas, de una cultura, incrustando verdades teológicas dentro de las cáscaras de los errores científicos e históricos que enseñan las Escrituras. Esta opción implicará una revisión de la doctrina de la inspiración y de la autoridad bíblica, obligándonos a discriminar de algún modo entre las verdades teológicas inspiradas y las cáscaras culturales no inspiradas.

Por otra parte, podríamos sostener que, aunque los autores de las Escrituras pueden haber creído en una creación de seis días, un Adán histórico, un diluvio universal, etc., no enseñaron tales hechos. Dado que la garantía de veracidad de la inspiración se refiere únicamente a lo que enseñan las Escrituras, no estamos comprometidos con la veracidad de las creencias personales de los autores. Un buen número de estudiosos contemporáneos han adoptado esta opción para tratar elementos de la narración del Génesis como el cosmos de tres pisos, el firmamento y las aguas sobre él, y algunos han ampliado este enfoque para incluir la creencia en un Adán histórico como progenitor de la raza humana. Se supone que tales creencias son adventicias a las enseñanzas de las Escrituras, que son verdaderas y autorizadas. Esta opción difiere de la primera en que niega que las Escrituras enseñen las doctrinas objetables. El reto de esta opción es hacer plausible la distinción entre lo que el autor creía y lo que enseñaba. Este enfoque puede parecer demasiado conveniente, permitiéndonos excluir de forma poco sincera de la enseñanza de las Escrituras cualquier cosa que encuentran científicamente inaceptables y relegar dicha ciencia obsoleta a meras creencias del autor.

Si no hubo un Adán histórico, entonces junto con la doctrina de la inspiración necesitaremos también una revisión de la doctrina de la encarnación para permitir que Jesús tuviera creencias falsas.

Distinguir, como en el caso anterior, entre lo que creía y lo que enseñaba no sirve de nada, ya que el problema que plantea su deidad es precisamente su incapacidad para creer falsedades.

Quizá la mejor manera de atacar este problema sea distinguir entre aceptar una proposición y creer una proposición.

Esta distinción juega un papel importante en la filosofía de las matemáticas con respecto a los compromisos ontológicos del lenguaje matemático.¹¹ Algunos pensadores sostienen que la creencia en la verdad de incluso simples enunciados aritméticos como $2 + 2 = 4$ le compromete a uno con la realidad de entidades platonistas independientes de la mente como el número 4. La creencia en los axiomas de la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel supuestamente nos compromete con la realidad de un conjunto infinito, un compromiso metafísico extravagante. La mayoría de los matemáticos y científicos en activo probablemente no considerarían que han asumido tales compromisos metafísicos por medio de sus supuestos o afirmaciones. Por eso es habitual distinguir entre aceptar un enunciado matemático y creer un enunciado matemático. La filósofa de las matemáticas Penelope Maddy, por ejemplo, distingue entre lo que ella llama "creer en los axiomas" y "defender los axiomas".¹² Aunque esta preocupación apologetica parece suponer a primera vista que los axiomas son verdaderos y que es la verdad de los axiomas lo que hay que defender, de lo que Maddy habla en realidad es de defender el uso de los axiomas, independientemente de su verdad. De hecho, su objetivo es "alejar la atención de ... las cuestiones elusivas de la verdad y la existencia"¹³ En opinión de Maddy, lo que justifica el uso de los axiomas de la teoría de conjuntos es la fecundidad: se adoptan adecuadamente los axiomas que son ricos en consecuencias matemáticas, o lo que Maddy llama "profundidad matemática"¹⁴ Así, aceptar los axiomas de la teoría de conjuntos no implica creer en los axiomas de la teoría de conjuntos. Esta distinción no implica ninguna falta de sinceridad por parte del matemático o del científico; de hecho, es posible que nunca haya pensado en sus compromisos ontológicos. Esta aceptación sincera de los axiomas de la teoría de conjuntos lleva a los filósofos platonistas John Burgess y Gideon Rosen a quejarse de que "asentir verbalmente a una afirmación sin reservas conscientes y silenciosas, confiar en ella tanto en contextos teóricos como prácticos, es simplemente creer que es verdadera"¹⁵ De este modo, dan testimonio de la aceptación sincera de los axiomas por parte de los matemáticos y los científicos. Pero el antirrealista puede desafiar plausiblemente al platonista a que demuestre que la mayoría de los matemáticos y científicos, al dar su asentimiento verbal y confiar en los teoremas de existencia matemática, creen realmente que existen objetos matemáticos como los que el platonista afirma que existen.

Burgess y Rosen sí reconocen evidencias indirectas a favor de la opinión de que los profesionales tienen menos que creer en los objetos matemáticos -a saber, la ligereza con la que se introducen nuevas entidades matemáticas, la indiferencia cuando se trata de cuestiones de identificación de objetos matemáticos como el número 2 con otros objetos como $\{\{\emptyset\}\}$ o $\{\emptyset, 1\}$, y las diversas reacciones de los matemáticos cuando son presionados por los filósofos sobre los compromisos ontológicos de sus teoremas. Según Burgess y Rosen, esto parece proporcionar una base sólida para sospechar que los enunciados de la existencia matemática a menudo no son entendidos por los matemáticos y los científicos como equivalentes a la afirmación de que la Torre Eiffel existe. Lo más importante es que una aceptación sincera de los axiomas puede distinguirse de forma significativa de la creencia en los axiomas.

Del mismo modo, tal vez podríamos distinguir entre la aceptación de p por parte de Jesús y su creencia en p. En su conciencia humana finita, tal vez Jesús aceptó p -es decir, asintió verbalmente a p sin reservas conscientes y silenciosas y se apoyó en p en contextos prácticos- sin creer en p. Porque lo que la persona de Cristo creyó es lo que el Logos divino creyó, ya que el Logos, no la mente humana de Cristo, es la persona que Cristo es, y el Logos no cree en falsedades. Tal punto de vista podría incluso parecer que produce una visión más plausible de la encarnación, que no requiere reservas silenciosas por parte de Jesús cuando dijo del grano de mostaza que "es la más pequeña de todas las semillas" (Mt 13:32), o de la luna que "la luna no dará su luz" (Mt 24:29), implicando así que la luna es luminosa, o del ojo que es "la lámpara del cuerpo" (Mt 6:22).¹⁶ Este punto de vista también podría producir un relato más realista de la experiencia humana de Jesús. A modo de ilustración, ¿acaso Jesús de joven nunca había oido un ruido en la habitación de al lado y pensar: "A James se le ha caído algo", cuando en realidad fue Joses quien hizo el ruido? ¿O ver a alguien en la distancia y pensar: "Viene Miriam", cuando resultó ser Isabel? ¿No habría pensado Jesús de forma natural que, por ejemplo, el sol se mueve por el cielo o que la luna es luminosa? Tal vez podríamos sostener de manera similar que Jesús, aunque no creía que Adán fuera una persona histórica, sin embargo, como condición de su encarnación aceptó ésta y muchas otras falsas creencias de sus compatriotas.

Las opciones consideradas hasta ahora muestran que incluso en el peor de los casos, según el cual Adán no existió, la situación no es desesperada.

Aun así, estas opciones nos implicarían en revisiones teológicas bastante amplias de las doctrinas de la Escritura y de la encarnación. Así que tenemos que considerar cómo la enseñanza de la Escritura de que hubo un Adán histórico es o podría ser compatible con las pruebas científicas.

Ya he mencionado que ciertos revisionistas y creacionistas de la tierra joven están unidos en la convicción de que las Escrituras enseñan la existencia de un Adán histórico. En lo que difieren es en que los creacionistas de la tierra joven argumentan que la evidencia científica, cuando se interpreta correctamente, es compatible con la verdad literal del Génesis. El creacionismo de la tierra joven implica, por tanto, una afirmación hermenéutica y una afirmación científica. Desde el punto de vista hermenéutico, la afirmación es que el Génesis pretende ser un relato histórico que debe interpretarse básicamente de forma literal. Esta interpretación directa del texto no excluye el uso de figuras retóricas como "los ojos de ambos se abrieron" (Gn 3:7), pero afirma que los relatos son básicamente no figurativos. Desde el punto de vista científico, se afirma que una especie de "ciencia de la creación" es la visión correcta del mundo, en oposición al consenso científico actual.

Aunque el creacionismo de la tierra joven es ampliamente despreciado, su afirmación hermenéutica es eminentemente plausible y merece ser tomada en serio por el biblista. No pocos estudiosos revisionistas están de acuerdo con los creacionistas de la tierra joven que han interpretado correctamente el texto.¹⁷ La diferencia entre ellos es que el creacionista de la tierra joven cree que el texto, así interpretado, es un relato verdadero de los orígenes, mientras que el revisionista cree que el relato es falso, aunque quizás encierre verdades profundas.

Por otra parte, la afirmación científica del creacionismo de la tierra joven es tremadamente inverosímil. Según admiten sus propios defensores, el creacionismo de la tierra joven coloca al Génesis en un conflicto masivo con la ciencia convencional, por no mencionar la historia y la lingüística.¹⁸ En defensa de su punto de vista, los científicos de la creación tienden a centrarse en las anomalías dentro del paradigma científico actual, sin apreciar que la presencia de anomalías no sirve para anular el peso abrumador de la evidencia ni para establecer un paradigma alternativo creíble. Así pues, más vale que los cristianos creyentes en la Biblia esperen que la afirmación hermenéutica de los creacionistas de la Tierra Joven sea también falsa, para que no nos veamos abocados a los peores escenarios.

Por lo tanto, debemos considerar la opción de que Génesis 1-11 no tiene por qué tomarse literalmente. Uno no puede dejar de sospechar que precisamente el miedo al creacionismo de la tierra joven motiva muchas de las novedosas y a veces extrañas interpretaciones del texto del Génesis destinadas a ponerlo en consonancia con la ciencia contemporánea.¹⁹ En lugar de tomar el texto al pie de la letra, los estudiosos han propuesto muchos esquemas elaborados con el fin de hacer que el Génesis sea compatible con la historia de la tierra tal como la conocemos. Th. P. van Baaren observa que los mitos, incluidos los antiguos, muestran una extraordinaria flexibilidad, que les permite adaptarse a situaciones cambiantes, de modo que están "armados para resistir un nuevo desafío." A continuación, señala: "Nos recuerda el modo en que las distintas escuelas teológicas de los últimos 150 años han tratado los mitos de la creación en los primeros capítulos del Génesis".²⁰ A primera vista, la comparación de van Baaren podría parecer un error de categoría: los "mitos" del Génesis no han cambiado, sólo las interpretaciones de los teólogos bíblicos. Pero van Baaren continúa con los siguientes puntos a modo de resumen, que aclaran su significado:

1. En esta situación de conflicto entre la realidad mítica y la mundana, una de las fuerzas debe ceder y cambiar, o desaparecer.
2. El carácter del mito se opone a la desaparición, pero no, a la vista de lo que hemos dicho sobre su plasticidad, al cambio.
3. La realidad de este mundo sólo en raras ocasiones está abierta a un cambio suficientemente fundamental; por lo tanto, en caso de conflicto, por regla general será el mito el que cambie.
4. En esta situación, la invención de la escritura ha hecho estragos, porque este invento ha permitido fijar el texto de un mito de forma más o menos permanente.
5. La historia de las religiones nos enseña que en esta situación la flexibilidad del mito se traslada a su exégesis. Esto explica la importante función de esta rama de la teología en todas las religiones basadas en textos sagrados. Es bien sabido que en las religiones primitivas existe un gran número de versiones de un mismo mito y que no es posible señalar una de ellas como la versión generalmente autorizada y original. Del mismo modo, encontramos en las religiones-libro una gran variedad de exégesis de las que, mutatis mutandis , se puede decir lo mismo. ²¹

Según este análisis profundamente perturbador, las tradiciones míticas del Génesis, si todavía se transmiten oralmente, podrían cambiar ante las pruebas genéticas y paleoantropológicas relativas a los orígenes humanos para adaptarse a la nueva situación; pero al concretarse en un texto autorizado, esa función ha sido asumida por la exégesis, que, por decirlo sin rodeos, inventa nuevas interpretaciones del texto para ponerlo en consonancia con la ciencia moderna.²²

Tal hermenéutica es fundamentalmente errónea. Al emplear la ciencia contemporánea para guiar la interpretación del texto, representa una de las peores formas de concordismo. Siguiendo a Denis Alexander,²³ podemos distinguir tres formas en las que se ha utilizado la palabra concordismo: (1) el intento de extraer información científica moderna de los pasajes de las Escrituras -por ejemplo, tomar Gn 1:1 para enseñar la cosmología del big bang-; (2) el intento de interpretar los textos de las Escrituras a la luz de la ciencia moderna -por ejemplo, las interpretaciones de la edad diurna y de la brecha de Gn 1-; y (3) el intento de integrar los descubrimientos independientes de la ciencia contemporánea y la teología bíblica en una cosmovisión sinóptica. El concordismo en los dos primeros sentidos es una hermenéutica defectuosa porque ignora la forma en que el autor original y su audiencia habrían entendido el texto y porque cada generación sucesiva estaría justificada para leer su propia ciencia (por ejemplo, la física aristotélica) en el texto. Mientras que (1) y (2) son una imposición ilícita de la ciencia en el texto bíblico, sin embargo, (3) representa un proyecto importante y vital del teólogo sistemático, que busca formular una visión integradora del mundo basada en todas nuestras fuentes de conocimiento. En lo que sigue utilizaré el término concordismo para referirme al concordismo hermenéutico y no a la tarea de la teología sistemática.

Si van Baaren tiene razón en que la flexibilidad original de los relatos del Génesis se ha perdido por su enscriptura, de modo que la exégesis ha asumido la función de adaptar el texto a nuevos retos y situaciones cambiantes, entonces el peligro del concordismo se agudiza. Porque es difícil enfrentarse con los ojos abiertos a la aterradora posibilidad de que la pretensión hermenéutica de los creacionistas de la tierra joven pueda tener razón.

La tentación de proponer nuevas interpretaciones del texto que sean científicamente aceptables puede resultar irresistible para quienes están comprometidos con la autoridad bíblica. Sin embargo, debemos resistir esos impulsos concordistas y tratar de entender el texto como lo habrían entendido el autor original y su audiencia. Cuando lo hacemos, podemos encontrarnos con que Gen 1-11 pertenece a un género literario que no admite una interpretación literal.

La crítica literaria moderna ha servido para profundizar en la comprensión de los textos antiguos y arrojar nueva luz sobre ellos. Jud Davis se opone, advirtiendo que si nuestra interpretación de los textos bíblicos pertinentes no fue defendida por ningún padre de la Iglesia, entonces es muy probable que hayamos malinterpretado el pasaje en cuestión.²⁴ Sin embargo, esta pauta hermenéutica es demasiado simplista para ser fiable. Pues ningún padre de la iglesia puede pasar a defender una determinada interpretación bíblica que hoy debamos aceptar razonablemente. Por ejemplo, los padres de la Iglesia interpretaron literalmente los pasajes bíblicos sobre el movimiento del sol, de acuerdo con la cosmología geocéntrica griega. No conozco a ningún padre de la iglesia que creyera en el heliocentrismo o en el movimiento de rotación de la tierra. Pero una interpretación que no tome literalmente los pasajes bíblicos que describen el movimiento del sol no nos resulta por tanto excluyente. Numerosos comentaristas, incluidos los creacionistas de la Tierra joven, han señalado de forma bastante plausible que las afirmaciones de los autores bíblicos son de carácter fenoménico, al igual que las nuestras cuando, a pesar de nuestros conocimientos de la astronomía moderna, hablamos irreflexivamente de la salida y la puesta del sol.

Denis Lamoureux lo rebate, afirmando que los antiguos interpretaban uniformemente sus informes fenoménicos como descripciones literales del mundo.²⁵ Lo que los escritores bíblicos veían con sus ojos, lo creían real, como la salida y puesta literal del sol. Sin embargo, la afirmación de Lamoureux es claramente falsa. En primer lugar, los antiguos eran plenamente conscientes de que los fenómenos pueden no corresponder a la realidad. Sabían, por ejemplo, que el encogimiento observado de los objetos a medida que se alejaban en la distancia no era real sino mera apariencia.

Cuando una caravana desaparecía gradualmente de la vista, no pensaban que las personas y los animales se encogían literalmente hasta desaparecer. Al fin y al cabo, ellos mismos eran a veces los viajeros y podían observar la misma disminución de tamaño de la ciudad que habían dejado. De hecho, tenemos una maravillosa ilustración del fenomenal encogimiento de los objetos con el aumento de la distancia en el mito sumerio de Etana, donde se describe vívidamente el ascenso de Etana al cielo a lomos de un águila:

[El águila] lo llevó hacia arriba durante una milla.
"Amigo mío, ¡mira el país! ¿Cómo se ve?"
"Los asuntos del país zumban (?) [como moscas (?)]
Y el ancho mar no es más grande que un redil".
[El águila lo llevó] a una segunda milla.
"Amigo mío, ¡mira el país! ¿Cómo se ve?"
"El país se ha convertido en un jardín [],
Y el ancho mar no es más grande que un cubo".
Lo llevó hasta un tercer kilómetro.
"Amigo mío, ¡mira el país! ¿Cómo se ve?"
"¡Estoy buscando el país, pero no lo veo!
¡Y mis ojos ni siquiera pueden distinguir el ancho mar!
Amigo mío, no puedo ir más lejos hacia el cielo.
Retoma el camino y déjame volver a mi ciudad". (Etana III)²⁶

El relato de la ascensión de Etana al cielo muestra claramente que los antiguos entendían que los informes fenoménicos no debían equipararse acríticamente a las descripciones literales.

En segundo lugar, es posible que los pueblos antiguos no se preocuparan por dar una interpretación realista a los fenómenos celestes. Lamoureux no tiene en cuenta el carácter instrumentalista de la astronomía babilónica, como veremos más adelante con cierto detalle.²⁷ Los astrónomos babilónicos eran capaces de predecir con gran exactitud los movimientos del sol, las estrellas y los planetas utilizando dos sistemas que si se tomaban literalmente eran incompatibles entre sí. Sin embargo, no importa, ya que los movimientos trazados por los sistemas eran puramente fenomenales, y no se intentó ofrecer una descripción cosmológica literal de los cielos. Por lo tanto, Lamoureux se equivoca manifiestamente al pensar que las antiguas descripciones fenoménicas del movimiento del sol deben ser y fueron entendidas literalmente.

Con el debido respeto a los padres de la iglesia, no disfrutaron de los beneficios de la erudición moderna con respecto al análisis del género y la interpretación de textos antiguos.

El erudito del Antiguo Testamento (AT) Brevard Childs tiene razón al recordarnos:

"Comparar a los padres de la iglesia, o a los reformadores, con la erudición moderna en términos de filología, crítica textual y literaria, o de conocimiento histórico y precisión exegética, debería convencer a cualquier persona razonable de los innegables logros de la erudición histórico-crítica con respecto al Antiguo Testamento".²⁸ Al interpretar Gn 1-11, deberíamos ser tontos, de hecho, al despreciar tales logros.

Nuestro interés al examinar los materiales bíblicos relativos al Adán histórico no es el análisis histórico-fuente del texto bíblico, que busca, por ejemplo, determinar las fuentes o tradiciones que están detrás de los relatos de la "creación" en Gn 1 y 2 o las fuentes y tradiciones que se combinaron para darnos el relato canónico del diluvio. En los estudios bíblicos, desde la década de 1980, se ha vuelto a apreciar el valor del estudio del texto canónico, un movimiento que a veces se conoce como crítica canónica para diferenciarla de la crítica de las fuentes, las formas y las tradiciones. Childs llama la atención sobre "el enorme hiato" que existe entre el desarrollo construido críticamente del texto y el texto canónico real tal y como lo tenemos.²⁹ David J. A. Clines, en su estudio pionero sobre el tema del Pentateuco, señala que la erudición bíblica pertenece firmemente a la tradición de los estudios humanísticos y, por tanto, tiene más en común con el análisis literario que con la búsqueda científica de nuevos datos.³⁰ De ahí que acuse a la erudición bíblica de su "genetismo" y "atomismo" al descuido de la forma final del texto. Quejándose de "la fragilidad de gran parte de los trabajos de la crítica tradicional sobre el Génesis", así como de sus "resultados especulativos"³¹, Childs señala como ejemplo el enorme comentario de Claus Westermann sobre Gn 1-11, en el que "todos los problemas inherentes al método crítico de la tradición alcanzaron su cenit, pero en una complejidad que amenazaba con devorar la exégesis"³² A pesar de su brillantez, el comentario de Westermann no ayuda mucho a comprender el sentido del texto que tenemos delante. "El significado de la forma final del texto bíblico -explica Childs- es que sólo ella da testimonio de la historia completa de la revelación"³³ Las cuestiones de la crítica de la tradición sólo nos interesan en la medida en que arrojan luz sobre la interpretación de la forma final del texto.

Nuestro interés radica, pues, en lo que el texto canónico enseña, si es que enseña algo, sobre el Adán histórico.

La razón para centrarnos en el texto canónico no es que las cuestiones histórico-críticas carezcan de interés o importancia, sino que el texto canónico es, al fin y al cabo, la base de una doctrina cristiana del hombre. Así pues, en este estudio adoptaré un enfoque canónico de la cuestión del Adán histórico, partiendo del texto bíblico tal como lo tenemos.

Es posible que, como resultado de un cuidadoso análisis del género de Gn 1-11, no sean necesarias nuevas reinterpretaciones del texto para que el teólogo sistemático pueda integrar sus enseñanzas con los datos de la ciencia, la historia y la lingüística contemporáneas. Para resistir a las sirenas del concordismo, en este libro perseguiremos la tarea hermenéutica primero e independientemente de un examen de las pruebas científicas pertinentes a los orígenes humanos y luego, sólo después de llegar a algunas conclusiones sobre el género de Gn 1-11 y lo que la Escritura enseña sobre el Adán histórico, pasaremos a un examen de los datos científicos.

CONTEXTUALIZACIÓN DE ADÁN Y EVA

Las historias de Adán y Eva se limitan en gran medida a dos capítulos de la Escritura, Gn 2-3. Pero estos capítulos no deben leerse aisladamente, sino en el contexto de las narraciones prepatriarcales de Gn 1-11, de las que forman parte. Pero estos capítulos no deben leerse de forma aislada, sino en el contexto de los relatos prepatriarcales de Gn 1-11, a menudo llamados historia primitiva, de los que forman parte. Sin embargo, la historia primigenia debe entenderse en el contexto del Génesis en su conjunto. El libro del Génesis forma parte, a su vez, de una obra mayor, el Pentateuco, que comprende los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Lo que en un principio parecía ser una tarea estrecha y manejable, amenaza con desbordarse y dificultar aún más nuestra búsqueda. Sin embargo, esta perspectiva más amplia es necesaria si queremos hacer nuestro trabajo de forma responsable.

El Pentateuco

Al considerar el Pentateuco en su conjunto y la relación del Génesis y la historia primigenia con él, podemos sacar provecho del trabajo seminal e influyente de David J. A. Clines sobre el tema del Pentateuco. Al intentar determinar el "tema" del Pentateuco, Clines se pregunta por la razón de ser del contenido, la estructura y el desarrollo de la obra.³⁴ Piensa que no cabe duda de que el impulso del movimiento en el Pentateuco es la triple promesa de Dios a los patriarcas, especialmente a Abraham, de una posteridad, de una relación con Dios y de una tierra. La promesa a Abrahán en Gn 12:1-3 comprende los tres elementos: "Vete de tu país y de tu familia y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una gran nación, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, para que seas una bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y al que te maldiga lo maldeciré; y por ti se bendecirán todas las familias de la tierra". El tema del Pentateuco, pues, es el cumplimiento parcial de la promesa o la bendición de los patriarcas.³⁵ El elemento de la posteridad es dominante en Gn 12-50, el elemento de la relación en Éxodo y Levítico, y el elemento de la tierra en Números y Deuteronomio.

Esta afirmación sobre el tema del Pentateuco deja obviamente fuera a Gn 1-11. Clines piensa que esta sección exige un tratamiento separado de su tema. Porque no sólo es temporalmente anterior a la primera exposición del tema del resto del Pentateuco en Gn 12:1-3 y, por lo tanto, no se subsume en ella, sino que su tendencia va en una dirección bastante diferente a la del resto del Pentateuco.³⁶ Al determinar el tema de Gn 1-11, Clines busca un razonamiento que abarque no sólo las narraciones, sino también las genealogías y la Tabla de Naciones del capítulo 10. Clines argumenta que cualquier declaración total adecuada del tema de Gn 1-11 debe permitir tanto el tema de la propagación del pecado/la propagación de la gracia, ya que el juicio de Dios sobre el empeoramiento del pecado de la humanidad está constantemente atemperado por la misericordia,³⁷ como el tema de creación-descreación-recreación, ya que el diluvio y la confusión de lenguas invierten el sentido de la creación.

Se presentan dos temas generales de Gn 1-11, dependiendo de dónde se ponga el énfasis:

o bien que la humanidad tiende a destruir lo que Dios ha hecho bueno, o bien que, por muy drástico que sea el pecado humano, la gracia de Dios nunca deja de liberar a la humanidad de las consecuencias del pecado. Clines piensa que aunque la historia primigenia vista aisladamente del resto del Pentateuco es "totalmente ambigua en su afirmación central", ya que termina ambiguamente con la historia de la Torre de Babel, sin embargo, al considerarla en relación con el resto del Pentateuco, es posible "optar decididamente" por una de estas dos alternativas.³⁸

Dado que la historia patriarcal despliega el cumplimiento de la promesa divina, lo más probable es que la lectura positiva de Gn 1-11 sea la adecuada. La historia primigenia fluye suavemente hacia la historia patriarcal. Dado que entre la historia primigenia y la historia patriarcal hay un pasaje de transición desarrollado (Gn 11:27-32), es improbable que las dos unidades deban verse como opuestas temáticamente. Así pues, a pesar de las consecuencias destructivas del pecado humano, Dios encuentra un camino de liberación y bendición. Clines concluye que la promesa divina a los patriarcas, por tanto, exige ser leída junto con Gn 1:26-28 como una reafirmación de las intenciones originales de Dios para la humanidad.³⁹

Mitología del Antiguo Oriente Próximo

Los relatos primigenios de Gn 1-11 no sólo deben leerse en el contexto del Génesis y el Pentateuco, sino también en el contexto más amplio de la literatura del antiguo Cercano Oriente (ANE). Los estudiosos del AT han sido conscientes durante siglos del parecido de las narraciones primigenias de Génesis 1-11 con los antiguos mitos mesopotámicos, basándose en el relato del sacerdote babilónico Berossos sobre la religión mesopotámica para los lectores griegos del siglo III a.C. Esta conciencia se agudizó con George la publicación por parte de Smith del relato del diluvio de la undécima tablilla de la Epopeya de Gilgamesh en 1872. Desde entonces, el continuo descubrimiento y publicación de textos cuneiformes (es decir, textos en la escritura en forma de cuña de las antiguas lenguas sumeria y acadia) de la antigua Sumeria y Babilonia ha aumentado nuestro conocimiento de la literatura del ANE, los primeros restos literarios de la humanidad.

Los estudiosos del AT han destacado el parecido de Gn 1-11, en contraste con Gn 12-50, con esta literatura, tanto en términos de la estructura de las narraciones como de los temas tratados.⁴¹ Estructuralmente, sobre la base de textos como la Epopeya de Atrahasis, el llamado Génesis de Eridu y la Epopeya de Gilgamesh, muchos estudiosos del AT disciernen una estructura similar en Gn 1-11, que comprende narraciones de la creación, la humanidad antes del diluvio y el propio diluvio. Temáticamente, grandes temas como la creación del mundo, el origen de la humanidad y la casi destrucción de la humanidad en el diluvio cataclísmico son compartidos tanto por los mitos antiguos como por el Génesis 1-11.

Sin embargo, las similitudes estructurales pueden ser exageradas. Las epopeyas de Atrahasis y Gilgamesh no contienen ningún relato de la creación, y el Génesis de Eridu, una narración hipotética recopilada de textos de diferentes fechas, se presume simplemente que incluía un relato de la creación, ahora desaparecido. Ninguno de estos mitos tiene nada parecido a la historia de Adán y Eva, su tentación y caída, tan fundamental en Gn 1-11, antes del diluvio, ni leemos nada parecido a la historia posterior de la Torre de Babel. Más importante que la estructura de las narraciones de Gn 1-11, pues, son los temas similares que tratan estos capítulos y los mitos del ANE. En cambio, en Gn 12-50, el foco de atención se centra en Israel, y no existe ninguna similitud de temas con los mitos del ANE. Por tanto, se plantea naturalmente la cuestión de si las narraciones primigenias de Gn 1-11 no deben considerarse una recopilación de mitos israelitas.

Los estudios literarios comparativos sobre la mitología y la religión del ANE nos adentran en un mundo totalmente ajeno a la mayoría de los lectores occidentales. Estamos familiarizados con las historias de la mitología griega y romana y conocemos los nombres de dioses y diosas como Venus y Mercurio, Marte y Júpiter, ya que los planetas de nuestro sistema solar llevan esos mismos nombres. Sentimos en casa con nombres como Apolo, Atenea y Zeus. Lo mismo ocurre, en menor medida, con las deidades egipcias. La mayoría de nosotros hemos oído hablar al menos de dioses y diosas como Isis y Osiris, Horus y Amón-Re, aunque no sepamos quiénes son.

Pero cuando se nos habla de deidades mesopotámicas como Ninhursag, Enki, Anu y Nintu, y de personas como Ziusudra, Utnapishtim, Enkidu, etc., es probable que nos resulte desconcertante y desalentador. El mundo de la antigua religión mesopotámica nos parece, francamente, extraño.

Por tanto, será útil incluir en este punto unas breves palabras de introducción a los mitos de la antigua Mesopotamia y Egipto, los dos ámbitos de estudios comparativos más relevantes para Gn 1-11. Mi objetivo al hacerlo no es ofrecer ni siquiera un estudio superficial de los distintos mitos, sino simplemente ayudar a reducir la extrañeza de estos mitos mediante una primera familiarización con ellos y con algunos de sus personajes. Así, cuando los analicemos más adelante con mayor detalle, no tendremos que esforzarnos tanto para superar su extrañeza.

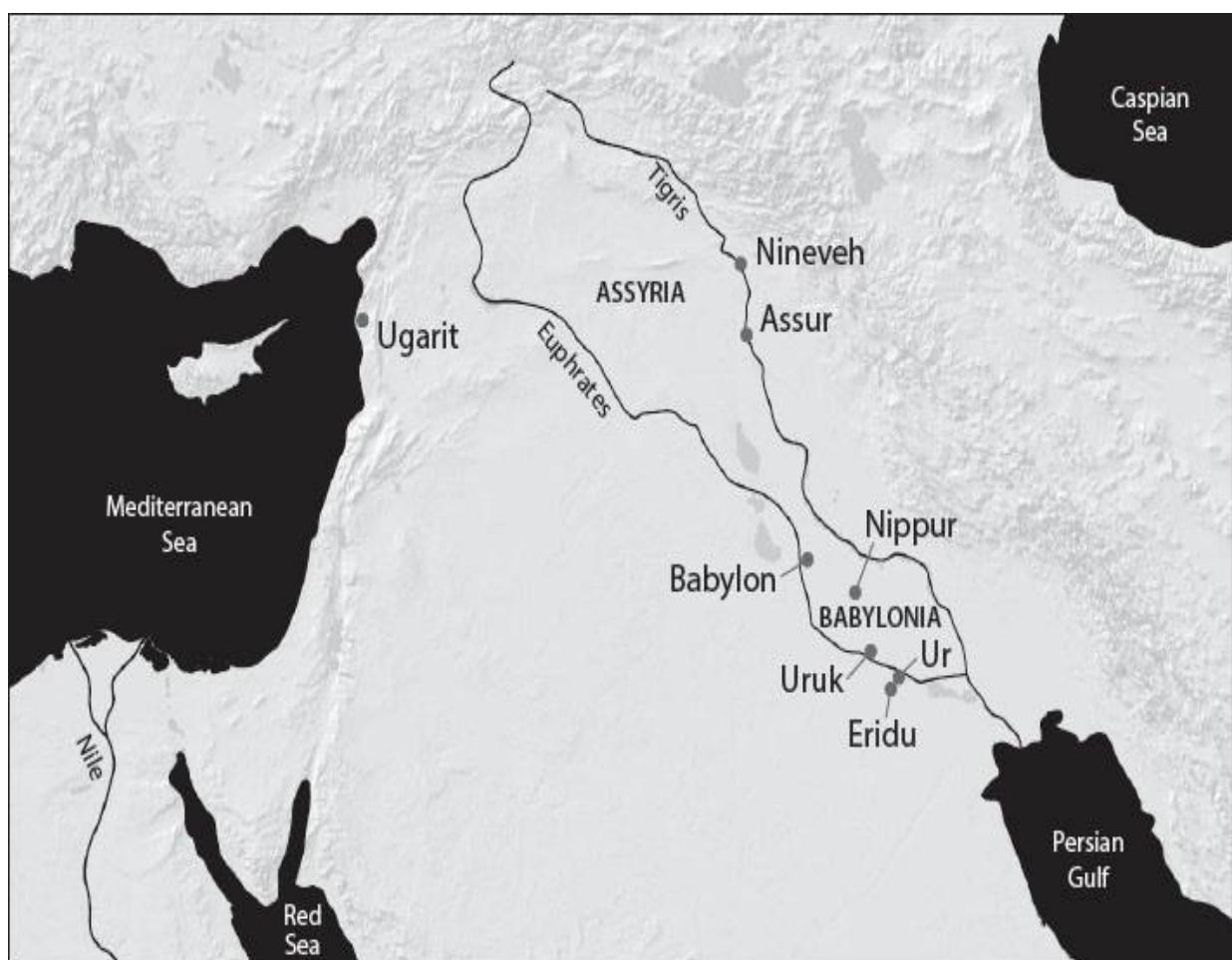


Figura 1.2. Mapa de Mesopotamia.

Mesopotamia

Empecemos por la religión mesopotámica. Mesopotamia, como su nombre indica, es la región geográfica bañada por los ríos Tigris y Éufrates, aproximadamente el actual Irak (fig. 1.2). Desde principios del tercer milenio a.C., la región ha sufrido una tumultuosa historia de ascenso y caída de imperios competidores, como Sumer, Acad, Asiria y Babilonia (véase la figura 1.3).

La más antigua fue Sumer, cuyas principales ciudades eran Eridu, Uruk, Ur y Nippur, y que dominó lo que hoy es el sur de Irak desde al menos principios del tercer milenio a.C. hasta que Sargón el Grande, de la ciudad de Acad, unió toda Mesopotamia en el Imperio Acadio (ca. 2335-2154 a.C.). Babilonia, una región situada justo al norte y centrada en la legendaria ciudad de Babilonia, disfrutó de breves períodos de dominación durante el Imperio Antiguo de Babilonia (1830-1531 a.C.), cuyo rey más famoso fue Hammurabi, y el Imperio Neobabilónico (626-539 a.C.), especialmente conocido por los lectores bíblicos como la época en la que el rey Nabucodonosor conquistó Jerusalén y exilió al pueblo judío a Babilonia. En el año 539 a.C., el Imperio Aqueménida, bajo el mando de Ciro el Grande, saqueó Babilonia, poniendo fin al Imperio Neobabilónico y conduciendo finalmente a la repatriación de los judíos. Se intercalaron períodos de dominio regional por parte del mucho más poderoso Imperio Asirio, famoso por darnos la biblioteca cuneiforme del rey Ashurbanipal en Nínive, que también surgió y cayó en fases del Imperio Asirio Antiguo (ca. 2025-1522 a.C.), el Imperio Asirio Medio (1391-1050 a.C.) y el Imperio Neoasirio (911-605 a.C.), durante esta última fase el rey Sargón II conquistó el Reino del Norte de Israel en el 721 a.C.

Más importante para nuestros propósitos que estas realidades políticas eran las diferencias lingüísticas. Los sumerios eran un pueblo emigrante, no semítico, que hablaba una lengua no relacionada con el acadio, la lengua de los pueblos semíticos de la región. La literatura sumeria, la más antigua del mundo, fue desenterrada en Nippur inscrita en escritura cuneiforme en miles de tablillas de arcilla.

Con el ascenso de Acad, Asiria y Babilonia, el acadio sustituyó al sumerio, aunque éste siguió siendo utilizado por los escribas durante varios siglos.

Los miles de tablillas cuneiformes desenterradas en Nínive de la famosa biblioteca de Asurbanipal están en acadio. Algunos textos están disponibles en ambas lenguas.

Los mitos sumerios describen una cosmovisión politeísta que incluye miles de deidades humanoides que determinan la existencia del hombre. El principal de ellos era Enlil, dios patrón de Nippur. En el mito sumerio de la creación, el mundo se creó cuando el dios An (acadio: Anu) reclamó los cielos y Enlil la tierra, separando así los cielos y la tierra. En los mitos acadios, Enlil es el responsable de enviar el diluvio para destruir a la humanidad, con la que está molesto por perturbar su sueño. En el mito sumerio Enlil y Ninlil es un violador en serie con diferentes disfraces de la diosa Ninlil. El dios Enki (acadio: Ea), dios patrón de Eridu, era un dios más benéfico responsable de otorgar a la humanidad diversos avances tecnológicos. Habitaba en las aguas subterráneas (Apsu). En la historia del diluvio acadio es Enki quien frustra el plan de Enlil de destruir a la humanidad diciéndole a Atrahasis (sumerio: Ziusudra) que construya una barca en la que se pueda capear la tormenta. La principal consorte de Enki es la diosa Ninhursag, también llamada Ninmah, Nintu y Mami. El mito sumerio de Enki y Ninmah describe la creación de la humanidad por parte de Ninmah mediante la formación de figuras con trozos de arcilla, que luego se gestan dentro de los vientres de las diosas del parto hasta su nacimiento. An, Enlil, Enki y Ninmah son "los grandes dioses" de la mitología sumeria.⁴²

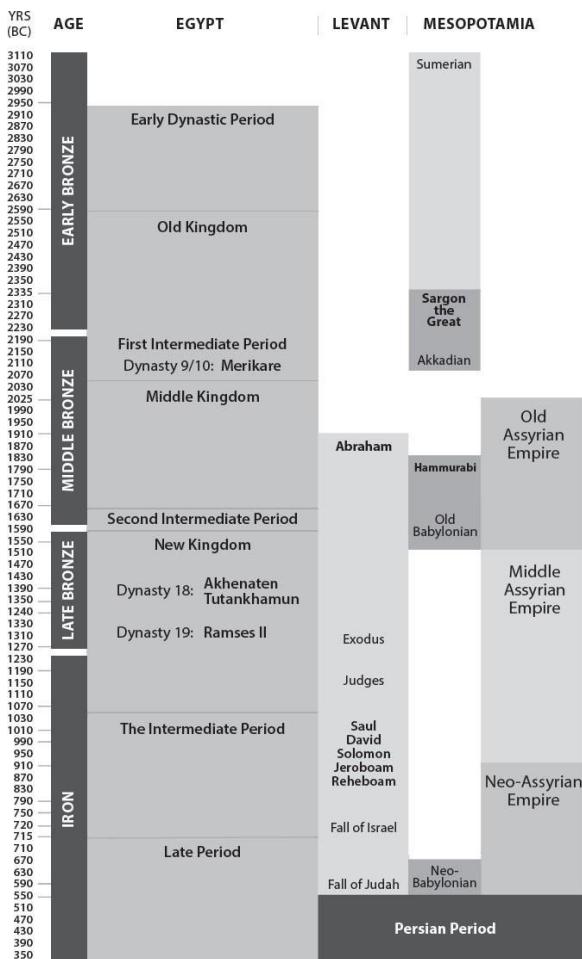


Figura 1.3. Cuadro comparativo de la historia del Próximo Oriente antiguo.

En mitos posteriores de Babilonia, Marduk, la deidad patrona de Babilonia, llega a suplantar a Enlil como jefe del panteón de deidades. El Enuma elish (acadio: "Cuando desde arriba") describe el ascenso de Marduk sobre los demás dioses, en gran parte gracias a su derrota de la diosa dragón Tiamat. El Enuma elish contiene un relato de la creación del mundo por parte de Marduk a partir del cadáver bisecado de Tiamat y un relato posterior de la creación de la humanidad por parte de Ea a partir de la sangre del dios Qingu, que fue ejecutado por incitar la rebelión de Tiamat. El mito concluye con la concesión por parte de los dioses de cincuenta nombres exaltados a Marduk como dios supremo.

A continuación se presenta una selección de nombres de personajes mesopotámicos con una descripción de sus respectivas naturalezas:⁴³

Adapa: Hijo humano de Ea. Se le da la oportunidad de la vida eterna pero la pierde al ser mal aconsejado por Ea.

Anu (sumerio: An): Dios del cielo, padre de Enlil, jefe del panteón de dioses más antiguo.

Apsu: Dominio de las aguas subterráneas, el hogar de Ea. Personificado como consorte masculino de Tiamat y padre de la primera generación de dioses.

Atrahasis: Superviviente del diluvio; idéntico a Utnapishtim.

Ea (sumerio: Enki): Dios de las aguas subterráneas que otorgó a la humanidad diversas tecnologías y herramientas de civilización. Envío a los Siete Sabios (apkallu) en forma de hombres-pez desde el Apsu para enseñar a la humanidad el uso de las tecnologías.

Ellil (sumerio: Enlil): Jefe del panteón más joven de dioses sumerios y acadios. La naturaleza y los atributos aún son inciertos. Es sustituido por Marduk en Babilonia.

Enkidu: Hombre salvaje de la naturaleza creado especialmente por los dioses como compañero de Gilgamesh.

Gilgamesh (sumerio: Bilgamesh): Poderoso rey de Uruk que se embarca en una inútil búsqueda de la inmortalidad.

Mami: La diosa madre Ninhursag.

Marduk: Dios patrono de Babilonia, asesino de Tiamat y creador del mundo, que alcanzó la supremacía entre el panteón de deidades.

Nammu: diosa sumeria del nacimiento, madre de Ea.

Ninhursag: Diosa madre, también conocida como Ninmah, Nintu, Mami, etc.

Ninurta: Dios guerrero sumerio e hijo de Enlil.

Qingu: Dios asesinado por la creación de la humanidad como resultado de incitar la rebelión de Tiamat contra los dioses.

Tiamat: Personificación femenina del mar en forma de dragón feroz. Engendró con Apsu la primera generación de dioses. Fue asesinada en una lucha titánica con Marduk, que hace el mundo con su cadáver.

Utnapishtim: Sobreviviente de la inundación construyendo un barco.

En lo sucesivo tendremos ocasión de hablar más extensamente de estas deidades y pueblos al comparar los mitos de sus hazañas con las narraciones de Gn 1-11.

Egipto

Pasemos ahora a la mitología egipcia, enormemente diferente. En el transcurso de su larga historia, desde el comienzo del tercer milenio a.C. (véase la figura 1.3), Egipto desarrolló una cosmovisión metafísica y religiosa básica que llegó a expresarse de forma variable en cuatro centros de culto predominantes: Menfis, cerca de la desembocadura del delta del Nilo; Heliópolis, ligeramente al noroeste; Hermópolis, al sur, en la frontera entre el Bajo y el Alto Egipto; y Tebas, en el Alto Egipto, a unos quinientos kilómetros al sur del mar Mediterráneo (fig. 1.4).

La visión metafísica del mundo que subyace a todas estas perspectivas religiosas es el monismo, la visión de que la realidad es en última instancia una, una unidad subyacente e indiferenciada. La multiplicidad surge de esta unidad subyacente primordial. En varios mitos, la oscuridad y el agua ilimitada representan este estado primordial. El despliegue de la unidad primordial en la multiplicidad toma forma principalmente en el proceso de la teogonía, la aparición de los dioses. El primer dios, dado que no hay nadie que lo cree, se dice que es autocreado o que es idéntico a las aguas primordiales (personificadas como el dios Nun). El dios autocreado puede ser identificado como Atum, como es el caso de Hermópolis y Heliópolis, o Ptah, como en Menfis, o alguna fusión de deidades como Atum-Re el dios del sol; lo que importa es el papel del dios, no su nombre. En el culto de Hermópolis se postula una ogdóada de cuatro dioses, Kuk, Nun, Huh y Atum, con sus dobletes femeninos, que se identifican respectivamente como la oscuridad, el agua, lo ilimitado y lo indiferenciado del estado primordial.

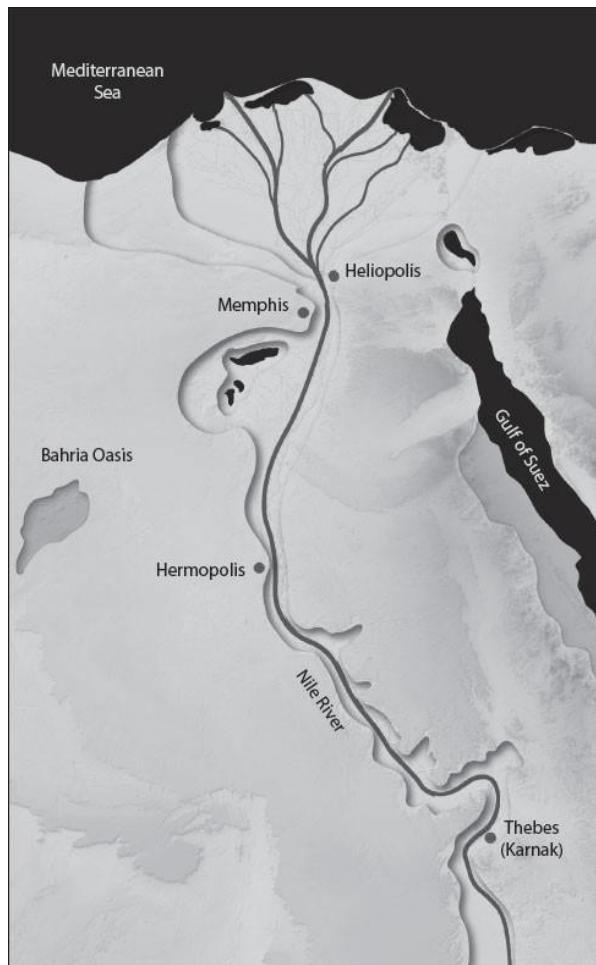


Figura 1.4. Mapa del antiguo Egipto con los centros de culto.

La aparición del primer dios se representa a menudo como el surgimiento de una colina de las aguas. Atum puede estar sentado en la colina o identificarse con la propia colina. Si Atum está solo, se le representa formando a las otras deidades mediante actos de estornudos o escupitajos o, lógicamente parece, masturbándose y autoimpregnándose. En Heliópolis, Atum da lugar a una enéada de cinco generaciones sucesivas: el dios del aire seco, Shu, y la diosa de la humedad, Tefnut, que a su vez dan a luz al dios de la tierra, Geb, y a la diosa del cielo, Nut. Geb y Nut engendran cuatro hijos, Osiris, Seth, Isis y Neftis.

La cúspide de la teogonía es el engendramiento del dios del sol, que desde finales del Reino Antiguo había sido adorado bajo diversos nombres como el más importante deidad y como creador y sustentador de todas las criaturas y cosas. Desde el punto de vista religioso, el monismo egipcio es un tipo de panenteísmo, según el cual todas las cosas surgen del Uno divino.

A continuación se enumeran algunas de las principales deidades egipcias y sus respectivas naturalezas:⁴⁴

Amón: "El oculto". Su culto se atestigua primero en Tebas, aunque se le menciona antes como deidad primigenia. En épocas posteriores pertenece a la Ogdoad hermopolita.

Atum: "El indiferenciado", tanto el ser primigenio como el creador del mundo. Es, paradójicamente, todo y nada. En Heliópolis es el jefe de la Enéada.

Geb: Dios de la tierra o del suelo.

Hathor: "Casa de Horus". La diosa egipcia más universal, que tiene las características de una madre, pero como "ojo de Re" también trae la verdad a todos los enemigos. Es adorada como diosa de los muertos, especialmente en Tebas.

Horus: "El lejano" (?). Antiguo dios del cielo y de la realeza, estrechamente relacionado con el dios del sol y, posteriormente, con Osiris e Isis.

Isis: Madre de Horus y hermana y esposa de Osiris. Representada en innumerables formas, por lo que se convierte en la "Multiforma" por excelencia.

Monja: Personificación de las aguas primigenias de las que todo surgió y de las que el sol sale cada día de nuevo. Nun es la más importante de las Ogdoad hermopolitas.

Nut: Antigua diosa del cielo que se representa como una mujer que se arquea sobre el dios de la tierra Geb.

Osiris: El gobernante del reino de los muertos, habiendo sufrido él mismo una muerte violenta.

Ptah: Deidad menfita a la que se rinde culto como creador, anterior a Atum, y patrón de la artesanía.

Re: Deidad heliopolitana que es la forma más importante y extendida del dios del sol, representada como viajando en una barca por el cielo de día y por el inframundo de noche. Se combina de forma sincrética con muchos otros dioses.

Shu: Dios del espacio abierto entre la tierra y el cielo. Al separar la tierra y el cielo, participa en la creación del mundo. A menudo se le representa apoyando a Nut.

Tefnut: Diosa que forma con Shu la primera pareja divina, engendrada únicamente por Atum.

Como era de esperar, en Egipto los dioses son la fuente de las criaturas del mundo, incluidos los humanos. En la Instrucción del rey Merikarē, el dios del sol es representado como un creador benévolos de los humanos, que son su semejanza física. El dios Khnum, asociado al templo de Elefantina, cerca de la frontera entre el Alto Egipto y Nubia, es representado en el Himno a Khnum como un alfarero sentado en su rueda que forma hombres de arcilla. Más allá de estas vagas descripciones, no hay ningún relato específico sobre cómo se creó la humanidad.

CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVA

Hemos visto que, para entender los relatos de Adán y Eva, debemos leerlos en el contexto de la historia primigenia de Gn 1-11, y la historia primigenia a su vez en el contexto del Génesis en su conjunto, y el Génesis en el contexto del Pentateuco. Además, debemos leer la historia primigenia en su contexto cultural del ANE. Para entender ese contexto cultural, consideraremos más detenidamente los mitos de las deidades mesopotámicas y egipcias antes mencionadas. Pero, como paso previo a nuestra discusión, será necesario decir algo sobre la naturaleza del mito en sí.

1. En su tratado sistemático Sobre los primeros principios, Orígenes se pregunta incrédulo,

¿Qué hombre inteligente, pregunto, considerará una afirmación razonable que el primer y el segundo y el tercer día, en los que se dice que hay mañana y tarde, existieron sin sol y luna y estrellas, mientras que el primer día fue incluso sin cielo? ¿Y quién podría ser tan tonto como para creer que Dios, a la manera de un agricultor, "plantó árboles hacia el este en el Edén", y puso en él un "árbol de la vida", es decir, un árbol de madera visible y palpable, de tal manera que cualquiera que comiera de este árbol con los dientes del cuerpo obtendría la vida; y de nuevo que cualquiera que comiera de otro árbol obtendría el conocimiento del "bien y del mal"? Y además, cuando se dice que Dios "se pasea por el paraíso al atardecer" y que Adán se esconde detrás de un árbol, no creo que nadie dude de que estas afirmaciones se hacen en la Escritura de manera figurada, para que a través de ellas se indiquen ciertas verdades místicas. (4.3.1; trans. G. W. Butterworth [Nueva York: Harper & Row, 1966], 288-89)

A Agustín le preocupaba que una interpretación literalista del relato de la creación del Génesis invitara a la burla de los incrédulos y resultara así un obstáculo para la fe salvadora. En su Comentario literal sobre el Génesis escribe: "Temo que se rían de mí los que tienen conocimientos científicos sobre estas cuestiones y los que reconocen los hechos del caso" (1.10; cf. 1.19.39; FC 41:30). Por lo tanto, se mostró abierto a las interpretaciones figurativas del texto cuando el sentido literal fuera insostenible:

"Ciertamente, si las cosas corporales que se mencionan aquí no pueden tomarse en absoluto en un sentido corporal que concuerde con la verdad, ¿qué otro camino tendríamos sino entenderlas como habladas en sentido figurado, en lugar de encontrar impíamente una falta en la Sagrada Escritura?" (8.1.4; CSEL 28:1, 232). El principio de Agustín, derivado de Orígenes, de que cualquier texto que, tomado literalmente, implique falsedad o impureza debe ser interpretado figurativamente, fue ampliamente aceptado tanto en la exégesis occidental como en la oriental a lo largo de la Edad Media (Richard Swinburne, "Authority of Scripture, Tradition, and the Church", en *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Thomas P. Flint y Michael C. W., "The Oxford Handbook of Philosophical Theology"). Thomas P. Flint y Michael C. Rea [Oxford: Oxford University Press, 2011], 16). Para un debate esclarecedor, véase Gavin R. Ortlund, *Retrieving Augustine's Doctrine of Creation: Ancient Wisdom for Current Controversy* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020).

2. Dyson Hague, "The Doctrinal Value of the First Chapters of Genesis", en *The Fundamentals*, ed. R. A. Torrey y A. C. Dixon (Grand Rapids: Baker Books, 2003), 1:285. R. A. Torrey y A. C. Dixon (Grand Rapids: Baker Books, 2003), 1:285, citado en Matthew Barrett y Ardel B. Caneday, eds., *Four Views on the Historical Adam, Counterpoints* (Grand Rapids: Zondervan, 2013). Coincide con Hague William D. Barrick, "A Historical Adam: Young-Earth Creation View", en Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 222. Desde un punto de vista menos alarmista pero revisionista, Daniel Harlow piensa que la reformulación de la doctrina del pecado original exigida por la no historicidad de Adán "requiere que ahora favorezcamos teorías de la expiación como el modelo de Christus victor o la teoría de la influencia moral" ("After Adam: Reading Genesis in an Age of Evolutionary Science", PSCF 62 [2010]: 192).

3. Véase, por ejemplo, la advertencia de Donald Carson: "Si la insistencia de Pablo en la historicidad de Adán, en su individualidad y estatus representativo, en la naturaleza y consecuencias de la caída, en los vínculos entre estas cosas y la persona y obra de Cristo, y en su lugar tipológico con respecto a la nueva creación -si se permite que todo esto se desbarate, los fundamentos de la teología cristiana (no sólo la teología paulina) están amenazados. La Iglesia se queda sólo con verdades dispares pero escasamente relacionadas, interpretadas de forma diversa, o con sistemas de teología que son cristianos sólo de nombre, pero no profunda y esencialmente bíblicos" (D. A. Carson, "Adam in the Epistles of Paul", en In the Beginning: Un simposio sobre la Biblia y la creación, ed. N. M. de S. Cameron [Glasgow: Biblical Creation Society, 1980], 41).

4. Para el punto de vista opuesto, véase el tratamiento de Matthew Levering, *Engaging the Doctrine of Creation: Cosmos, Creatures, and the Wise and Good Creator* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), cap.

6. Como teólogo católico, Levering se guía en su teología principalmente por la enseñanza del magisterio más que por la Escritura, que tiene un papel decididamente subordinado en su discusión. En cambio, para mí, como protestante evangélico, la enseñanza de la Escritura es primordial; de ahí que tratemos de manera sorprendentemente diferente la importancia del Adán histórico.

5. Como nos recuerda Cornelius Plantinga, "aunque, en parte debido al silencio de las Escrituras, los cristianos de diversas orientaciones teológicas difieren en cuestiones centrales de la doctrina del pecado original -por ejemplo, cómo adquiere un niño la fatídica disposición a pecar, si esta disposición es en sí misma pecado, cómo describir y evaluar la esclavitud de la voluntad que la acompaña- están de acuerdo en la universalidad, la solidaridad, la obstinación y el impulso histórico del pecado" (Cornelius Plantinga Jr., *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin* [Grand Rapids: Eerdmans, 1995], 33).

6. Jim Stump y otros, "Adam y el genoma: Respuestas", BioLogos (blog), 30 de enero de 2017, <https://biologos.org/articles/adam-and-the-genome-respuestas>.

7. Así, la preocupación expresada por Jud Davis es bastante inapropiada para una cristología calcedoniana:

"Me pregunto si Jesús pensó que la tierra era plana mientras, en la unidad de su persona, mantenía unidas las moléculas del universo, o cuando, tumbado indefenso en un pesebre, sacó las estrellas una a una y llamó a cada una por su nombre" ("Unresolved Major Questions: Evangelicals and Genesis 1-2," en *Reading Genesis 1-2: An Evangelical Conversation*, ed. J. Daryl Charles [Peer]. J. Daryl Charles [Peabody, MA: Hendrickson, 2013], 212). Davis no aprecia que, a pesar de la unidad de su persona, Jesús tenía una conciencia humana que no era la conciencia plena del Logos. Así que, al igual que el Logos omnipotente podía estar "tumbado indefenso en un pesebre", el Logos omnisciente podía desconocer muchos hechos, incluida la fecha de su segunda venida, en ambos casos con respecto a su naturaleza humana. La comprensión de Davis de la encarnación parece estar en la línea de Superman disfrazado de Clark Kent. Nótese que las citas que Davis hace de Wayne Grudem no dicen en absoluto lo que Davis imagina.

8. Una breve descripción de la omnisciencia divina, y de las muchas cuestiones que plantea, se puede encontrar en mi libro *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* y el de J. P. Moreland, 2^a ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017), 524-30. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017), 524-30.

9. Para una crítica de la cristología kenótica, véase Moreland y Craig, *Philosophical Foundations*, 601-5.

10. Sería lógicamente absurdo decir que Cristo creía p y que p era verdadero según su naturaleza divina pero falso según su naturaleza humana. Si p es un enunciado histórico como "Poncio Pilato es el procurador de Judea", sería una autocontradicción decir que este enunciado es verdadero según la naturaleza divina de Cristo y falso según su naturaleza humana -de manera similar a "Adán fue una persona histórica".

11. Véase la discusión en mi *Dios y los objetos abstractos: The Coherence of Theism; Aseity* (Berlín: Springer, 2017), 312, 316-17, 344-45; cf. 256-57.

12. Véase Penelope Maddy, "Believing the Axioms I", *JSL* 53, no. 2 (1988): 481-511; Maddy, "Believing the Axioms II", *JSL* 53, no. 3 (1988): 736-64; y su posterior *Defending the Axioms: On the Philosophical Foundations of Set Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011), ix.

La cuestión será si las justificaciones intrínsecas y extrínsecas que ella estudia proporcionan realmente fundamentos para creer que los axiomas son verdaderos, en lugar de para entretener o aceptar los axiomas sin creerlos.

13. Maddy, Defendiendo los axiomas, 1.

14. Maddy, Defending the Axioms, 82.

15. Gideon Rosen y John P. Burgess, "Nominalism Reconsidered", en The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic, ed., Oxford: University Press, 2005, 517. Stewart Shapiro (Oxford: Oxford University Press, 2005), 517.

16. Es un lugar común decir que Jesús no enseñó tales cosas, pero la sugerencia aquí es que tampoco creyó tales cosas.

17. Véase, por ejemplo, Gerhard von Rad, Genesis: A Commentary, rev. ed., OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1972), 47-48; James Barr, Fundamentalism (Philadelphia: Westminster, 1978), 42; John Day, From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11, LHBOTS 592 (Londres: Bloomsbury, 2013), 2. Para el análisis de James Barr y de su predecesor del siglo XIX, Benjamin Jowett, que defendían una lectura "sencilla" del texto, véase C. John Collins, Reading Genesis Well: Navigating History, Science, Poetry, and Truth (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 18-24.

18. Harlow enumera las siguientes áreas de conflicto: Gen 1: astronomía, ciencia atmosférica y biología evolutiva; Gen 2-5: genética, paleoantropología y antropología cultural; Gen 6-9: biogeografía y geología; y Gen 10-11: paleoetnografía y lingüística ("After Adam", 193). Aunque algunos de estos conflictos puedan resolverse, el conflicto de la ciencia moderna con el creacionismo de la tierra joven sigue siendo enorme. Por lo tanto, sólo puedo considerar como muy ingenua la opinión expresada por Donald Carson: "El problema, sostengo, no pertenece ni a la época, ni a la ciencia, ni a la teología, sino a ciertos científicos, a ciertos espíritus de la época y a ciertos teólogos.... Podría ser útil que los teólogos dejaran de apelar a la modernidad como base de su particular escepticismo y nos dijeran, sin usar ninguna forma de la palabra "moderno", exactamente por qué no pueden creer en esta o aquella noción. La discusión podría entonces avanzar con más provecho" ("Adán en las Epístolas de Pablo", 40).

19. Es inútil negar la afirmación de Todd Beall de que "muchos estudiosos proponen interpretaciones no literales de Génesis 1-2 para armonizar el texto bíblico con la teoría científica actual" ("Reading Genesis 1-2: A Literal Approach", en Charles, *Reading Genesis 1-2*, 56). Sin embargo, para ser justos, en muchos casos los eruditos afirman que el papel de la ciencia era simplemente el de guiarles para volver a mirar el texto con ojos nuevos para ver si lo habían malinterpretado, una reacción totalmente legítima, ya que en tal caso los hallazgos científicos sirven simplemente como ocasión para una reinterpretación y no como fundamento de la misma.

Además, incluso en los casos en los que un erudito revisa su interpretación por motivos científicos, el intento de invalidar esa interpretación exponiendo ese procedimiento ilegítimo es culpable de la falacia genética, ya que la verdad de una opinión es independiente de las motivaciones de una persona para llegar a esa opinión.

20. Th. P. van Baaren, "The Flexibility of Myth", en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. Alan Dundes (Berkeley: University of California Press, 1984), 218.

21. Van Baaren, "Flexibilidad del mito", 223-24.

22. El análisis de Van Baaren plantea la interesante posibilidad, defendida por Wolfhart Pannenberg, de que el autor del Génesis 1, al tratar de integrar la teología con la ciencia de su época, haya legitimado un proyecto similar para nosotros (Wolfhart Pannenberg, "The Doctrine of Creation and Modern Science", en *Toward a Theology of Nature: Essays in Science and Faith*, ed. Ted Peters [Louisville: Westminster John Knox, 1993], 45-46). En lugar de conformarnos con la ciencia obsoleta del Génesis, las Escrituras nos autorizan a integrar la ciencia de nuestros días con la enseñanza bíblica. De este modo, conservamos la flexibilidad del texto original para cambiar ante las circunstancias cambiantes con el fin de hacer frente a los nuevos desafíos. Desde este punto de vista, Dios ha inspirado en el Génesis un tipo de literatura que es intrínsecamente flexible y que, por tanto, no debe considerarse congelada en el tiempo. La limitación de la hermenéutica de Pannenberg es que parece aplicarse sólo a Gn 1 y no al resto de la historia primigenia de Gn 1-11, que no muestra el interés integrador atribuido a P, el autor de Gn 1.

23. Denis Alexander, "The Various Meanings of Concordism", BioLogos (blog), 23 de marzo de 2017, <http://biologos.org/blogs/guest/the-various-meanings-of-concordism>. Para el debate, véase Andrew Loke, *The Origin of Humanity: Science and Scripture in Conversation* (de próxima publicación).
24. Davis, "Cuestiones importantes no resueltas", 215.
25. Denis O. Lamoureux, "No Historical Adam: The Evolutionary Creation View", en Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 46.
26. Stephanie Dalley, ed., *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2000).
27. Véanse las páginas 179-83.
28. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 40.
29. Childs, *Introducción al Antiguo Testamento*, 40.
30. David J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 2^a ed., JSOTSup 10 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 11.
31. Véanse los comentarios de un pesimista Richard Averbeck: Todos coinciden en que el método crítico en el estudio de la composición del Pentateuco se ha convertido en un asunto cada vez más "pluralista". Hay muy poco acuerdo entre los que sostienen teorías opuestas o incluso entre los estudiosos que siguen el mismo enfoque básico, ya sea la fuente o la redacción, como se ha señalado anteriormente..... El hecho es que ninguno de los paradigmas actualmente vigentes tiene posibilidades de producir un consenso. Han ido demasiado lejos más allá de los datos verificables disponibles, han encontrado problemas donde no los hay, han planteado teorías rivales que a menudo tratan como si estuvieran verificadas, las han utilizado para construir otros constructos teóricos que se derrumban fácilmente cuando los argumentos anteriores no pueden soportar el peso, y así sucesivamente. Las múltiples, y cada vez más multiplicadas, disecciones y reconstrucciones no inspiran confianza en que ninguno de estos enfoques vaya a dar nunca resultados que puedan resistir la prueba del tiempo y el escrutinio.

(Richard E. Averbeck, "Reading the Torah in a Better Way: Unity and Diversity in Text, Genre, and Compositional History", en *Paradigm Change in Pentateuchal Research*, ed., Matthias Armgardt, Benjamin M. Matthias Armgardt, Benjamin Kilchör y Markus Zehnder, BZABR 22 [Wiesbaden: Harrassowitz, 2019], 23)

Véanse las observaciones citadas por Averbeck de David Carr: "Me sorprende cada vez más lo tenso y difícil que es para nosotros saber algo seguro y detallado sobre la prehistoria no documentada de cualquier texto. El campo está plagado de cadáveres de teorías muertas de estudiosos del pentateuco que en su día fueron prominentes, y sospecho que muchas de las teorías que se proponen hoy no tendrán mejor suerte" (Averbeck, "Reading the Torah", 27).

32. Childs, *Introduction to the Old Testament*, 142.

33. Childs, *Introducción al Antiguo Testamento*, 76.

34. Clines, *Theme of the Pentateuch*, 23; cf. 20.

35. Clines, *Theme of the Pentateuch*, 30.

36. Clines, *Theme of the Pentateuch*, 15.

37. Véase von Rad, *Génesis*, 24, 152-53. Clines considera la objeción de que la historia de la Torre de Babel no representa una intensificación del pecado de la humanidad en comparación con el pecado que provocó el diluvio. Su respuesta, que el pecado anterior al diluvio no fue peor que el de los constructores de la torre y que el castigo de los constructores de la torre fue en cierto modo peor que el del diluvio, es inverosímil. Una respuesta mejor es que la historia de la torre no puede ser puesta antes de la historia del diluvio porque entonces la actual diversidad lingüística de la humanidad no tendría explicación, ya que todos, excepto la familia de Noé, perecieron en el diluvio. Así que, lógicamente, el incidente de la torre tiene que ser posterior al diluvio, aunque no implique una intensificación del pecado.

38. Clines, *Theme of the Pentateuch*, 83.

39. Clines, *Theme of the Pentateuch*, 85.

40. Véase Stanley Mayer Burstein, ed., *The "Babylonica" of Berossus*, SANE 1/5 (Malibú, CA: Undena, 1978). Berozo hizo por la religión babilónica lo que Josefo hizo por la judía: explicar los principios de la propia religión en términos helenísticos que los griegos, culturalmente dominantes, pudieran entender y apreciar.

41. Véase, por ejemplo, Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1987), xxxvii:

"Cuando se compara Génesis 1-11 con los caps. 12-50, surge una diferencia sorprendente: los caps. 1-11 están llenos de paralelismos con la tradición del Cercano Oriente, de modo que parece que el Génesis está reflejando estas ideas orientales tanto positiva como negativamente". Tanto la Epopeya de Atrahasis como el relato sumerio del diluvio muestran claramente que "no más tarde del 1600 a.C. se conocía en Mesopotamia una historia de los orígenes que tiene un sorprendente parecido con el Génesis tal como se presenta ahora..... Génesis 1-11 sí parece dar testimonio de un esquema de la antigüedad más temprana común a Babilonia e Israel" (Wenham, Génesis 1-15, xli). "Pero los caps. 12-50 son muy diferentes. Abraham y sus descendientes son la preocupación exclusiva de estos capítulos: no hay ninguna sugerencia de que las historias patriarcales sean adaptaciones de sagas orientales bien conocidas" (Wenham, Génesis 1-15, xxxvii). Esto responde a la pregunta del literalista Todd Beall: "¿Qué justificación tiene uno para utilizar una hermenéutica diferente para Génesis 1-2 o Génesis 1-11 que para el resto del Génesis?". ("Reading Genesis 1-2", 59; cf. 46). Veremos en la continuación que hay diferentes géneros en juego.

42. En palabras de "La creación de la humanidad" (KAR IV), líneas 67-69. Para este texto utilice la traducción de Richard A. Averbeck en The Context of Scripture, vol. 4, Supplements, ed. K. Lawson Younger Jr.(Leiden: Brill, 2017).

43. De Dalley, ed., Myths from Mesopotamia, "Glossary of Deities, Places and Key Terms", 317-31.

44. De Erik Hornung, Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many, trans. John Baines (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), "Glossary of Gods", 274-84.

PARTE 2

*Datos bíblicos sobre el
Adán histórico*

Capítulo 2

LA NATURALEZA DEL MITO

Como vimos en nuestro primer capítulo, los eruditos bíblicos han sido conscientes durante siglos del parecido de las narraciones primigenias de Gn 1-11 con los antiguos mitos mesopotámicos, basándose en el relato de Berossus sobre la religión mesopotámica para los lectores griegos del siglo III a.C. Esta conciencia se agudizó con la publicación por parte de George Smith del relato del diluvio de la undécima tablilla de la Epopeya de Gilgamesh en 1872. Desde entonces, el continuo descubrimiento y publicación de antiguos textos cuneiformes sumerios y babilónicos ha aumentado nuestro conocimiento de la literatura del ANE, los primeros restos literarios de la humanidad. Los estudiosos del AT han destacado el parecido de Gn 1-11, en contraste con Gn 12-50, con esta literatura, tanto por la estructura de las narraciones como por los temas tratados. Por tanto, se plantea naturalmente la cuestión de si las narraciones primigenias de Gn 1-11 no deberían considerarse una recopilación de mitos israelitas.

LA NATURALEZA DEL MITO

La exploración de esta cuestión requiere que digamos unas palabras sobre la naturaleza o el carácter del mito. Originalmente, la palabra griega *mythos* significaba simplemente una historia, aunque con el tiempo llegó a designar específicamente historias sobre dioses. El erudito bíblico J. W. Rogerson observa que hoy en día la gama de significados de la palabra mito es tan amplia que la palabra difícilmente puede ser utilizada de forma incorrecta¹, lo que lleva al eminente folclorista Alan Dundes a quejarse: "Nada enfurece más a un folclorista que escuchar a un colega de antropología de Andrew Von Hendy distingue cuatro grandes visiones del mito: la romántica, la ideológica, la folclórica y la constitutiva, y señala que la visión consensuada en los estudios clásicos es la folclórica.

Según esta concepción, como explica Dundes, "un mito es una narración sagrada que explica cómo el mundo y el hombre llegaron a ser en su forma actual"⁴

Algunos de los rasgos de esta caracterización desarmantemente sencilla merecen un comentario.

En primer lugar, un mito es una composición lingüística, ya sea oral o literaria. Así pues, a diferencia del lenguaje común, los especialistas no consideran que el mito sea sinónimo de falsedad. Tampoco utilizan el mito en el sentido popular para referirse a algún tipo de idea, como "el mito del noble salvaje" o "el mito del hombre hecho a sí mismo". Más bien, un mito es una entidad compuesta por palabras. En segundo lugar, es una narración; es decir, es una historia, que incluirá personajes y una línea argumental. Un mito describe una secuencia de acontecimientos. En tercer lugar, es una narración sagrada, es decir, que tiene un significado religioso en la cultura en la que se adopta. Esto implica que tendrá algo que ver con una deidad como una de sus figuras principales. En cuarto lugar, se supone que es una narración tradicional, que se transmite a lo largo de las generaciones, y no una composición reciente y libre. En consecuencia, podríamos mejorar la caracterización de Dundes haciendo explícita esta suposición: "una narración tradicional y sagrada". Por último, en quinto lugar, un mito trata de explicar las realidades presentes anclándolas en el pasado, entendiendo por tal el pasado prehistórico. Las historias del origen del mundo y las historias de la humanidad son sólo dos ejemplos de narraciones que fundamentan las realidades presentes en el pasado prehistórico; la lista podría ampliarse.

El término mitología se utiliza, a su vez, para referirse al estudio de los mitos o a un cuerpo determinado de mitos como, por ejemplo, la mitología nórdica o la griega. La mitología, en el sentido de campo de estudio, es una empresa interdisciplinar que atrae la atención de estudiantes de folclore, antropología, etnología, estudios religiosos, clásicos, psicología y filosofía. Según Robert Segal, lo que une el estudio del mito en todas estas disciplinas son las preguntas que se plantean, principalmente las relativas al origen, la función, la cuestión del origen tiene que ver con la explicación de por qué o cómo surgieron uno o varios mitos. La cuestión de la función tiene que ver con qué hace un mito en una sociedad que lo acoge, qué papel desempeña y cómo lo hace, lo que suele implicar estudios rituales. La cuestión de la materia tiene que ver con lo que trata un mito, una cuestión que implica la interpretación del mito como literal o figurativo. Como es de esperar en un campo de estudio tan diverso, los estudiosos de las distintas disciplinas a menudo se dedican a cuestiones diferentes y las abordan desde perspectivas distintas, por lo que pueden dialogar entre sí.⁶ Nuestro interés se centrará principalmente en los mitos como objeto de los estudios religiosos.

MITO, CUENTO POPULAR Y LEYENDA

Desde la revolucionaria obra de Jacob y Wilhelm Grimm, los estudiosos del folclore han distinguido los mitos de los cuentos populares y las leyendas. Los hermanos Grimm recopilaron por primera vez varios cuentos populares alemanes en sus *Kinder- and Hausmärchen* (1812-15); su posterior *Deutsche Sagen* (1816-18) era una colección de leyendas alemanas; y su *Deutsche Mythologie* (1835) trataba de los mitos alemanes. El antropólogo William Bascom, que escribió en la década de 1960, sostuvo que era hora de volver a las categorías reconocidas por los hermanos Grimm, junto con definiciones establecidas. En consecuencia, Bascom distinguió tres tipos de narrativa en prosa estudiados por los folcloristas: mitos, cuentos populares y leyendas (fig. 2.1).⁷

THREE FORMS OF FOLKLORE					
FORM	BELIEF	TIME	PLACE	ATTITUDE	PRINCIPAL CHARACTERS
MYTH	Fact	Remote	Different world: other or earlier	Sacred	Nonhuman
LEGEND	Fact	Remote	World of today	Secular	Human
FOLKTALE	Fiction	Anytime	Any place	Secular	Human or nonhuman

Figura 2.1. Tres formas de folclore.

Según Bascom, los mitos son narraciones en prosa que, en la sociedad en la que se cuentan, se consideran relatos veraces de lo que ocurrió en un pasado remoto. Hay que creer en ellos y se pueden citar como autoridad. Suelen ser sagradas, son la encarnación de un dogma y suelen estar asociadas a la teología y los rituales. Sus protagonistas no suelen ser seres humanos, sino deidades, héroes o animales, cuyas actividades se sitúan en una época anterior, cuando la tierra era diferente a la actual, o en otro reino como el cielo o el inframundo. Los mitos explican, entre otras cosas, el origen del mundo y de la humanidad, así como diversos fenómenos del mundo natural.

Los cuentos populares, en cambio, son narraciones en prosa que, en la sociedad en la que se cuentan, se consideran ficción. Los hechos que relatan pueden haber ocurrido o no. No deben tomarse en serio como dogma o historia. Aunque a menudo se dice que los cuentos populares se cuentan sólo para divertirse, pueden tener otras funciones importantes, como enseñar lecciones morales. Suelen contar las aventuras de personajes animales o humanos y pueden estar ambientados en cualquier época y lugar.

Por último, las leyendas son narraciones en prosa que, en la sociedad en la que se cuentan, se consideran, al igual que los mitos, como verdaderas, pero son más seculares que sagradas, y sus personajes principales son meramente humanos. Se sitúan en una época bastante menos remota, en la que el mundo era muy parecido al actual. Suelen ser la contrapartida de la historia escrita en la tradición oral.

Aunque, según Dundes, las definiciones de Bascom son hoy compartidas por la mayoría de los folcloristas,⁸ no están exentas de problemas.⁹ Es desconcertante, por ejemplo, por qué Bascom se limita a las narraciones en prosa.¹⁰ Restringir los mitos a las narraciones en prosa impediría que clasificáramos como mitos poemas épicos como la Ilíada o la Odisea de Homero y la Epopeya de Gilgamesh, a pesar de que son ejemplos paradigmáticos de mito. Aunque tal restricción no afectaría a la clasificación de Gn 1-11, ya que las narraciones bíblicas primigenias son en prosa, tal exclusión de la poesía narrativa no está justificada. Además, la caracterización que hace Bascom de los mitos como "relatos veraces de lo sucedido" es potencialmente engañosa, ya que el sentido en que los mitos se consideran veraces es ambiguo.

¿Deben tomarse como verdades literales o como expresión de verdades profundas en forma de figuración? Eso está por ver. Del mismo modo, en la figura 2.1 el uso de la palabra hecho en contraposición a la ficción es engañoso. La ficción no se opone a los hechos, ya que una narración de ficción, según las propias luces de Bascom, puede o no ser verdadera, y muchos, si no la mayoría, de los teóricos contemporáneos de la ficción no piensan que la falsedad sea una condición necesaria de la ficción.¹¹ Tampoco es evidente que se crea que los mitos son factualmente verdaderos (sea lo que sea que eso signifique). "Una designación más precisa bajo el título "Creer" sería "creer" para los mitos y las leyendas y "no creer" para la ficción y cuentos populares. Por último, bajo el epígrafe "Personajes principales" de la figura 2.1, la designación adecuada para los mitos no es simplemente "no humanos", sino "divinos", ya que las deidades son los personajes principales de esas narraciones. Los mitos en los que aparecen personajes prima facie de origen animal pueden tratarse en realidad de deidades representadas por la figura animal.

El folclorista finlandés Lauri Honko ofrece la siguiente "definición descriptiva y concisa" de mito:

Mito, historia de los dioses, relato religioso del comienzo del mundo, de la creación, de los acontecimientos fundamentales, de los hechos ejemplares de los dioses a raíz de los cuales se crearon el mundo, la naturaleza y la cultura junto con todas sus partes y se les dio su orden, que aún perdura. Un mito expresa y confirma los valores y las normas religiosas de la sociedad, proporciona pautas de comportamiento que hay que imitar, atestigua la eficacia del ritual con sus fines prácticos y establece la santidad del culto.¹³

Honko explica que su definición implica cuatro factores: forma, contenido, función y contexto.¹⁴ En cuanto a su forma, un mito es una narración sagrada de los orígenes. Obsérvese que para Honko una narración sagrada se considera una historia sobre los dioses. En cuanto al contenido, los mitos suelen contener información sobre acontecimientos decisivos y creativos en el principio de los tiempos.

Las descripciones cosmogónicas no sólo son centrales en el mito, sino que son isomorfas con otras historias que una sociedad acepta como fuente última de su identidad.

En cuanto a la función, los mitos proporcionan una explicación del mundo, en cuya base se encuentran las actividades creativas de los dioses y los modelos de comportamiento.

Por último, el contexto del mito es, en los casos normales, el ritual o el culto. Por lo tanto, el contexto propio del mito es, implícitamente, la religión.

G. S. Kirk, clasicista británico, se opone a que los folcloristas definan el mito como un "cuento sagrado" o un relato que incluya "elementos sobrenaturales".¹⁵ En su lugar, propone el "cuento oral tradicional" como la única base segura para una definición amplia de mito. De este modo, Kirk derrumba conscientemente la distinción entre mitos y cuentos populares, ya que ambos son relatos orales tradicionales. Pero, ¿por qué tiene reparos en considerar que los mitos son, como dice Honko, historias sobre los dioses? Kirk cree que restringir el alcance de los mitos de esa manera excluirá algunos cuentos tradicionales que claramente son mitos e incluirá otros que no lo son. Lo explica,

Es cierto que muchos cuentos tradicionales son "sagrados" en el sentido de que se refieren a dioses o espíritus; por ejemplo, la mayoría de los mitos cosmogónicos, una clase muy conocida, son sagrados en ese sentido. Pero otros cuentos no tratan principalmente de dioses y no tienen implicaciones secundarias de santidad o tabú. No es útil considerar sagrados muchos de los cuentos sobre Heracles, aunque sea perseguido por Hera o ayudado por Atenea. La recreación de los hombres por parte de Deucalión arrojando piedras por encima de su hombro no es útil para especificar que se trata de un cuento sagrado, aunque la acción sea sugerida por un dios, se sitúe en los primeros días del mundo y sea el resultado de una inundación provocada por la divinidad.

La mayoría de los cuentos tradicionales de las sociedades no alfabetizadas (que suelen ser muy religiosas) contienen elementos sobrenaturales y a menudo "sobrenatural" significará "divino" en estas circunstancias. Pero no todo lo que es sobrenatural es sagrado.... En resumen, aunque muchos mitos de muchas culturas diferentes tienen que ver con dioses y otros seres sagrados, o con el período de la creación, no todos lo hacen de forma esencial y, por tanto, puede ser engañoso centrarse en esta cualidad como primordial.¹⁶

Una lectura atenta revela que Kirk no niega que los dioses sean "seres sagrados" y que, por lo tanto, las historias relacionadas con ellos sean sagradas. Dado que estas sociedades "altamente religiosas" adoran y sirven a tales seres, es lógico que las historias sobre estas deidades cuenten como sagradas.

Pero Kirk sostiene que no todo lo que es sobrenatural es divino y, por tanto, sagrado. ¿A qué se refiere? En otro lugar explica que la presencia de elementos sobrenaturales en un cuento no puede servir como criterio de mito porque "a menudo hay elementos fantásticos, mágicos o milagrosos en los cuentos populares.... En los cuentos populares ordinarios... las brujas, los gigantes, los ogros y los objetos mágicos representan lo sobrenatural"¹⁷ Se trata de una concepción amplia de lo que significa ser "sobrenatural", ya que los gigantes y los ogros no suelen calificarse como sobrenatural, un término que normalmente se reserva para lo milagroso y, por lo tanto, indica una intervención divina en el mundo. La magia, como la que practican las brujas y los magos, podría caracterizarse como sobrenatural en cierto sentido, aunque no milagrosa.¹⁸ Podría decirse que los cuentos populares en los que aparecen brujas y magos implican elementos sobrenaturales que no son divinos y, por tanto, no son sagrados, de modo que tales cuentos no deberían contar como mitos.

Pero la definición de Honko no se refería a lo sobrenatural en términos tan amplios, sino que especificaba que los relatos tratan sobre los dioses, que proporcionan la base de los valores y normas religiosas de una sociedad, establecen patrones de comportamiento y ratifican el culto. Los relatos folclóricos como los que imagina Kirk no podrían ni deberían calificarse de mitos según la definición de Honko.

Kirk también sostiene que la referencia a los dioses no es una condición necesaria del mito. Los relatos de héroes griegos, como el de Heracles, no tratan principalmente de los dioses y, sin embargo, son sin duda mitos.

"La prominencia de los héroes en los mitos griegos es en sí misma una refutación permanente de la afirmación... de que todo mito se refiere principalmente a los dioses, de que es una faceta de la religión"¹⁹ Pero, a pesar de Kirk, estas historias tratan de los dioses, incluso si los dioses no son los protagonistas de la historia. Los héroes son hombres que tienen un dios (o diosa) como progenitor.

Reciben poder y ayuda de los dioses para llevar a cabo sus hazañas. Si se eliminaran los dioses de las historias, los relatos dejarían de tener sentido. En cualquier caso, los dioses y las diosas no están ausentes, sino que se encuentran entre los dramatis personae de los cuentos que intervienen en los asuntos humanos en nombre de los héroes.

Además, incluso dejando de lado a los dioses, los propios héroes podrían ser objeto de un culto, en cuyo caso se inmiscuye el elemento de lo sagrado.

SIMILITUDES FAMILIARES ENTRE LOS MITOS

Sin embargo, todo esto no viene al caso. Los mitos entre el mito, el cuento popular y la leyenda suelen ser borrosos, por lo que probablemente sea imposible y poco rentable establecer condiciones necesarias y suficientes para cada uno de estos tipos narrativos. En este sentido, la búsqueda de una definición estricta del mito es un empeño erruneo y bastante sorprendente.²⁰ In cambio, lo que deberíamos buscar es lo que Ludwig Wittgenstein llamó "parecidos de familia" entre las historias consideradas como mitos.²¹ Utilizando el ejemplo de los juegos, Wittgenstein observó que, dada la diversidad de juegos -juegos de mesa, juegos de cartas, juegos de atletismo, juegos de adivinanzas, etc.- es imposible establecer condiciones necesarias y suficientes para lo que es un juego. Mas bien, los juegos presentan semejanzas de familia, características que son compartidas por diferentes juegos sin que ninguna característica sea suficiente para ser un juego común a todos.

Fue precisamente a esas similitudes familiares a las que se dirigió el estudioso del NT Richard Burridge en su revolucionario e influyente trabajo sobre el género literario de los Evangelios.²² Burridge fue capaz de identificar un número considerable de similitudes familiares entre las biografías antiguas que también compartían los Evangelios, incluyendo tanto rasgos externos de forma y estructura como rasgos internos de contenido. El hecho de que algunas de estas características falten en algunas biografías antiguas no es problemático porque no se está tratando de definir la "biografía antigua", sino de identificar las biografías antiguas a través de las características que comparten en diversos grados. "No importa si una obra concreta no tiene todas las características o no se ajusta exactamente al género. Lo importante es que tenga suficientes rasgos para que se reconozca el parecido familiar".²³ Como resultado del trabajo de Burridge, el consenso entre los estudiosos del NT ha llegado a ser que los Evangelios pertenecen al género de la biografía antigua. Del mismo modo, podemos examinar los mitos para determinar qué semejanzas familiares existen entre ellos. Se podría objetar que este enfoque adolece de una circularidad viciosa porque para determinar los parecidos de familia entre los mitos hay que haber establecido ya una clase de mitos.²⁴

Pero este tipo de problema acompañará cualquier enfoque inductivo, en contraposición a uno meramente estipulativo, para determinar el género y puede resolverse, como aconseja James Barr,²⁵ comenzando con ejemplos paradigmáticos de mitos y buscando luego las similitudes familiares entre los paradigmas para determinar después otros casos. En la antigua Mesopotamia, Egipto y Grecia tenemos precisamente esos ejemplos paradigmáticos de mitos.

Sobre la base de nuestra discusión hasta ahora, ya hemos visto una serie de características típicas de los mitos. Kirk añadiría que una de las características distintivas de los mitos es su "fantasía libre y a menudo paradójica"²⁶ Incluso compara los mitos con los sueños a este respecto.²⁷ Kirk hace la significativa observación de que "esta falta de lógica ordinaria opera bastante aparte de los componentes sobrenaturales"²⁸ Además, Barr piensa que "el centro de la mitología, o en todo caso su característica que es especialmente significativa en relación con el material bíblico, es su doctrina de las correspondencias.

El mito siempre mantiene una correspondencia secreta o una armonía oculta de algún tipo entre los dioses y el hombre, los dioses y la naturaleza, el hombre y la naturaleza, lo primigenio normativo y el presente actual.²⁹ El grado en que los mitos expresan una correspondencia entre los dioses y la naturaleza es bastante controvertido, como veremos,³⁰ pero sería un error negar que un buen número de mitos expresan de algún modo tal correspondencia, de modo que, aunque no sea el centro de la mitología, tal relación cuenta como una de las semejanzas de familia. Kirk, aunque advierte que las teorías universalistas como las de la escuela de mitos de la naturaleza del siglo XIX (todos los mitos son alegorías de procesos naturales) pueden ser negadas citando muchos casos obvios de mitos que no concuerdan con el origen o la función asignados, añade que esto no implica que las teorías universalistas estén equivocadas en todos los aspectos. "Es posible aceptar que pueden ser sustancialmente correctas para algunas clases de mitos, mientras que son engañosas para otros.... Sólo es incorrecta la teoría de que todos los mitos tienen esta función"³¹.

RESUMEN

En resumen, las similitudes familiares entre los mitos son las siguientes:

1. Los mitos son narraciones, ya sean orales o literarias.
2. Los mitos son historias tradicionales que se transmiten de generación en generación.
3. Los mitos son sagrados para la sociedad que los acoge.
4. Los mitos son objeto de creencia por parte de los miembros de la sociedad que los acoge.
5. Los mitos están ambientados en una época primigenia o en otro reino.
6. Los mitos son historias en las que las deidades son personajes importantes.
7. Los mitos tratan de anclar realidades presentes como el mundo, la humanidad, los fenómenos naturales, las prácticas culturales y el culto imperante en un tiempo primordial.
8. Los mitos están asociados a los rituales.
9. Los mitos expresan las correspondencias entre las deidades y la naturaleza.
10. Los mitos presentan elementos fantásticos y no tienen problemas de contradicción o incoherencia lógica.

Queda ahora por examinar Gn 1-11 a la luz de estos rasgos de mito.

1. J. W. Rogerson, "Slippery Words: Myth", en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. Alan Dundes (Berkeley: University of California Press, 1984), 66. Para una historia concisa pero completa del uso del concepto de mito en los estudios del AT, véase J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, BZAW 134 (Berlín: de Gruyter, 1974). Rogerson identifica doce concepciones de mito que los estudiosos del AT han empleado ("Slippery Words", 175-78). Éstas tienden a correlacionarse con las diversas concepciones del mito estudiado por Robert A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, 2^a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2015). (Oxford: Oxford University Press, 2015). Rogerson observa que la mitad de ellos son intentos de explicar el origen de los mitos, mientras que el resto toman el mito como algo dado y tratan de explicar su significado y función.

Rogerson cree que debemos reconocer que hay mitos en el AT, pero reconocerlo de tal manera que no se importen al AT interpretaciones ajena (por ejemplo, el politeísmo).

Una forma de conseguirlo, aconseja, sería adoptar una definición literaria y funcional del mito.

Los mitos serían relatos que expresan la fe y la visión del mundo de un pueblo y, por tanto, tendrían mucho que decir sobre su visión de los

orígenes y expresarían sus intuiciones de la realidad trascendente (Rogerson, "Slippery Words", 188). Este es el enfoque que adoptamos.

2. Véanse los comentarios introductorios de Alan Dundes a William Bascom, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", en Dundes, *Sacred Narrative*, 5. Para una comprensión tan amplia y nebulosa del "mito", véase William G. Doty, *Myth: A Handbook* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004), que trata cosas como Star Trek, El Rey León de Disney, el béisbol, Elvis y Madonna como ejemplos de mitos. Admite que Dundes "no encontraría mi argumento convincente y probablemente se referiría a él como un ejemplo de 'la locura del método'" que Dundes rechaza (114). Aun así, Doty reconoce que "los mitos son sobre todo pero no exclusivamente narrativos" (8).

3. Andrew Von Hendy, *The Modern Construction of Myth* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 11.

4. Dundes, introducción a la *Narrativa Sagrada*, 1.

5. Segal, *Mito*, 1-2.

6. Véase Lauri Honko, "The Problem of Defining Myth", en Dundes, *Sacred Narrative*, 46-47, para conocer doce ángulos desde los que se estudian los mitos en la actualidad.

7. Bascom, "Forms of Folklore", 8-9.

8. Véanse los comentarios introductorios de Alan Dundes a Bascom, "Forms of Folklore", 5.

9. Véanse los comentarios de Lauri Honko, "Der Mythos in der Religionswissenschaft", *Temenos* 6 (1970): 53-54.

10. Escribe: "Estas tres formas se relacionan entre sí en el sentido de que son narraciones en prosa, y este hecho las distingue de los proverbios, las adivinanzas, las baladas, los poemas, los trabalenguas y otras formas de arte verbal sobre la base de características estrictamente formales" (Bascom, "Forms of Folklore", 7).

11. Véase, por ejemplo, Kendall L. Walton, *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 74.

12. Dundes, introducción a la *Narrativa Sagrada*, 1.

13. Honko, "Problem of Defining Myth", 49; cf. Honko, "Der Mythos", 40-41. La definición de Honko es aceptada por Hagar Salamon y Harvey E. Goldberg, "Myth-Ritual-Symbol", en *A Companion to Folklore*, ed. Regina F. Bendix y Galit Hasan-Rokem (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 125. Cf. lo que Mircea Eliade llama la definición menos inadecuada de mito:

El mito narra una historia sagrada; relata un acontecimiento que tuvo lugar en el Tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". En otras palabras, el mito cuenta cómo, a través de los actos de Seres Sobrenaturales, una realidad llegó a existir, ya sea toda la realidad, el Cosmos, o sólo un fragmento de la realidad -una isla, una especie de planta, un tipo particular de comportamiento humano, una institución. El mito, por tanto, es siempre el relato de una "creación"; relata cómo se produjo algo, cómo empezó a ser. El mito sólo cuenta lo que realmente sucedió, lo que se manifestó por completo. Los actores de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce principalmente por lo que hicieron en los tiempos trascendentales de los "comienzos". De ahí que los mitos desvelen su actividad creadora y revelen el carácter sagrado (o simplemente "sobrenatural") de sus obras. En resumen, los mitos describen las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o lo "sobrenatural") en el Mundo. Es esta irrupción repentina de lo sagrado lo que realmente establece el Mundo y lo convierte en lo que es hoy. Además, es como resultado de la intervención de los Seres Sobrenaturales que el hombre mismo es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural. (Mito y realidad, trans. Willard R. Trask [Nueva York: Harper & Row, 1963], 5)

Estas definiciones hacen hincapié en el modo en que los mitos son fundamentales para una sociedad o, como dice Doty, "'originarios', un término que identifica la fecundidad continua de algunos materiales tempranos, en lugar de argumentar que tal o cual es 'la formulación más temprana' de algo que ahora se tiene en cuenta" (Myth, 19).

14. Véase su descripción algo diferente de estos cuatro factores en Honko, "Der Mythos", 41-44.

15. G. S. Kirk, "On Defining Myths", en Dundes, *Sacred Narrative*, 57. Del mismo modo, Doty, *Myth*, 117. Doty no quiere incluir en la definición de "mito" lo sagrado o lo religioso porque para cualquier persona plenamente inmersa en la conciencia y la praxis occidentales contemporáneas los mitos suelen ser seculares, derivados de influencias externas arbitrarias como los medios de comunicación. Pero Doty está trabajando, no con la comprensión de los folcloristas del mito, sino con una noción extremadamente amplia, como se mencionó anteriormente en la nota 2. Aun así, Doty quiere incluir una frase como "intervención de entidades suprahumanas".

16. Kirk, "On Defining Myths", 57.

17. G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, SCL 40 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 37.

18. Honko sugiere "supernormal" ("Der Mythos", 53); también se me ocurre "paranormal".

19. Kirk, *Myth*, 178. Kirk admite, sin embargo, que "los griegos son un caso especial. En la mitología de la mayoría de los demás pueblos, los héroes (en el sentido de mortales superiores situados en un pasado no indefinido, algunos de los cuales adquirieron un culto y ciertos poderes sobrenaturales tras su muerte) son poco llamativos o están totalmente ausentes" (179). Kirk muestra una curiosa aversión a considerar que el contexto propio del mito es la religión. Véase, en cambio, Lesley A. Northup, "Myth-Placed Priorities: Religion and the Study of Myth" (La religión y el estudio del mito), RSR 32, n.º 1 (2006): 6, que argumenta de forma persuasiva que "si intentamos distinguir el mito de la epopeya, la fábula, el cuento de hadas, la leyenda urbana y la simple ficción, llegamos inevitablemente a su raíz en algún sistema de creencias elemental y último. Eso lo sitúa de lleno en el estudio de la religión". Northup se queja de que muy pocos académicos están dispuestos a reconocer el elefante en la habitación, es decir, "la reticencia de los académicos a conceder la centralidad de la religión en el estudio del mito" (9).

20. Doty se queja de que "el quid del problema tiene que ver con las definiciones modernistas tradicionales... en las que los esquemas racionalistas de lo que delimitaba un elemento de otro eran absolutos, y nunca flexibles".

Pero "hoy en día, la mayoría de las definiciones postmodernistas reconocen que el deslizamiento entre uno u otro género o definición es simplemente esperable" (Myth, 116). Lo que Doty no percibe es que el problema puede resolverse mediante el enfoque de las "semejanzas familiares" en lugar de un enfoque posmodernista del mito tan nebuloso como inmanejable.

20. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trans. G. E. M. Anscombe, ed. G. E. M. Anscombe y R. Rhees (Oxford: Blackwell, 1953), §§65-66.
21. Richard A. Burridge, *¿Qué son los Evangelios? Una comparación con la biografía grecorromana*, 2^a ed. (Waco: Baylor University Press, 2018), 38, 41. Burridge apela al trabajo de los teóricos de la literatura Alastair Fowler, "The Life and Death of Literary Forms", en *New Directions in Literary History*, ed. Ralph Cohen (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974), 77-94, y E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), que destacan que la mejor forma de identificar el género es describir los elementos comunes en un grupo reducido de textos.
22. Burridge, *¿Qué son los Evangelios?*, 42.
23. Tal objeción fue planteada por Helen K. Bond, "¿Qué son los Evangelios? And Why Does It Matter?" (ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, Sección de los Evangelios Sinópticos, Denver, CO, 17 de noviembre de 2018).
25. James Barr, "The Meaning of 'Mythology' in Relation to the Old Testament" (El significado de la mitología en relación con el Antiguo Testamento), VT 9, nº 1 (1959): 2.
26. Kirk, Myth, 39.
27. Kirk, Myth, 268-69.
28. Kirk, Myth, 39-40.
29. Barr, "Meaning of 'Mythology'", 5-6.
30. Véase infra, pp. 166-72.
31. Kirk, Myth, 54-55, 59-60.

Capítulo 3

¿SON MITOS LOS RELATOS PRIMAVERALES DE GÉNESIS 1-11? (PARTE 1)

En nuestro último capítulo observamos diez parecidos de familia entre los mitos. Muchas de estas semejanzas familiares entre los mitos serán compartidas por los cuentos populares y las leyendas, así como por otros tipos de literatura, por lo que la presencia de una de estas características no será muy útil para clasificar Gen 1-11. Por otro lado, la ausencia de una de estas características sería contraria a la consideración de Gn 1-11 como mito, aunque no de forma decisiva. Consideremos, pues, nuestra lista en orden numérico.

1. NARRATIVA

Narrativa es claramente la descripción correcta de Gn 1-11 en su conjunto, no sólo de sus unidades individuales. Estos capítulos cuentan la historia de los acontecimientos primigenios en una sucesión aproximadamente cronológica. Aunque puede haber retrospectivas, por así decirlo, en la historia de la creación de Adán y Eva en Gn 2 y en la historia de la Torre de Babel en Gn 11, no obstante es indiscutible que, por ejemplo, la caída de la humanidad ocurrió según la historia después de la creación de la humanidad, el diluvio ocurrió después de la caída y la confusión de lenguas en la Torre de Babel ocurrió después del diluvio. Que tenemos aquí una narración cronológica es la lección que se desprende de las famosas fórmulas tôlədôt ("estas son las generaciones [tôlədôt] de") que puntúan la narración. Las genealogías sirven para ordenar las historias en un relato. Aunque se repite constantemente y sin cuidado que las fórmulas tôlədôt determinan la estructura del Génesis,¹ incluyendo su narrativa primitiva, lo que es cierto es que la secuencia de estas fórmulas con sus descendientes nombrados constituye una línea de tiempo en la que se ordenan las historias individuales. Las genealogías son como la cuerda en la que se ensarta un collar. Aunque la cuerda no determina la estructura del collar, proporciona al menos una ordenación lineal de sus elementos.

El relato primigenio abarca, pues, toda la gama de acontecimientos prehistóricos desde la creación hasta la llamada de Abraham, un periodo de al menos 1.948 años según la duración de la vida de los antepasados preabrahámicos.

Ademas, cabe señalar que la narración primigenia es una narración en prosa. Aunque aparecen fragmentos de poesía hebrea en el grito exultante de Adán al ver a Eva (Gn 2:23) y en la jactancia de Lamec (4:23-24), la mayor parte de la narración es prosa. La prosa de Gn 1 es ciertamente muy estilizada, rozando la poesía, pero no deja de ser prosa, lo que el estudioso del AT John Collins denomina acertadamente "prosa exaltada"² A diferencia de la mayoría de los biblistas, Collins considera que no es útil hablar del "género" de Gn 1-11 porque el término es ambiguo y tiende a colapsar importantes distinciones entre forma literaria, estilo/registro, nivel de lenguaje y función social, de modo que la ambigüedad del término impide en realidad un análisis sólido del texto. En opinión de Collins, la principal forma literaria de Gn 1-11 es la narración en prosa, y esa prosa varía a lo largo de su estilo y registro y, por tanto, en su nivel lingüístico.⁴ La función social de la narración es servir a Israel como "prehistoria" y "protohistoria", es decir, "contar la historia del pasado lejano como parte de la historia de la visión del mundo que da a la comunidad su identidad y valores distintivos."⁵ En el esquema de Collins, el mito no sería un género literario sino una función social, que tiene que ver con la forma en que el texto funciona "para dar forma a las creencias, prácticas y disposiciones de las comunidades de destino", en este caso Israel.⁶

2. NARRATIVA TRADICIONAL

También se reconoce universalmente que el Génesis 1-11 comprende relatos tradicionales. Esta conclusión es el legado de más de doscientos años de crítica de la fuente, la forma y la tradición del Pentateuco y del Génesis en particular. La crítica de las fuentes trata de detectar y delimitar las fuentes literarias utilizadas por el redactor del texto canónico. La crítica de la forma trata de ir más allá de las fuentes literarias para identificar las tradiciones orales preliterarias que fueron remodeladas por los autores posteriores. La crítica de la tradición trata de reconstruir la trayectoria seguida por las tradiciones y las fuentes en desarrollo para dar lugar al texto canónico.

La llamada Hipótesis Documental de Julius Wellhausen (1844-1918) sigue siendo el paradigma de las teorías contemporáneas sobre las fuentes. Wellhausen postuló cuatro fuentes principales detrás del Pentateuco, etiquetadas, en orden de su composición, J (Jahwist = Yahwist), E (Elohist), D (Deuteronomist), y P (Priestly). Su redacción final en el Pentateuco supuestamente tuvo lugar después del regreso de Israel del exilio en Babilonia. Dado que ni E ni D entran en juego en Gn 1-11, estos capítulos suelen dividirse entre J y P de la siguiente manera:

P = 1:1-31; 2:1-4a; 5:1-28, 30-32; 6:9-22; 7:6, 11, 13-16a, 17a, 18-21, 24; 8:1-2a, 3b-5, 13a, 14-19; 9:1-17, 28-29; 10:1-7, 20, 22-23, 31-32; 11:10-27, 31-32

J = 2:4b-25; 3:1-24; 4:1-26; 5:29; 6:1-8; 7:1-5, 7-10, 12, 16b, 17b, 22-23; 8:2b-3a, 6-12, 13b, 20-22; 9:18-27; 10:8-19, 21, 24-30; 11:1-9, 28-30

Tradicionalmente se cree que J se escribió en la época del rey Salomón (950 a.C.), mientras que P se compuso tras el regreso del exilio babilónico, en torno a 550-450 a.C. Génesis 1-11 es una fusión de estas dos fuentes realizada por un redactor postexílico. Por lo tanto, teniendo en cuenta las teorías habituales sobre las fuentes, está claro que en Génesis 1-11 se trata de relatos tradicionales.

La hipótesis documental ha sido objeto de muchas críticas y ha seguido evolucionando desde los tiempos de Wellhausen,⁷ pero ningún estudioso parece dispuesto a renunciar a ella por completo.⁸ Existe un considerable escepticismo en cuanto a la capacidad de los estudiosos para identificar los límites y contenidos específicos de las fuentes hipotéticas, como se ha hecho anteriormente. Otros cuestionan la datación de las fuentes, e incluso invierten la prioridad cronológica de J y P.⁹ Algunos se aventuran a prescindir por completo de la fuente P o de la fuente J, metamorfoseando a una de ellas en el redactor final que reelabora la otra fuente restante. No obstante, la existencia de las fuentes J y P detrás de Gn 1-11 sigue siendo ampliamente aceptada.¹⁰ Dado que nuestro interés se centra principalmente en el texto canónico más que en sus fuentes, no necesitamos tomar una posición sobre las diversas teorías críticas de las fuentes. Incluso los eruditos que todavía sostienen la autoría mosaica de la mayor parte del Génesis reconocen que "probablemente se usaron fuentes en la redacción del Génesis -fuentes que fueron traídas por los antepasados de Mesopotamia, fuentes y registros de las familias ancestrales guardadas por los patriarcas, registros genealógicos, y similares"¹¹.

Hermann Gunkel (1862-1932), pionero de la crítica de la forma, aceptó la hipótesis documental de Wellhausen, pero fue mas alla al tratar de detectar fuentes no literarias de unidades textuales individuales de Gn 1-11 incrustadas aun mas profundamente en el pasado. Gunkel estaba convencido, basándose en los textos de los mitos mesopotámicos descubiertos a finales del siglo XIX, de que los autores israelitas habían tomado prestados muchos elementos de la mitología pagana para la historia primigenia. Pero se cree que los comerciantes hebreos, ofendidos por el burdo politeísmo de estos mitos paganos, revisaron a fondo estos poemas míticos para hacerlos teológicamente aceptables. Por ejemplo, Gunkel pensaba que el uso de la palabra *tēhōm* (profundo) en Gn 1:2 es un eco lejano del nombre de la diosa Tiamat, descrita en el relato cosmogónico babilónico *Enuma elish*, lo que indica que Gn 1:1-3 tuvo su origen en un mito pagano del Caoskampf. Dado que las fuentes orales fueron refundidas tan a fondo por los comerciantes hebreos, el crítico de la forma debe tratar de imaginar la historia original en su propio entorno (*Sitz im Leben*) y discernir cómo ha sido refundida al ser llevada a un contexto israelita. Porque los relatos de Génesis 1-11 han sido desmitificados a fondo, Gunkel se refería a ellos, no como mitos, sino como "mitos desvanecidos", o *Sagen* (leyendas).¹²

Al igual que la crítica de las fuentes, la crítica de la forma ha evolucionado considerablemente durante el último siglo. Cuando los textos babilónicos se desenterraron y publicaron por primera vez a finales del siglo XIX, causaron un tremendo revuelo conocido como la controversia de la Biblia de Babel, por el título de una conferencia pública del asirólogo Friedrich Delitzsch en 1902.¹³ Parecía que las historias de Génesis 1-11 eran meras versiones pálidas de los mitos mesopotámicos. Con el tiempo, sin embargo, se comprendió que las narraciones del Génesis no podían, en general, pensarse de forma plausible como derivadas de los mitos mesopotámicos. La famosa etimología de Gunkel para *tēhōm*, por ejemplo, se demostró espuria, y el relato de la creación del Génesis no está relacionado con el *Enuma elish*.

La única excepción fue el relato del diluvio en la Epopeya de Gilgamesh, con su notable paralelismo con la liberación de pájaros del arca por parte de Noé para comprobar las condiciones de la tierra tras el diluvio.¹⁴ En los últimos años los estudiosos han expresado un gran escepticismo sobre el proyecto de la crítica de la forma debido a su naturaleza altamente conjetal y no verificable. Pero, obviamente, nuestra incapacidad para recuperar las narraciones orales originales con su *Sitz im Leben* no implica que no hayan existido.

De hecho, como los argumentos de Westermann señalados anteriormente ilustran de forma tan conmovedora, la presencia de tradiciones orales detrás de las narraciones del Génesis tiende a socavar el caso de los documentos literarios separados.

La crítica de la tradición es una extensión de la crítica de la forma que trata de remontar la historia de la transmisión de la tradición. Como explica Westermann, comienza en el punto final en el que las tradiciones orales se incorporaron a las fuentes escritas (J y P) y luego trabaja hacia atrás para reconstruir los caminos a lo largo de los cuales se transmitieron los bloques individuales de material.¹⁵ Se descubre que el texto de Gn 1-11 tiene una historia de tradición diferente a la de Gn 12-50 y el resto del Pentateuco. Luego se examinan las unidades textuales individuales dentro de Gn 1-11 para ver si revelan algo sobre la forma en que se transmitieron. Se descubre que las genealogías son un tipo literario distinto que se ha incorporado al texto narrativo. Las narraciones también forman grupos como los relatos de la creación, que siguen caminos diferentes de la tradición. Por último, se amplía la investigación para tener en cuenta los paralelos del ANE tanto en las culturas tempranas como en las tardías. La conclusión para Gn 1-11 es que los autores de J y P retomaron tradiciones que vinculan la comprensión israelí del mundo y la humanidad con la de las culturas tempranas y tardías del ANE. "Se trata de una tradición que ha tenido una historia larga y variada, que creció y se adaptó durante cientos de años en Israel antes de que tomara forma escrita bajo J y P, y de la cual cada parte tuvo una prehistoria fuera de Israel."¹⁶

Una buena ilustración de este método es el tratamiento que Gordon Wenham hace del texto del Génesis.¹⁷ Observa que cuando se compara el Génesis 1-11 con el Génesis 12-50, surge una diferencia sorprendente: Gn 1-11 está lleno de paralelos con las tradiciones del ANE, de tal manera que estos capítulos parecen reflejar estas ideas orientales tanto positiva como negativamente, mientras que Gn 12-50 carece de tales paralelos. Dentro de Gn 1-11, algunas secciones destacan por ser bastante diferentes: por ejemplo, las genealogías de los capítulos 5 y 11 y la Tabla de Naciones del capítulo 10. Parece probable que procedan de una fuente distinta de los materiales circundantes. Los relatos prebíblicos de la historia primigenia, como la Epopeya de Atrahasis y el Relato del Diluvio sumerio, todos ellos fechados en el 1600 a.C. o antes, incluyen rasgos de las partes J y P de Gn 1-11.

Así pues, no más tarde del 1600 a.C. se conocía una historia de los orígenes en Mesopotamia que guarda un sorprendente parecido con el Génesis tal y como está ahora. Esto hace improbable que el relato del Génesis fuera creado por algún editor posterior que unió dos versiones hebreas independientes de los orígenes, J y P. Por lo tanto, Wenham cree que el editor final tenía ante sí un esbozo de la historia primigenia, una versión abreviada de nuestro actual Génesis 1-11, que reelaboró para obtener la forma actual del texto. Aunque es difícil identificar los límites de las fuentes individuales, Wenham cree que el hecho de que el Génesis haga uso de múltiples fuentes, tanto orales como escritas, es sin duda cierto. Esta última conclusión sería hoy en día unánimemente reconocida.

3. NARRATIVA SAGRADA

Una vez más, es indiscutible que los relatos de Génesis 1-11 son sagrados para la sociedad israelita. Estos relatos no sólo narran los actos del Dios de la creación, sino que, más concretamente, narran los actos del Dios de la alianza de Israel, Yahvé.

La observancia del sábado y el sacrificio de animales, tan centrales en el culto de Israel, ya están fundamentados en los primeros capítulos del Génesis. En términos mas generales, el Pentateuco se presenta, como explica Collins, como la historia autorizada que especifica como debe verse Israel a sí mismo. El Pentateuco se presenta así, en efecto, como la constitución de Israel como nexo iglesia-estado.¹⁸ Génesis 1-11 proporciona la prehistoria y el fundamento del llamado de Yahvé a Abraham para establecer la nación de Israel a fin de lograr el fin de bendecir a la humanidad que fue abortado por el pecado de Adán y Eva. Como vimos en el análisis de Clines sobre el tema del Pentateuco, la promesa de Dios a los patriarcas debe leerse conjuntamente con Gn 1 como una reafirmación de la intención divina original para la humanidad. Así, Gn 1-11 es un preámbulo sagrado de la historia de Israel.

4. CREENCIA

Del mismo modo, los relatos de Gn 1-11 deben ser creídos por los miembros de la sociedad israelita. Vemos este hecho claramente cuando los pasajes posteriores del Pentateuco reafirman las afirmaciones de la narración primigenia.

Por ejemplo, en Éxodo 20:8- 11 tenemos una recapitulación de la semana de la creación: "Acuérdate del día de reposo para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra; pero el séptimo día es día de reposo para Yahveh tu Dios; en él no harás obra alguna...; porque en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, y descansó el séptimo día; por eso Yahveh bendijo el día de reposo y lo santificó". Nuevamente leemos: "El pueblo de Israel guardará el sábado, observando el día de reposo por sus generaciones, como un pacto perpetuo. Es una señal perpetua entre mí y el pueblo de Israel, que en seis días Jehová hizo los cielos y la tierra, y en el séptimo día descansó y se refrescó" (Éxodo 31:16-17). Estos pasajes implican la creencia en el relato de la creación de Génesis 1.

Se podría argumentar lo mismo apelando a pasajes ajenos al Pentateuco que evidencian la creencia en el relato de la creación; por ejemplo, el Salmo 104:5-30. Pero la dificultad es que, dada la incertidumbre de las fechas de las tradiciones de Gn 1-11, realmente no sabemos si estos pasajes extra-pentateuco dependen de Gn 1-11, en contraste con los pasajes en el Pentateuco mismo, donde el redactor final ciertamente conocía Gn 1-11, de modo que los pasajes subsiguientes remiten a las narraciones primigenias.¹⁹ Pero las genealogías de Gn 1-11 son ciertamente consideradas como autorizadas por el Cronista, que tiene una fecha indiscutiblemente postexílica, pues 1 Cr 1:1-27 simplemente resume las genealogías de Gn 1-11 sin comentarios.

5. DEIDADES

Los parecidos mencionados hasta ahora, aunque son característicos de los mitos, no son exclusivos de ellos y, por lo tanto, son de poca ayuda para clasificar Gn 1-11. Pero la quinta característica, que los mitos son historias en las que las deidades son personajes importantes, parece ser un rasgo más distintivo de los mitos. Por lo tanto, es significativo que muchos estudiosos hayan argumentado que, sobre la base de este criterio, los relatos primigenios de Génesis 1-11 no deberían clasificarse como mitos. En efecto, el rasgo más destacado del Génesis es su monoteísmo, que excluye la pluralidad de dioses. Por lo tanto, los relatos de Gn 1-11 no son historias en las que las deidades sean personajes importantes y, por lo tanto, no son mitos.

Precisamente sobre esta base, Gunkel consideró que los relatos de Gn 1-11 eran mitos ya desvanecidos.

Gunkel señaló la diferencia entre las leyendas de la narrativa primigenia y las leyendas de los patriarcas: en las primeras aparece un Dios antropomórfico como actor principal, mientras que en las segundas los actores principales son humanos y Dios es más misterioso y remoto. Dado que los mitos son historias de los dioses, en contraste con las leyendas en las que los actores principales son humanos, las leyendas primitivas tienen "un carácter más decididamente mítico"²⁰ No obstante, Gunkel insistió en la pluralidad de deidades en el mito: "Para una historia de los dioses son esenciales al menos dos dioses"²¹ Así, a pesar del caso de la prominencia de una deidad antropomórfica en estas historias, las leyendas primigenias no son técnicamente sobre dioses y, por lo tanto, no son mitos.

Gunkel equiparó la aversión de Israel al politeísmo con la aversión a los mitos: "El monoteísmo [es] hostil a los mitos"²² Así pues, Gunkel entendió la eliminación del politeísmo de los relatos originales como la eliminación de los mitos: "En muchas leyendas del Génesis se observa una tendencia monoteísta, una evitación de la mitología a la que nos hemos referido (veanse las páginas 15 y 95)"²³ Curiosamente, a lo que Gunkel se refiere realmente en las páginas 15 y 95 es a la evitación del politeísmo, no de la mitología: "La equivalencia de los seres divinos y los objetos o reinos de la naturaleza, el combate de los dioses entre sí, el nacimiento de los dioses, son algunos de los rasgos que han desaparecido en la versión del Génesis."²⁴ "Naturalmente, estos temas ajenos fueron adaptados vigorosamente en Israel..., proceso que se reconoce más claramente en el caso de la leyenda babilónico-hebreo del Diluvio. Aquí el politeísmo ha desaparecido."²⁵ Por lo tanto, "las leyendas primitivas que se nos han conservado están todas dominadas por esta aversión tácita a la mitología."²⁶

Ahora bien, Gunkel parece haber sido culpable a este respecto de un error de categoría fundamental.²⁷ Una aversión al politeísmo no es una aversión a una función o género literario. Israel sentía una profunda aversión al politeísmo; pero ¿con qué derecho podemos decir que Israel sentía aversión a que sus relatos desempeñaran una determinada función literaria? ¿Con qué justificación podemos decir que la pluralidad de dioses es una característica esencial para que un relato funcione como mito en una determinada cultura?²⁸

Siguiendo el ejemplo de Gunkel, muchos estudiosos contemporáneos que niegan que los relatos de Gn 1-11 sean mitos equiparan la eliminación del politeísmo con la desmitologización.

Por ejemplo, Gerhard Hasel, en un artículo muy citado, sostiene que el relato de la creación en Gn 1 es una polémica contra el politeísmo, que él equipara con una polémica antimítica. Afirma que "el autor de Gn 1 rechazo explícitamente las nociones mitológicas contemporáneas al utilizar el término *tehôm*... de tal manera que no sólo no es mítico en contenido pero antimítico en su propósito. Así se expresa con *tehôm* una polémica antimítica que puede observarse también en otras partes del relato de la creación de Gn 1". De nuevo, al hablar de la separación de las aguas por parte de Dios, Hasel equipara una polémica antipoliteísta con una polémica antimítica: "Inherente a la separación del cielo y la tierra hay una polémica antimítica. La separación tiene lugar sin lucha alguna.... En este caso Gen 1 se opone de nuevo a la mitología pagana."²⁹ Al negar que el sol, la luna y las estrellas sean deidades astrales, "el relato hebreo de la creación, función y limitación de las luminarias es otro eslabón inequívoco de la cadena que subraya que en Gen 1 hay una polémica antimítica directa y consciente." Podríamos estar de acuerdo en que el autor polemiza contra el politeísmo y, por tanto, contra la mitología pagana;³¹ pero ¿con qué derecho podemos decir que su polémica es contra la mitología como tal?

Lo que hizo el autor de Gn 1 fue desacralizar la naturaleza, en el sentido de que los objetos y fenómenos del mundo fueron despojados de su divinidad y considerados como meras criaturas creadas por un Dios trascendente. No eran ni deidades ni habitados por deidades y en ese sentido eran puramente naturales. Esta desacralización de la naturaleza fue un logro asombroso, sobre todo si las tradiciones detrás de Gn 1 son tempranas. Porque la concepción de Dios en el Génesis es tan asombrosamente diferente de cualquier otra cosa en el ANE.³³

Nahum Sarna resume el concepto de Dios en el Génesis así: "El Dios del Génesis es el totalmente autosuficiente, absolutamente independiente de la naturaleza, el supremo e indiscutible Soberano del mundo, que interviene providencialmente en los asuntos humanos"³⁴ El principio dominante del pensamiento hebreo, afirman Henri Frankfort y H. A. Frankfort, es la absoluta trascendencia de Dios.³⁵ Yahvé no está en la naturaleza. Ni la tierra ni el sol ni las estrellas son divinos; incluso los fenómenos naturales más potentes no son más que reflejos creaturales de la grandeza de Dios.

Además, como nos recuerda William Irwin, el monoteísmo de Israel era un monoteísmo ético, según el cual Dios es bueno y actúa en consonancia con su carácter.³⁶ Las deidades de los vecinos de Israel son primitivas y, francamente, viles en comparación.³⁷

Se suele decir que los filósofos jónicos del siglo VI a.C. fueron los responsables de desacralizar el mundo descrito por la mitología pagana y, por tanto, de preparar el camino para una comprensión científica de la naturaleza. Pero hay que reconocer el mismo mérito a los pensadores israelitas, y quizá incluso un lugar de honor si las tradiciones que subyacen al Génesis 1 son preexílicas. Porque, al igual que los filósofos jónicos, también se opusieron al politeísmo de la mitología del ANE y articularon una visión desacralizada de la naturaleza. En consecuencia, hay que estar de acuerdo con el juicio de Irwin, tan contrario a la sabiduría convencional, de que la visión del mundo de Israel era mucho más parecida a la nuestra que a la del ANE. Como explica, "la frontera entre el mundo antiguo y el moderno no se encuentra en el Egeo o en el Mediterráneo medio, sino en las páginas del Antiguo Testamento, donde se revelan los logros de Israel en el ámbito del pensamiento, su facilidad de expresión literaria, sus profundas ideas religiosas y sus normas de ética individual y social".

Pero la desacralización es algo muy diferente a la desmitologización. Esta última es una actividad literaria, que implica un cambio de función o de género. No está nada claro que la desacralización de la naturaleza implique la desmitologización literaria de las historias. Ciertamente, Israel era reacio al politeísmo y, por tanto, estaba comprometido con una visión desacralizada de la naturaleza, pero no se deduce que Israel estuviera empeñado en un programa literario de desmitologización.

La suposición tácita de estos eruditos es que no puede haber un mito monoteísta. Desde el punto de vista lógico, esa suposición es manifiestamente falsa. Porque, lógicamente, una historia que trata de una deidad es una historia sobre deidades. En la lógica cuantitativa, "Hay una deidad" implica que hay deidades. Decir "Existen algunas deidades" es simplemente decir que existe al menos una deidad. Si es cierto que "Hay alguna x tal que x es una deidad", entonces al menos un individuo, pero quizás muchos individuos, son valores para x . Así, si existe una deidad, entonces existen deidades. Así que, lógicamente, una historia sobre una deidad es una historia sobre deidades. Lógicamente, entonces, un mito podría ser sobre una sola deidad; en consecuencia, puede haber mitos monoteístas.

Ahora bien, estos eruditos del AT podrían ser reacios a este tipo de "corte lógico", insistiendo en que los mitos son intrínsecamente historias de una pluralidad de dioses y que, por tanto, no puede haber mitos monoteístas. Pero esta afirmación parece muy poco creíble.

¿Cómo podría depender la función literaria de una narración de la cantidad de dioses que aparecen en ella? Si el número de dioses en un mito que sirve para explicar alguna característica actual del mundo en términos de la actividad divina en el pasado primigenio se redujera de, digamos, siete a tres, ¿se diluiría su carácter mítico? Es de suponer que no. Y si el número se redujera de tres a uno, ¿por qué iba a desaparecer de repente su carácter mítico? ¿No seguiría funcionando para fundamentar las realidades presentes en el pasado primigenio para los miembros de la sociedad que lo acoge?

En el mito sumerio Enki y Ninmah 24-37 leemos que Enki ordena a la diosa madre Namma que amase la arcilla para que las diosas del nacimiento puedan cortar trozos con los que pueda formar seres humanos. ¿En qué se diferencia funcionalmente el relato de la formación del hombre por parte de Dios a partir del polvo de la tierra en Gn 2, por el simple hecho de que Yahvé es la única deidad? Es fácil entender por qué la presencia de al menos una deidad es crucial para que una historia sea un mito, pero es difícil ver por qué el número de deidades asumidas en una historia es determinante para que sea un mito.

De hecho, hay mitos paganos en los que solo una deidad es un personaje de la historia. Por ejemplo, los bosquimanos africanos tienen una historia de la creación que describe a Bumba, el Creador, como un gigantesco ser blanco con forma humana que existía solo en el principio, en un universo donde no había más que agua. Un día vomito el sol, la luna y las estrellas, y después de un tiempo vomitó ocho animales, entre ellos el leopardo, el cocodrilo, el águila, etc., que a su vez dieron lugar a todos los demás. Finalmente, produjo al hombre.⁴⁰ El pueblo hawaiano tiene una historia de la creación que presenta a una figura fundadora, Kane, que coloca a un hombre y a su esposa en "un jardín fértil del que fueron expulsados por desobedecer las leyes de Kane".⁴¹ Estas historias Único soñados mitos porque presentan una sola deidad que sus homólogos politeístas.

Brevard Childs es muy consciente de la inverosimilitud de insistir en la pluralidad de deidades en el mito. Reflexionando sobre el concepto de mito de Gunkel, Childs reflexiona: "Si el mito se entiende sólo como 'una historia de dioses', entonces no hay mito verdadero posible en una religión monoteísta, y el mito queda eliminado por definición del Antiguo Testamento. Los defensores de esta definición a menudo no han tenido en cuenta la posibilidad de que la fe del Antiguo Testamento pueda haber mantenido e incluso desarrollado el pensamiento mítico al tiempo que se limitaba a eliminar el burdo politeísmo".⁴² Childs propone, por tanto, redefinir el mito para permitir la posibilidad de un mito monoteísta:

"El mito es una forma mediante la cual se entiende y mantiene la estructura existente de la realidad. Se ocupa de mostrar cómo una acción de una deidad, concebida como ocurrida en la edad primigenia, determina una fase del orden mundial contemporáneo"⁴³ Por "una deidad" Childs quiere decir "al menos una", en consonancia tanto con la lógica cuantitativa como con la intención de la definición de mito de los folcloristas.

6. NARRACIONES PRIMAVERALES

Los relatos de Génesis 1-11 se sitúan en una época primigenia, si no en otro reino. La época primigenia en el Génesis se remonta a la creación del mundo por parte de Dios "en el principio" (Gn 1:1). Además, el relato del Génesis narra la creación de la humanidad, así como de la vida vegetal y animal. El origen de la civilización y varios de sus inventos, como la metalurgia y la música, están relacionados. Se describe el origen de las lenguas del mundo. El período descrito es, pues, la verdadera edad primigenia de la humanidad y del mundo.

Sin embargo, Brevard Childs ha afirmado que el concepto de tiempo del AT está en conflicto con el tiempo mítico. Sostiene que "Israel logró superar el mito debido a una comprensión de la realidad que se oponía a lo mítico"⁴⁴ En términos que recuerdan a los "mitos desvanecidos" de Gunkel, Childs habla por tanto de "mitos rotos" en el AT.

¿Qué es, pues, el concepto mítico del tiempo? Childs lo caracteriza de la siguiente manera:

El concepto de tiempo que se encuentra en el mito se caracteriza, en primer lugar, por su comprensión del tiempo como algo absoluto. El tiempo surge, en última instancia, del único acto de poder primigenio antes del cual no había tiempo y más allá del cual no se puede pasar. Esta línea divisoria que separa el mundo del ser del no ser marca el comienzo del tiempo. En el tiempo mítico no hay distinción real entre el pasado, el presente y el futuro.

Aunque el origen del tiempo se proyecta al pasado, al acto primigenio del devenir, éste es sólo una forma en la que se reviste una realidad esencialmente intemporal. El tiempo es siempre presente y está por venir.... En la representación cultural del mito se revive este acto. La fuerza de este acontecimiento, que llena el contenido del tiempo mítico, se actualiza cuando la fiesta cultural se convierte en el acto primigenio. Los dos tiempos que comparten el mismo contenido son por tanto idénticos.⁴⁵

Ahora bien, aunque es posible que esta descripción represente con exactitud la comprensión mítica del tiempo, el intérprete comprensivo se mostrara reacio a atribuir un sinsentido tan incoherente a los progenitores del mito. ¿Qué significa decir que el tiempo es "absoluto", y cómo es eso consistente con decir que la realidad es "esencialmente atemporal"? ¿Es realmente cierto que el pensamiento mítico tiene una comprensión del tiempo tan sofisticada como para afirmar un comienzo del tiempo mismo y un origen del mundo ex nihilo? ¿Cómo es esa afirmación coherente con la afirmación muy diferente de que "el pensamiento mítico surgió de una comprensión de la formación de la realidad del mundo en dos etapas. Inicialmente hubo un periodo de no-ser. Este fue superado por los actos decisivos de la edad primitiva en la que ... se fijo la estructura del mundo"?⁴⁶

¿o debemos comprender que el origen del tiempo y, de hecho, el propio tiempo son proyecciones ilusorias de la conciencia? Si en el tiempo mítico no existe una distinción real entre pasado, presente y futuro, ¿cómo puede el tiempo estar "siempre presente y aún por venir", y qué significa eso? En la celebración cultural, ¿se revive literalmente el acto primigenio, es decir, se experimenta de nuevo? Entonces, el acto primigenio y su representación cultural no son numéricamente idénticos, sino que están relacionados temporalmente como anteriores/posteriores. Pero entonces la realidad no es atemporal, como se afirma.

¿Y qué hay del concepto bíblico del tiempo? En contraste con la comprensión mítica de dos etapas de la formación del mundo, Childs describe la comprensión bíblica de la realidad como de tres etapas. Primero, "había un estado de no-ser representado como caos en el Antiguo Testamento". En segundo lugar, este estado "fue superado por los actos de gracia de Dios en la creación que trajo la realidad del mundo a la existencia"⁴⁷ En tercer lugar, una historia redentora fue inaugurada como resultado de la desobediencia humana y encuentra su cumplimiento en el futuro escatológico. Pasemos por alto la inexacta descripción de Childs de la primera etapa.⁴⁸ La única diferencia entre la comprensión bíblica y la supuesta comprensión mítica del tiempo es el elemento escatológico adicional. "El mito mira al pasado, el Antiguo Testamento al futuro"⁴⁹. Increíblemente, Childs, aunque reconoce que los hebreos registraron el paso de sucesivos acontecimientos en sus cronologías y genealogías y que no se puede minimizar la visión escatológica de un acontecimiento futuro hacia el que se mueve toda la historia,⁵⁰ afirma sin embargo que "el conc-

epto de 'historia lineal', tan frecuentemente empleado como antítesis del mito cíclico, no es en sí mismo una categoría bíblica, sino una racionalización de otro tipo.⁵¹ Por supuesto, la linealidad es un concepto geométrico que puede no haber sido conocido por los antiguos hebreos (¡en contraste con los babilonios!); pero nuestro uso de ese concepto para caracterizar su visión de la historia puede ser preciso sin implicar anacrónicamente que hubieran empleado tal concepto para expresar su visión. El compromiso con la sucesión temporal y con la escatología en la que el futuro no es idéntico al pasado implica una visión lineal de la historia.

La tercera etapa decisiva no figura de forma destacada en las narraciones primigenias de Gn 1-11; por eso Clines dice que el significado de la historia primigenia es ambiguo hasta su resolución en Gn 12:1-3 y el resto del Pentateuco.⁵² Así que la esperanza escatológica no puede servir para diferenciar Gn 1-11 de los mitos del ANE. Además, al igual que Gen 1-11, los mitos del ANE también podrían narrar "la lucha entre la realidad y la perversión de la realidad", una "historia que no es una continuación de la creación de Dios, sino una perversión de la realidad"⁵³ Esa perversión no es el resultado de la desobediencia humana, sino de la superpoblación humana y del molesto estruendo, que los dioses no habían previsto y con el que ahora tenían que lidiar (Epopeya de Atrahasis II). La cuestión es que la historia primigenia de Gn 1-11 es compatible con el concepto de tiempo que se expresa en el mito. Tendremos más que decir sobre este tema en el capítulo 4, cuando hablemos del interés por la historia que muestra Gn 1-11.

La historia de Gn 1-11 se sitúa, pues, en un tiempo primigenio, una característica de los mitos, especialmente de los mitos de origen.

1. Véase el debate en el capítulo 5.
2. C. John Collins, Leer bien el Génesis: Navigating History, Science, Poetry, and Truth (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 155.
3. Collins, Reading Genesis Well, 285.
4. Collins, Reading Genesis Well, 148.
5. Collins, Reading Genesis Well, 123.
6. Collins, Reading Genesis Well, 44.
7. Para una descripción concisa y accesible de la historia de la crítica de las fuentes, véase Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 11-38; B. T. Arnold, "Pentateuchal Criticism, History of", en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuco*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 622-31. Para una crítica de siete puntos de la hipótesis documental, véase Richard S. Hess, *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 46-59.
8. Claus Westermann ofrece una evaluación sensata de las pruebas del uso de fuentes literarias por parte del redactor final de Génesis 1-11 (Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, trans. John J. Scullion [Minneapolis: Fortress, 1994], 576-84): (1) Estilo y lenguaje. Las partes del Pentateuco atribuidas a P muestran un estilo unificado, rígidamente conciso, que se puede demostrar por las características estilísticas. El resultado es "un argumento cierto y claro a favor de la unidad literaria de esta serie, el estrato P" (577). Pero en cuanto a J, este argumento no prueba más que otros textos del Génesis no pertenecen a P. (2) Diferentes nombres de Dios. Cuando uno encuentra que en Génesis 1-11 se emplea el nombre Elohim en todos los pasajes que ya han sido identificados como pertenecientes a P sobre la base del estilo, entonces el uso de diferentes nombres para Dios confirma el argumento del estilo. Es difícil concebir que el mismo escritor que dice en Éxodo 6:3 que el nombre Yahvé no había sido revelado previamente sea el mismo autor que hace que la gente se refiera a Dios como Yahvé ya en el Génesis. Y es difícilmente imaginable que el mismo escritor pueda decir en Gn 4:26 que la gente en ese momento comenzó a invocar el nombre de Yahvé, mientras que esa afirmación no sería problemática para J. Así, "el criterio de los diferentes nombres de Dios en Gn 1-11, tomado con los dos pasajes Gn 4,26 y Ex 6,3 ha conservado toda su fuerza a pesar de toda oposición" (579).

Aunque no prueba la existencia de dos fuentes literarias, este argumento demuestra que se escuchan dos voces. En cambio, ninguna de las explicaciones que compiten por la variación de los nombres divinos ha resultado convincente. (3) Contradicciones y discrepancias. Westermann coincide con los críticos de la crítica de las fuentes en que este argumento no es concluyente y ha demostrado ser insostenible en muchos casos. En lugar de indicar diferentes fuentes literarias, las contradicciones pueden evidenciar simplemente la incoherencia de la narración o la fusión por parte de un autor de tradiciones orales anteriores e independientes. Por lo tanto, este argumento sólo puede utilizarse junto con otros criterios. (4) Dobles y repeticiones. Westermann también considera este criterio como no concluyente e incapaz de mantenerse por sí solo, ya que no se puede excluir que un mismo autor haya entrelazado o incluso yuxtapuesto diferentes tradiciones orales en su escrito. (5) Diferencias teológicas. De nuevo, este argumento es indeciso. Pues una vez que reconocemos las vías independientes de la tradición oral que siguieron las unidades individuales antes de ser incorporadas a la obra escrita, no podemos utilizar este argumento de forma independiente. Ninguno de los autores hipotéticos presume de ser creador de su propia teología. "Todos ellos, sin excepción, son ante todo mediadores de la tradición. Proponen lo que han dicho sus antepasados" (584). Así, en la evaluación de Westermann, todos los argumentos a favor de las fuentes literarias dependen en última instancia del primero, la singularidad del estilo de P. No obstante, su análisis sirve para destacar la importancia de las tradiciones orales preliterarias, lo que no hace sino subrayar nuestro argumento de que se trata de narraciones tradicionales transmitidas a lo largo de generaciones.

9. Para un resumen conciso de las cuestiones, véase Benjamin Kilchör, "Challenging the (Post-) Exilic Dating of P/H: The Most Important Issues" (documento presentado en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, San Diego, CA, 22 de noviembre de 2019). Presenta tres argumentos en contra de una fecha exílica/postexílica de P: (1) Según la lingüística diacrónica, P está escrito en hebreo bíblico clásico, no en hebreo bíblico tardío, y por lo tanto se origina en el período preexílico. Kilchör opina que esta sola consideración "pondrá fin a la tendencia a fechar grandes partes del origen del Pentateuco en el período exílico y, sobre todo, en el postexílico". (2) Dada la ausencia total de teología de Sión en el Pentateuco y dada los recientes hallazgos arqueológicos sobre el templo de Siquem, es difícil concebir que el Pentateuco pro norte se escribiera en tiempos postexílicos.

(3) Dado que no disponemos de una sola inscripción hebrea indiscutible de los períodos exílico o persa, es cuestionable que estos períodos puedan ser las épocas más importantes para la formación del Pentateuco. A la luz de estas consideraciones, sería imprudente hacer depender la interpretación de los pasajes P de Gn 1-11 de una fecha exílica/postexílica.

10. Para una evaluación reciente, véase Jan Christian Gertz, "The Formation of the Primeval History", en *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, ed. Craig A. Evans, Joel N. Lohr y David L. Petersen, VTSup 152 (Leiden: Brill, 2012), 107-35. Informa: "A pesar del estado actual de la investigación, bastante confuso, ... la erudición histórico-crítica está de acuerdo en que podemos distinguir y diferenciar dos grupos de textos en Génesis 1- 11, que pueden ser delineados por su perfil lingüístico y contenido y que están internamente vinculados por varias referencias cruzadas.... En este sentido, el consenso formado por Witter, Astruc y Eichhorn durante el siglo XVIII sigue siendo válido" (113).

11. Allen P. Ross, Creación y bendición: A Guide to the Study and Exposition of Genesis (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 35.

12. Hermann Gunkel, Las leyendas del Génesis: La saga bíblica en la historia, trans. W. H. Carruth (Nueva York: Schocken Books, 1964), 14-15. Este libro es la traducción al inglés de la introducción de Gunkel a su influyente comentario sobre el Génesis: *Übersetzt und erklärt* (1901). Gunkel distinguió entre las leyendas primitivas (mitos poéticos desvanecidos) y las leyendas patriarcales (que no están enraizadas en el mito).

13. Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel: Ein Vortrag* (Leipzig: Hinrichs, 1902). Para una retrospectiva histórica, véase Bill T. Arnold y David B. Weisberg, "A Centennial Review of Friedrich Delitzsch's 'Babel und Bibel' Lectures", *JBL* 121, no. 3 (2002): 441-57.

14. Véase el debate en el capítulo 4.

15. Westermann, Génesis 1-11, 588.

16. Westermann, Génesis 1-11, 65.

17. Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1987), xxxvii-xlv. A diferencia de Westermann, Wenham piensa que la evidencia literaria de los pasajes claramente P apunta más claramente a la prioridad cronológica de P. Observa que a lo largo de Gn 5-11 parece que los comentarios de J se han añadido a los textos de P. Esto lo reconoce Westermann en el relato del diluvio.

Más clara aún es la evidencia de Gn 5, donde J ha tomado una genealogía atribuida a P y ha añadido su propia introducción y conclusión y ha insertado un comentario sobre el nombre de Noé. En la Tabla de Naciones de Gn 10, una lista bastante compacta atribuida a P ha sido interrumpida por largas interpolaciones de J que reflejan su especial interés por los vecinos de Israel. Esto sugiere que J es un escritor posterior a P. El material de P es a menudo tan incompleto que sería más fácil verlo como fragmentario. Si el material de J se basa en una variedad de fuentes fragmentarias y el material convencionalmente llamado P también deriva de una diversidad de fuentes, es posible ver el Génesis como básicamente la obra de J, que utilizó una serie de fuentes relativamente cortas para componer la obra.

14. Collins, *Reading Genesis Well*, 131-34.
15. Para un argumento contundente de que Génesis 1 depende en realidad del Salmo 104, véase John Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, LHBOTS 592 (Londres: Bloomsbury, 2013), 21-22.
16. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 14.
17. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 15.
18. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 15.
19. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 103.
20. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 15.
21. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 95.
22. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 16.
23. Cometiendo el mismo error de categoría que Gunkel, confundiendo el contenido con la función o la forma, está Beall, que exige: "Si la perspectiva de Génesis 1-11 es tan contraria a la cosmovisión del ANE, entonces ¿por qué hay que suponer que fue escrito según esa misma cosmovisión?" (Todd Beall, "Reading Genesis 1-2: A Literal Approach", en *Reading Genesis 1-2: An Evangelical Conversation*, ed. J. Daryl Charles [Peabody, MA: Hendrickson, 2013], 52).
28. A este respecto, Rogerson llama la atención sobre una incoherencia en el tratamiento de los mitos por parte de Gunkel. Por un lado, los mitos eran historias sobre dioses, pero por otro lado eran historias que respondían a cuestiones de interés universal. "Así, por un lado, no había mitos en la Urgeschichte porque no había historias sobre dioses...."

Sin embargo, en la medida en que los relatos de la Urgeschichte explican cuestiones de interés universal, eran mitos" (J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, BZAW 134 [Berlín: de Gruyter, 1974], 63). Rogerson informa de que, en la época en que escribió, la definición de Gunkel de mito como historias sobre los dioses había sido ampliamente aceptada, por lo que se había encontrado poco espacio en el AT para el mito (145).

29. Gerhard F. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology", *EvQ* 46 (1974): 85.

30. Hasel, "Naturaleza polémica", 116.

31. Pero véase la nota de advertencia de Bill Arnold de que el propósito principal de Gn 1 no es polémico. No se atacan directamente las posiciones paganas. Más bien, "como una visión del mundo completamente nueva, Gn 1 incluye la polémica, pero trasciende las teologías en competencia al presentar un nuevo paradigma por completo" (Bill T. Arnold, *Genesis*, NCBC [Cambridge: Cambridge University Press, 2009], 32).

32. O, alternativamente, lo que John Day llama la "monoteización" de las tradiciones politeístas del ANE (*From Creation to Babel*, 111).

33. Frankfort y Frankfort, en su estudio del pensamiento mitológico del ANE, concluyen que el punto de vista que era "universalmente aceptado por los pueblos del mundo antiguo con la única excepción de los hebreos" era que "la naturaleza no es más que la manifestación de lo divino" (H. Frankfort y H. A. Frankfort, "The Emancipation of Thought from Myth", en *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, de Henri Frankfort et al. [Chicago: University Chicago Press, 1946], 367).

34. Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPSTC (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1989), xii; cf. 4.

35. Frankfort y Frankfort, "Emancipación del pensamiento", 367.

36. William A. Irwin, "Los hebreos: Dios", en Frankfort y otros, *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 227.

37. Véase, por ejemplo, el mito de Enlil y Ninlil. Para que nadie piense que un veredicto tan duro es sólo la expresión de un prejuicio moderno, hay que señalar que filósofos de la antigua Grecia, como Teagenes y Jenófanes en el siglo VI a.C. y, más tarde, Platón, criticaron los mitos griegos por motivos similares.

38. Irwin, "Hebreos", 224. Véase la opinión de Wenham de que el Génesis y el ANE probablemente tienen más en común entre sí que cualquiera de ellos con el pensamiento secular moderno (Génesis 1-15, xlvii). El énfasis aquí debe estar en "secular". Wenham considera que esta descripción implica un naturalismo filosófico. Pero una visión moderna y científica del mundo no tiene por qué comprometerse con el naturalismo filosófico.

39. Irwin, "Hebreos", 224. Con respecto a la contribución de los jonios, Frankfort y Frankfort observan que "Tales habla del agua, no de un dios del agua; Anaxímenes se refiere al aire, no a un dios del aire o de las tormentas. Aquí radica la sorprendente novedad de su planteamiento. Aunque 'todas las cosas están llenas de dioses', estos hombres intentan comprender la coherencia de las cosas" ("Emancipación del pensamiento", 378). Algo parecido podría decirse con igual justicia del autor del Génesis 1: aunque todas las cosas han sido creadas por Dios, él trató de comprender la coherencia de las cosas.

40. Alice Werner, "African Mythology", en The Mythology of All Races, vol. 7, Armenian and African, por Mardiros H. Ananikian y Alice Werner (Boston: Marshall Jones, 1925), 144.

41. Martha Beckwith, Hawaiian Mythology (New Haven: Yale University Press, 1940), 308-9.

42. Brevard S. Childs, Myth and Reality in the Old Testament (Mito y realidad en el Antiguo Testamento), 2^a ed., SBT 1st ser., 27 (1962; repr., Eugene: Wipf & Stock, 2009), 15-16.

43. Childs, Myth and Reality, 29-30. Desgraciadamente, Childs se aparta de la definición folclorista y crítica de la forma del mito al abandonar la noción de que un mito es una narración en favor de la interpretación de los mitos como formas (¿de pensamiento?). ¿Por qué da este paso radical? Explica que en la definición crítica de la forma, "el mito se define demasiado exclusivamente como un producto literario. Aunque su etapa pre-literaria es evidente para quienes la aplican, la función de la definición se dirige principalmente a definir los límites en el plano literario" (15). Esta afirmación es más que ligeramente sorprendente. Precisamente los críticos de la forma se interesaron por el estudio de los mitos que se transmitían oralmente, antes de que se redujeran a la escritura. No forma parte de la definición folclorista estándar adoptada por los críticos de la forma que

las narraciones sagradas sean escritas y no orales. En cualquier caso, no se ha dado aquí ninguna justificación para redefinir el mito como una forma (cualquiera que sea) más que como una narración (oral o escrita) que tiene la función especificada. Curiosamente, Childs piensa que su redefinición "fenomenológica" representa el "consenso general de opinión" entre los estudiosos de la religión comparada y está "en acuerdo fundamental" con la posición de James Barr (16, 30), lo que no parece ser el caso. El consenso general es que los mitos son narraciones, no formas, y la posición de Barr ve el centro de la mitología en las correspondencias entre los dioses y la naturaleza, una característica que no juega ningún papel en la definición de Childs.

44. Childs, *Myth and Reality*, 97.
45. Childs, *Myth and Reality*, 73-74. Como hemos visto (nota 43), para Childs "mito" no se refiere a una narración sino a una forma de algún tipo.
46. Childs, *Myth and Reality*, 83 (énfasis mío). Las palabras en cursiva indican que el tiempo existía antes de los actos decisivos del comienzo del mundo.
47. Childs, *Myth and Reality*, 83.
48. Ya hablaremos de ello más adelante. Véase infra, pp. 68-69.
49. Childs, *Myth and Reality*, 84.
50. Childs, *Myth and Reality*, 77.
51. Childs, *Myth and Reality*, 76.
52. Recordemos las páginas 21-22.
53. Childs, *Myth and Reality*, 83.

Capítulo 4

¿SON MITOS LOS RELATOS PRIMAVERALES DE GÉNESIS 1-11? (PARTE 2)

Al tratar de determinar el género de los relatos primigenios de Gn 1-11, hemos identificado diez parecidos de familia comunes entre los mitos. Hemos visto que los relatos de Gn 1-11 ejemplifican los seis primeros parecidos. Ahora llegamos al séptimo.

7. ETIOLOGÍA

La historia primigenia de Gn 1-11 pretende anclar en un tiempo primordial realidades presentes para el autor del pentateuco, como el mundo, la humanidad, los fenómenos naturales, las prácticas culturales y el culto imperante. Aquí llegamos al corazón mismo del mito. Al anclar las realidades presentes en el pasado primordial, la narración primitiva funciona como el mito fundacional de Israel, no ya la fundación de Israel como nación, sino, más fundamentalmente, el establecimiento de los cimientos de la visión del mundo de Israel.

¿Préstamo hebreo?

No se trata de que los relatos de Gn 1-11 se deriven de los mitos del ANE. Hermann Gunkel y la escuela panbabilónica que le siguió hicieron tal afirmación, pero pocos estudiosos defienden hoy la tesis de la dependencia. Demasiados eruditos del AT fueron víctimas de la "paralelomanía" contra la que Samuel Sandmel advirtió a los eruditos del NT.¹ Sandmel observó que para establecer sus afirmaciones de dependencia estos eruditos tendrían que establecer tres afirmaciones subsidiarias: (1) que los pasajes relevantes son realmente paralelos; (2) que los paralelos se explican por una conexión causal entre ellos; y (3) que la conexión causal es asimétrica.

Cuando se trata de establecer estas afirmaciones con respecto al Gn 1-11 y a los mitos del ANE, uno podría quejarse con razón de lo que parece ser un estándar de prueba extraordinariamente bajo que ha prevalecido entre muchos estudiosos del AT. El tipo de pruebas que a menudo se consideran suficientes para establecer diversas afirmaciones de dependencia harían sonrojar a un científico. En las ciencias físicas, existen normas extraordinariamente exigentes en materia de pruebas que deben cumplirse antes de que se considere establecida una afirmación hipotética. Hay que excluir rigurosamente las explicaciones alternativas de los datos. Pensemos, por ejemplo, en las pruebas experimentales que exigen los físicos para establecer la existencia de las ondas gravitacionales predichas a partir de la teoría general de la relatividad. Ahora bien, hay que reconocer que los estudios de OT pertenecen a las humanidades, no a las ciencias físicas, y por tanto no se puede esperar que cumplan con unos estándares de evidencia tan rigurosos. Pero este hecho no justifica la credulidad en los estudios del AT, sino que sólo subraya la necesidad de una actitud tentativa hacia la hipótesis preferida. Dada la naturaleza conjetural de muchas afirmaciones histórico-tradicionales, una actitud de escepticismo respecto a dichas afirmaciones suele ser prudente.

Establecer (1) por sí solo, por no hablar de (2) o (3), está plagado de dificultades. Hay que mencionar dos escollos. El primero es la falacia de descuidar el contexto. Hay que comparar pasajes enteros, y no sólo elementos aislados de ellos. Claus Westermann aconseja, una comparación que sirva para la comprensión de los textos bíblicos debe partir de, y tener como objetivo, unos puntos de vista fenomenológicamente comprensibles.... En ese caso, ya no tiene sentido establecer meros puntos de comparación. Buscar y encontrar puntos paralelos ... de esta manera aislada puede ser de poca utilidad para la comprensión bíblica. La mera constatación de que hay -o no hay- algo parecido en otra religión no tiene en sí misma apenas valor hermenéutico; tal comparación puntual puede conducir muy fácilmente a fallos de juicio. El peligro de que se produzcan fallos de juicio es aún mayor cuando, además, se intenta extraer un fenómeno aislado aquí de otro fenómeno aislado allí.... La comparación puntual nunca conduce a paralelismos; sólo son posibles cuando se puede demostrar que las líneas de ambos lados son paralelas entre sí.²

Centrarse en elementos aislados de un texto ignorando el contexto conlleva el peligro de "cherry-picking". A modo de ejemplo, todos conocemos la trágica catástrofe que se produjo cuando un gran avión de pasajeros, que se dirigía de Massachusetts a Nueva York, se estrelló contra uno de los edificios de oficinas más altos de Nueva York, entre los pisos setenta y ochenta y cinco, poco después de las nueve de la mañana, incendiándolo y provocando la pérdida de todas las personas que iban a bordo y de muchos oficinistas. ¿El ataque terrorista del 11-S? No, el choque de un B-25 contra el Empire State Building el 28 de julio de 1945. Una historia completa de los eventos de esta ilustración hace evidente que los puntos de similitud son coincidentes.

Peter Enns, por citar un ejemplo, no tiene en cuenta el contexto cuando enumera las siguientes "similitudes comúnmente aceptadas" entre Gn 1 y la epopeya babilónica Enuma elish: (1) la materia existe independientemente del espíritu divino; (2) las tinieblas preceden a la creación; (3) en hebreo *təhôm* (las profundidades) está relacionado lingüísticamente con "Tiamat", el nombre de la diosa que simboliza el caos; (4) la luz existe antes de la creación del sol, la luna y las estrellas; (5) Marduk filetea el cuerpo de la Tiamat muerta para formar una barrera que impida que las aguas se escapen, mientras que el Génesis representa el cielo como una cúpula sólida para mantener las aguas arriba donde deben estar; (6) la secuencia de los días de la creación es similar, incluyendo la creación del firmamento, de la tierra seca, de las luminarias y de la humanidad; (7) a todo ello le sigue el descanso divino.⁴ El problema no es sólo que los supuestos paralelos de Enns sean a menudo cuestionables e incluso espurios⁵, sino que simplemente se enumeran sin tener en cuenta el contexto y, por lo tanto, son poco más que una selección. Cuando los dos relatos se leen como un todo, están lejos de ser paralelos. El Enuma elish sólo se caracteriza impropriamente como una epopeya babilónica de la creación; en realidad es un panegírico de Marduk que explica su ascenso a rey de los dioses. Por lo tanto, aunque el Enuma elish puede ser relevante de forma indirecta para Gn 1, la mayoría de los estudiosos han abandonado la afirmación de dependencia directa.⁶

El segundo escollo para establecer el paralelismo es la falacia de la sobregeneralización o la abstracción. Los estudiosos del Antiguo Testamento que se dedican a los estudios comparativos recurren con mucha frecuencia a un alto grado de generalización o abstracción descriptiva para hacer que dos elementos parezcan paralelos. Para ilustrar esta falacia, recuerdo la historia de dos personas, una de las cuales creía que había lagartos viviendo en Los Ángeles y la otra creía que había serpientes viviendo en Los Ángeles. Se informó de que los dos estaban de acuerdo en que hay reptiles que viven en Los Ángeles.⁷ Al recurrir a un alto nivel de generalización, se suprime sus puntos de vista divergentes y se construye una pseudosimilaridad en su lugar. Sandmel subraya la importancia de tener en cuenta la diferencia entre "una posición abstracta, por un lado, y la aplicación concreta, por otro." Insiste en que "es en el estudio detallado y no en la afirmación abstracta donde pueden surgir bases persuasivas para juzgar" el paralelismo. "La cuestión para el estudiante no es la abstracción sino lo específico. El estudio detallado es el criterio", y el estudio detallado, recuerda, "debe respetar el contexto y no limitarse a juxtaponer meros fragmentos".

Como se ha señalado, esta falacia es tristemente común entre los escritores de Gn 1-11. Un buen ejemplo es el paralelismo que a menudo se establece entre la planta acuática que restaura la juventud en la Epopeya de Gilgamesh y el árbol de la vida en el Jardín del Edén. La diferencia evidente entre un árbol frutal en un jardín y un trozo de alga espinosa se suprime recurriendo a un nivel superior, además, la diferencia entre el hecho de que una serpiente se lleve la planta antes de que Gilgamesh pueda comerla y el hecho de que Dios impida que Adán y Eva coman el fruto del árbol expulsándolos del jardín después de haber cedido a la tentación de la serpiente queda suprimida por la abstracción de que la acción de una serpiente impide que la persona en cuestión coma la planta y se haga inmortal.¹⁰ Los contextos narrativos de estas similitudes abstraídas, además, son totalmente distintos: uno es la historia de la búsqueda inútil de la inmortalidad y el otro la historia de la tentación y desobediencia del hombre a Dios.

Daniel Harlow también sobregeneraliza cuando compara el mito de Adapa sobre el consejo erróneo de Adapa de negarse a comer el pan de los dioses que confiere la inmortalidad con el relato de la caída en Génesis 3 porque a Adán y a Adapa se les "ordena comer y no comer" y cada uno "pierde la oportunidad de la inmortalidad", que él toma erróneamente como "el tema central de Génesis 3."¹¹ Harlow también compara engañosamente a Adapa, sólo uno de los Anunnaki, con Adán como "la creación especial del dios Ea", además de ser "vestido por Anu con ropas nuevas", cuando sólo se trata de cambiar su vestido de luto, no de cubrir su desnudez. El nivel de abstracción llega a ser casi divertido cuando Benedikt Otzen dice que en el mito de Adapa "al héroe se le ofrece al menos algo comestible"¹².

Otro ejemplo de este tipo es la sorprendente afirmación de que el papel de Adán en labrar y mantener el jardín recuerda el trabajo asignado a los humanos en los mitos de la creación sumerios y babilónicos.¹³ Este supuesto paralelismo se adquiere sólo a costa de un nivel de abstracción que suprime la diferencia entre el trabajo de esclavo y una responsabilidad sagrada y ennoblecadora confiada a la humanidad. De nuevo, no es menos asombroso encontrar la creación de Eva por parte de Dios como compañera de Adán comparada con la creación por parte de los dioses del hombre salvaje Enkidu como contraparte de Gilgamesh,¹⁴ una generalización que se derrumba al compararla más de cerca. O de nuevo, uno se asombra al oír decir que "mientras que la Caída bíblica no encuentra contrapartida en Babilonia, la provocación de la deidad que lleva al Diluvio es comparable en términos generales"¹⁵ Es precisamente esta frase "en términos generales" la que subvierte la comparación al enmascarar las diferencias entre la indignación de un Dios santo con el pecado y el insomnio malhumorado de las deidades humanoides provocado por sus molestos esclavos humanos. Una vez más, parece conveniente un sano escepticismo ante supuestos paralelismos que implican tal grado de abstracción.

Establecer además la afirmación de que los supuestos paralelismos deben explicarse por la dependencia de un relato respecto al otro también está plagado de dificultades. Uno de los problemas es que pueden existir similitudes aisladas, aunque sorprendentes, entre dos relatos que son independientes entre sí.¹⁶

Un ejemplo instructivo de este punto es la novela de Morgan Robertson *El naufragio del Titán*, publicada en 1898, catorce años antes del hundimiento del Titanic. En la historia de Robertson, un gran transatlántico, el Titán, el más grande del mundo y del que se decía que era insumergible, choca una noche de abril con un iceberg por su lado de estribor en el Atlántico Norte, a cuatrocientas millas náuticas de Terranova. Se hunde y la mayoría de sus pasajeros y tripulantes perecen en las aguas heladas por falta de botes salvavidas. Los puntos en común con el hundimiento del Titanic -hay incluso más- son bastante extrañas. Cuando se leen en su forma literaria contexto, forman parte de la historia de John Rowland, un joven marinero de cubierta que sobrevive al naufragio, es acusado de secuestrar a una pasajera, es exonerado, se retira de la sociedad y finalmente resurge como un exitoso funcionario del gobierno. Si no se conociera la fecha de la novela de Robertson, se podría suponer que se trata de un relato de ficción basado en el hundimiento del Titanic.

Del mismo modo, por ejemplo, los estudiosos suelen señalar las similitudes entre el Jardín del Edén y la isla de Dilmun en el mito sumerio Enki y Ninhursaga. Se dice que Dilmun, al igual que el Edén, es una tierra paradisiaca y abundantemente regada, en la que toda la naturaleza está en paz.¹⁷ Estas similitudes son exageradas y sus contextos son totalmente diferentes,¹⁸ pero renunciando a eso, pocos estudiosos pensarían que las similitudes que se pueden extraer se explican mejor por una dependencia de la narración de Gn 2 de la historia sumeria. Uno sospecha que la apelación a Enki y Ninhursaga como base para Gn 2 se debe al hecho de que el motivo del paraíso es prácticamente inexistente en la mitología del ANE, por lo que la historia que menciona a Dilmun es todo lo que tenemos como paralelo.¹⁹

Una segunda dificultad a la hora de demostrar la dependencia surge de tomar una muestra inductiva inadecuada de textos. Cuanto más restrictiva sea la clase de datos, más inciertas serán las inferencias inductivas basadas en esa clase. Por ejemplo, los resultados positivos de los ensayos clínicos de la hidroxicloroquina en el tratamiento del coronavirus durante la pandemia de 2020 en un grupo demasiado pequeño de personas pueden haber sido aberraciones cuando se comparan con estudios posteriores realizados en un muestreo más amplio.

Del mismo modo, la frecuente afirmación de que la oscuridad primordial y las profundidades acuáticas de Gn 1:2 muestran la influencia de los relatos egipcios de la creación en la tradición bíblica resulta incierta, no sólo por la diferencia fundamental entre ellos,²⁰ sino por el hecho de que estos motivos están tan ampliamente difundidos en los mitos de la creación. Según K. Numazawa, los mitos sobre el origen del mundo en los que la tierra y el cielo se combinaron originalmente como uno solo, ya sea como agua sola o como una sustancia sin rasgos o como un huevo cósmico, "pueden encontrarse entre prácticamente todos los pueblos", encontrándose, por ejemplo, incluso entre las tribus indias norteamericanas.²¹ Según estos mitos, una sustancia sin forma existía en la oscuridad primordial hasta su separación en la tierra y el cielo, lo que marcó el comienzo del universo. La idea de una oscuridad total antes de la separación del cielo y la tierra, cuando apareció la luz por primera vez, es común a casi todos los mitos.²² Los estudiosos que apelan a la influencia egipcia en el relato de la creación del Génesis a menudo no han investigado lo extendido que está el motivo favorito entre los pueblos del mundo.

Los mitos penetran profundamente en la psique humana, por lo que no debe sorprendernos que existan mitos similares, ya sea por poligénesis o por convergencia, entre pueblos no relacionados de todo el mundo.²³ Para demostrar la conexión causal entre los mitos, será necesario excluir la posibilidad de que mitos similares hayan surgido de forma independiente, lo cual es difícil de hacer. Como mínimo, el teórico que se dedique a los estudios comparativos de Gn 1-11 necesita ampliar su clase de comparación más allá de los mitos que tienen una posible conexión causal con la narrativa primigenia para estar seguros de que realmente existe una conexión genealógica, y no una mera similitud.²⁴ La necesidad de hacerlo es especialmente urgente cuando las similitudes son elementos aislados en contextos enormemente diferentes como las teogonías egipcias monistas.

El último reto, más manejable que el anterior pero que merece la pena mencionar, es demostrar la dirección de la dependencia asimétrica. Los paleoantropólogos se enfrentan a este problema al intentar reconstruir el curso de la evolución humana. Es evidente que existen conexiones entre los distintos homínidos cuyos restos se han descubierto, pero, como veremos, establecer las líneas de dependencia entre las formas es difícil y controvertido.

Del mismo modo, la relación entre el relato bíblico del diluvio y la historia del diluvio en la Epopeya de Gilgamesh (tablilla XI) ha sido objeto de considerable controversia. Cuarenta años después del punto álgido de la controversia entre Babel y la Biblia, Gerhard von Rad podía informar con confianza de que el expediente sobre la relación del relato bíblico con el babilónico "está más o menos cerrado". Existe, por supuesto, una relación material entre ambas versiones, pero ya no se supone una dependencia directa de la tradición bíblica con la babilónica²⁵ Más bien, ambas versiones, dice, son arreglos independientes de una tradición aún más antigua.

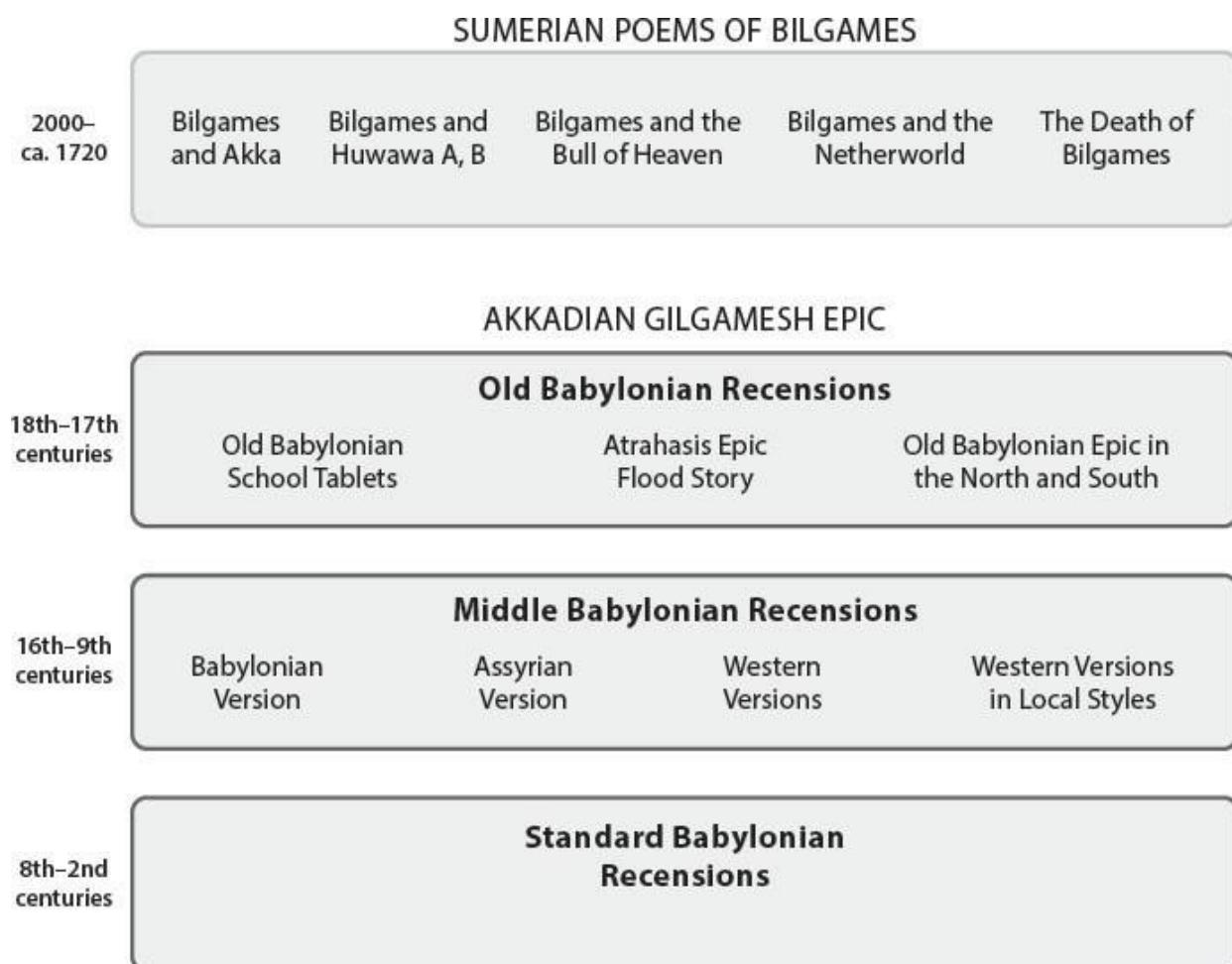


Figura 4.2. Evolución de la Epopeya de Gilgamesh.

Al igual que muchos, von Rad pensaba que la historia del diluvio contenida en la Epopeya de Gilgamesh podía proceder de la historia sumeria del diluvio, una historia totalmente independiente del héroe Gilgamesh (o, más bien, Bilgamesh), que es el tema de varios poemas épicossumerios, que se remontan al tercer milenio a.C.²⁶ Ninguno de los cinco poemas sumerios sobre Gilgamesh contiene la historia del diluvio. De hecho, tampoco lo hacían las primeras versiones de la epopeya de Gilgamesh. La Epopeya de Gilgamesh evolucionó en el transcurso del segundo milenio en acadio a través de versiones antiguas, medias y, finalmente, babilónicas estándar, durante las cuales absorbió tradiciones de todo el ANE, cuyas fuentes siguen siendo en gran medida desconocidas (fig. 4.2).²⁷

Ni la versión babilónica antigua ni la media de la epopeya de Gilgamesh incluyen la historia del diluvio, aunque esta última versión menciona a su superviviente inmortal. La versión estándar de la epopeya de Gilgamesh, que sí incluye el relato del diluvio, fue establecida por un redactor babilónico llamado Sin-leqi-unninni de fecha incierta, pero probablemente en algún momento del primer milenio a.C. Se ha reconocido que el relato del diluvio de la tablilla XI no es una derivación del relato sumerio del diluvio, sino "una adaptación directa y a veces literal" de una parte de la recientemente recuperada epopeya babilónica de Atrahasis.²⁸ A. R. George expresa su "opinión subjetiva" de que fue Sin-leqi-unninni quien interpoló el relato del diluvio de Atrahasis en la epopeya de Gilgamesh e hizo importantes cambios en la epopeya. Lo que no sabemos es hasta qué punto el texto que leemos hoy es el de Sin-leqi-unninni o si se hicieron más cambios significativos en su texto.²⁹ La existencia de variantes textuales en los manuscritos de la versión Estándar del primer milenio puede sugerir que otros redactores desconocidos han dejado también su huella.

Aunque reconoce que los relatos del diluvio del Génesis y de la Epopeya de Gilgamesh no tienen por qué estar conectados, W. G. Lambert opina que el episodio de la liberación de los pájaros del arca en Gn 8:6-12 está tan cerca del pasaje paralelo del capítulo undécimo de la Epopeya de Gilgamesh que "no hay duda" de una conexión entre ellos. Hay diferencias en los dos relatos respecto a las aves. En el relato del Génesis, Noé envía dos aves: primero un cuervo, que no regresa, y luego una paloma en tres ocasiones distintas.

La tercera vez no regresa. En Gilgamesh, Utnapishtim envía sucesivamente una paloma, una golondrina y un cuervo, cada ave una vez, en ese orden. La paloma y la golondrina regresan, pero cuando el cuervo no lo hace, desembarca. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, las similitudes son tales que los dos relatos están plausiblemente relacionados.

Pero, ¿se trata de un caso de préstamo hebreo? El antiguo relato del diluvio en la Epopeya de Atrahasis no menciona la liberación de los pájaros, aunque esto es una característica de la epopeya estándar de Gilgamesh. Lambert señala que la historia del diluvio es una interpolación tardía en la epopeya de Gilgamesh, atestiguada no antes del 750 a. C. Sólo el sacerdote babilónico Berossus, en torno al 300 a.C., menciona las aves en su relato de la historia del diluvio.³⁰ Si las tradiciones bíblicas del diluvio son preexílicas, entonces el préstamo hebreo se hace mucho menos probable. Aunque Lambert admite que el relato bíblico del diluvio es más antiguo que el testimonio más antiguo que se conserva del paralelo babilónico de las aves,³¹ sostiene que hay "cierta dependencia" de los escritores hebreos de la tradición mesopotámica.

Lambert aporta dos razones para esta conclusión. En primer lugar, tenemos copias de los primeros relatos sumerios sobre el diluvio de alrededor del año 1800 a.C., "lo que prácticamente excluye cualquier posible influencia amorita en la formación inicial de la tradición mesopotámica"³² El énfasis aquí parece estar en la palabra inicial: dada la antigüedad de las tradiciones sumerias sobre el diluvio, la llegada de los amoritas a finales del tercer milenio a.C. es demasiado tardía para iniciar la formación de la tradición mesopotámica. Por tanto, concluye Lambert, la prioridad recae en el lado mesopotámico. Sin embargo, no está claro cómo este argumento es relevante para la inclusión del episodio de los pájaros en la historia del diluvio, un episodio que llegó como una modificación muy posterior de la tradición mesopotámica.

La segunda razón de Lambert es simplemente que "es inconcebible que los hebreos como tales influyeran en el desarrollo de las epopeyas babilónicas"³³ Presumiblemente el punto aquí es que una cultura nómada diminuta y primitiva difícilmente podría haber ejercido una influencia significativa en la literatura de una civilización poderosa como Babilonia.

Pero la epopeya de Gilgamesh es ya una aglomeración de tradiciones de todo el ANE,³⁴ así que ¿por qué no podría ser posible un préstamo del episodio de los pájaros de la tradición hebrea? Tal vez una influencia de las tradiciones hebreas sobre los pájaros en el redactor (o redactores) babilónico no es inconcebible en tiempos salomónicos, cuando Israel tenía amplias conexiones internacionales.

Observando que los israelitas tendrían un mejor conocimiento de las costumbres marítimas que los asirios sin salida al mar, David Freedman ha defendido la prioridad del relato del Génesis basándose en que el orden en que se sueltan las aves apoya la prioridad del relato hebreo. Cita referencias en la literatura antigua para demostrar que los marineros utilizaban cuervos para guiarlos a tierra (Calímaco, Himnos 2.66; Estrabón, Geografía 17.43; Escolio a las "Nubes" de Aristófanes nº 134, línea 123). Las palomas podían utilizarse para guiar a los marineros a través de los estrechos hacia el mar abierto (Appollonius Rhodius, Argonauticae 2.317-407, 528-610) o para medir el tiempo (Plutarco, Moralia de Sollertia Animalium 13.968f). La costumbre náutica dictaría el envío del cuervo en primer lugar, como en el Génesis. La paloma sería más adecuada para averiguar si la tierra es habitable. "El orden de la versión bíblica, por tanto, concuerda plenamente con la práctica marítima, mientras que la mención acadia de paloma-trago-cuervo oscurece el motivo original"³⁵.

Sin embargo, George afirma que M. I. West ha aportado pruebas de Ceilán e Islandia sobre el uso de palomas por parte de los marineros para encontrar tierra (Plinio, Historia Natural 6.24.83, y la saga islandesa Landnámabók 2).³⁶ Pero es evidente que George ha interpretado erróneamente la frase de West "ya que esto es una práctica de los marineros" para referirse, no a la suelta de pájaros "para comprobar si había alguna tierra al alcance", sino a la suelta de palomas con ese fin. Porque Plinio no habla de palomas, sino más generalmente de pájaros (volucres); y la saga islandesa habla de la suelta de tres cuervos por parte del marinero vikingo Floki para que le guiaran a tierra. Estas referencias confirman, pues, el argumento de Freedman.

George cree que lo más importante para Freedman es el hecho de que la naturaleza de las palomas es regresar, pero la de los cuervos es volar, lo que obligaría a soltar al cuervo antes que a la paloma, y no después.

Del mismo modo, Jonathan Sarfati observa que, como alimentador de carroña, el cuervo es propenso a volar y no regresar, ya que podría encontrar comida entre los cadáveres hinchados de los animales muertos en la inundación. Por lo tanto, no debería ser enviado en último lugar, como en el relato babilónico; y si fuera enviado primero, como en el relato del Génesis, sería necesario un reconocimiento posterior con palomas.³⁷

George rechaza el argumento de Freedman a favor de la prioridad del relato del Génesis porque está convencido de que el episodio de los pájaros tiene un propósito etiológico: las palomas, las golondrinas y los cuervos se comportan como lo hacen porque sus hábitos fueron condicionados por las diferentes fortunas de los tres pájaros liberados después del diluvio. Los herederos occidentales de la historia babilónica, "perdiendo por completo la etiología", omitieron a la golondrina y confundieron el orden de las aves, por lo que "no apreciaron el motivo en su totalidad"³⁸ Sin embargo, es difícil discernir cualquier indicio de un motivo etiológico como el que alega George en el relato babilónico:

Saqué una paloma, dejándola libre:
se fue la paloma....

No había ninguna percha disponible para él y volvió a [mí].

Saqué una golondrina, dejándola libre:
se fue la golondrina....

No había percha disponible para él y volvió a mí.

Saqué un cuervo, dejándolo libre:
El cuervo se alejó y vio que las aguas se retiraban.

Estaba comiendo, subiendo y bajando, no volvió a mí. (XI.148- 56)

No hay ninguna sugerencia de que la naturaleza de las golondrinas, palomas y cuervos esté determinada por el hecho de que no encuentren percha o por encontrar algo que comer.³⁹ Más bien, la narración del Génesis parece exhibir una mayor verosimilitud en su relato de la liberación de las aves, al igual que en su descripción de la configuración del arca, un barco aparentemente viable, en contraste con el desastre náutico descrito en Gilgamesh.

Más bien, mi reserva con esta línea de argumentación es que la verosimilitud bien podría ser indicativa de un relato posterior, derivado, que busca mejorar el relato anterior, defectuoso. Una vez más, vemos lo difícil que es determinar las líneas de influencia causal.

Sin embargo, admitido el punto de Lambert, argumenta que sólo hay dos maneras de evitar el préstamo hebreo.⁴⁰ La primera manera es plantear una fuente común de la que derivan las tradiciones hebrea y babilónica, como una tradición independiente del diluvio amorreo. Lambert replica: "No se me ocurre ninguna refutación de tal punto de vista, aunque me parece de lo más improbable"⁴¹ Es una respuesta curiosa viniendo de Lambert, que antes se había quejado de afirmaciones tan eruditas "como 'se admite generalmente' (lo que significa que nadie ha probado) y 'no hay ninguna razón convincente en contra' (lo que confiesa patentemente la falta de razones concluyentes para)."⁴² Del mismo modo, a falta de refutación, la afirmación de Lambert confiesa la falta de razones concluyentes en contra.

Recientemente, Guy Darshan ha afirmado que el desciframiento de un nuevo texto acadio de Ugarit (RS 94.2953) publicado por Daniel Arnaud en 2007⁴³ desmiente la afirmación del préstamo hebreo en favor de una fuente común detrás de ambas tradiciones.⁴⁴ El fragmento de catorce líneas, fechado en torno al 1250 a.C., es un relato en primera persona de cómo Ea aparece junto al lecho del protagonista de la historia (nombre desconocido) y le ordena cortar una ventana. Arnaud interpretó el texto como una versión acadia de la historia de la instalación de una ventana en el templo de Baal conocida por la Epopeya de Baal ugarítica (KTU 1.4 vii 14-28), y los estudiosos han tendido a aceptar esta sugerencia en su totalidad o en parte. Pero Antoine Cavigneaux sugiere una serie de enmiendas al texto,⁴⁵ que Darshan traduce a continuación:

En el momento de la desaparición de la luna, a principios del mes, Ea, el gran señor, se puso a mi lado (diciendo:) "Toma una pala de madera y un hacha de cobre y haz una ventana en la parte superior. Suelta un pájaro y encontrará la orilla para ti". Hice caso a las palabras de Ea, mi gran señor y consejero. Tomé una pala de madera y un hacha de cobre. Hice una ventana en la cima sobre mí. Solté una paloma de fuertes alas. Salió y volvió. Agotó sus alas. Volví a hacer lo mismo y solté un pájaro acuático (¿pelícano?).

Siguiendo a Cavigneaux, Darshan considera que el texto forma parte de una versión distintiva de la historia del diluvio que circuló en Asia occidental durante la segunda mitad del segundo milenio a.C. y que fue conocida por los relatos bíblicos a través de la transmisión oral. Darshan concluye que "la posibilidad de que el motivo del pájaro fuera una adición tardía a la historia puede ser descartada".

Sin embargo, se trata de una conclusión audaz. La identificación de RS 94.2953 como un fragmento de un relato sobre el diluvio se basa en supuestos paralelismos sin contexto, paralelismos que dependen, además, de las minuciosas enmiendas del texto por parte de Cavigneaux.⁴⁷ Incluso si aceptamos que el texto habla de aves en lugar del templo funciona con la lectura de Arnaud, sabemos que la liberación de pájaros a través de las ventanas se produce en otros contextos distintos al marítimo.⁴⁸ Nathan Wasserman encuentra un paralelismo en la Epopeya de Gilgamesh XI.137, donde Utnapishtim relata: "Abrí un orificio de ventilación y la luz del sol cayó sobre mi mejilla"⁴⁹ Pero el orificio de ventilación de Utnapishtim (*nappašu*; cf. *napāšum* [v.], "respirar") no es lo mismo que una ventana (*aptum*) en RS 94.2953, ni tampoco lo es el orificio de ventilación para la liberación de las aves. Noé tiene una ventana en su arca (Gn 8:6; cf. 6:16), pero no está cortada a posteriori, sino que se construye durante la construcción del barco. En contra de la suposición de que la RS 94.2953 pertenece a un relato sobre el diluvio y no a la Epopeya de Baal está el hecho de que una pala y un hacha, aunque sean adecuadas para las paredes de estuco de un templo, difícilmente son apropiadas para abrir una ventana en un barco de madera. Darshan debe interpretar la expresión "pala y hacha" (*marra ù haššinna*) como una hendiadys que significa simplemente "herramientas", una interpretación que glosa la naturaleza específica de los utensilios como una pala de madera y un hacha de cobre.⁵⁰ Además, podríamos preguntarnos cómo la desaparición o la no visibilidad de la luna podría ser evidente para alguien encerrado dentro de un barco.⁵¹ También cabe señalar que la liberación de un ave acuática (ya sea un pelícano o una grulla) en último lugar para encontrar tierra es aún más inepta, por razones obvias, que la secuencia de paloma-trago-cuervo en la Epopeya de Gilgamesh. En cualquier caso, si RS 94.2953 es un fragmento de una historia de inundación, su relación genealógica con la Epopeya de Gilgamesh y la historia bíblica de la inundación aún está por establecer, como nos recuerda el caso de la historia sumeria de la inundación. No obstante, RS 94.2953 demuestra que la posibilidad de una fuente común detrás de los relatos del diluvio hebreo y babilónico es más que una mera conjeta.

La segunda forma de escapar del préstamo hebreo, dice Lambert, es sostener que los relatos hebreo y babilónico se remontan al evento mismo.

Lambert considera esta alternativa "inaceptable", pero no explica por qué.⁵² Por el contrario, otros estudiosos han planteado la hipótesis de que las tradiciones hebrea y mesopotámica podrían ser versiones independientes inspiradas originalmente en una inundación histórica de gran magnitud,⁵³ aunque esta hipótesis no explicaría la aparición tardía del episodio de los pájaros en la epopeya de Gilgamesh.

El último argumento de Lambert a favor del préstamo hebreo es que los relatos del diluvio están relacionados respectivamente con los reyes sumerios antediluvianos de larga duración y con los patriarcas hebreos antediluvianos de larga duración, también un caso de préstamo hebreo. De nuevo, este argumento es curioso viniendo de Lambert, ya que antes había criticado a S. R. Driver por afirmar que la dependencia del relato del diluvio de un original babilónico confirmaba la dependencia similar del relato de la creación: "Esto equivale a decir que, aunque el caso del relato de la creación es dudoso, se puede utilizar el mejor caso del diluvio para probarlo, un procedimiento muy discutible"⁵⁴ En efecto, y puesto que el préstamo hebreo en el caso de los reyes y los patriarcas es más dudoso que en el caso del diluvio, el procedimiento de Lambert es aún más discutible. En cualquier caso, la opinión de que la historia del diluvio en Gilgamesh deriva de la historia del diluvio sumeria es ahora desfavorable, como hemos visto.

Independientemente de lo que se piense sobre la cuestión de los préstamos asimétricos en hebreo, nuestra discusión aquí muestra lo difícil que puede ser establecer una dependencia causal entre narraciones paralelas y el tipo de argumento cuidadoso que hay que ofrecer.

Temas comunes y etiología

Nos preguntamos si Gn 1-11 presenta la séptima semejanza familiar con los mitos que hemos identificado, es decir, si las narraciones primigenias tratan de anclar en un tiempo primordial realidades presentes para el autor pentateuco, como el mundo, la humanidad, los fenómenos naturales, las prácticas culturales y el culto imperante.

Hemos visto que la semejanza de las narraciones primigenias con los mitos no se argumenta mejor sobre la base de su supuesta dependencia de tales mitos. Más bien, debemos explorar el grado en que comparten un interés por los grandes temas de los mitos y por la etiología característica de los mismos.

Génesis 1-11 comparte con los mitos en general y con los mitos del ANE en particular los grandes temas etiológicos de los orígenes del mundo, de la humanidad, de ciertos fenómenos naturales, de las prácticas culturales y del culto imperante. De ellos, Samuel Noah Kramer ha observado que "los mitos más significativos de una cultura determinada suelen ser los cosmogónicos o de la creación"⁵⁵.

El origen del mundo

Génesis 1 es obviamente un relato etiológico del origen del mundo a través de la actividad creadora de Dios. Como tal, es espectacularmente diferente de las etiologías cósmicas de los vecinos de Israel. A diferencia de los mitos babilónicos y egipcios, en el Génesis no hay teogonía ni teomaquia, sino que "en el principio creó Dios los cielos y la tierra" (Gn 1,1). Toda la realidad física es creada por una Deidad no originaria y trascendente.⁵⁶ A lo largo de los seis días siguientes, el mundo se completa con la creación sin esfuerzo de Dios del día y la noche, del cielo con aguas arriba y abajo, de la tierra seca y los mares, de la vegetación, de las luminarias celestes, de la vida marina y las aves, de los animales terrestres y, finalmente, de los seres humanos. "Así quedaron terminados los cielos y la tierra, y todo el conjunto de ellos" (Gn 2,4). El relato de la creación fundamenta el mundo con sus diversas criaturas y fenómenos familiares en la obra creadora primordial de Dios.

El origen de la humanidad

En Gn 2 tenemos un relato etiológico del origen de la humanidad que complementa la breve noticia de la creación de la humanidad en 1:26-27. En contra de las anteriores afirmaciones de los eruditos de que tenemos aquí un relato de la creación que difiere del relato de la creación en Gn 1, Westermann ha distinguido con razón entre los mitos del origen del mundo y los mitos del origen de la humanidad.

Por ejemplo, los seres humanos son tratados a menudo como creaciones posteriores de los dioses con el fin de aliviar a las deidades menores del agotador trabajo de cavar canales de riego.

En la Epopeya de Atrahasis I.1-49 se dice que las deidades menores trabajaron durante miles de años antes de rebelarse finalmente contra sus supervisores, lo que hizo necesaria la creación del hombre para que se hiciera cargo de sus labores. En el Enuma elish, Ea no crea al hombre (VI.33-36) hasta mucho después de la creación del cosmos por parte de Marduk a partir del cadáver bisecado de Tiamat (IV.136-V.65). Que Gn 2 no es una cosmogonía es evidente por el hecho de que no contiene ninguna descripción de la creación por parte de Dios de elementos cósmicos como el sol, la luna y las estrellas. Más bien trata de relatar la creación de la humanidad por parte de Dios.

Por tanto, el relato de Gn 2 se entiende mejor como el intento del autor pentateuco de complementar la breve noticia de la creación de la humanidad en Gn 1.⁵⁹ Mientras que en Gn 1 se nos ofrece una visión panorámica de la creación, incluida la humanidad, en Gn 2 tenemos un relato centrado en la creación de la humanidad en el día 6 de Gn 1.⁶⁰ Aunque algunos estudiosos han sugerido leer el relato de la creación del hombre en Gn 2 de forma diacrónica o secuencial, en lugar de sincrónica, en relación con la creación del hombre en el día 6 de Gn 1, esta interpretación es menos plausible que la visión sincrónica. La motivación de la lectura secuencial es permitir la existencia de una población humana considerable anterior y contemporánea a la pareja especialmente creada Adán y Eva. Esta motivación parece sospechosamente concordista, y surge de las preocupaciones de la paleoantropología y la genética de poblaciones. Hay poco en el texto que nos lleve a pensar que los acontecimientos de Gn 1 y 2 relativos a la creación del hombre no sean idénticos, y mucho menos que estén separados por eones de tiempo.⁶¹

Por el contrario, hay tres razones para pensar que lo que se describe en Gn 2 es la creación original de la humanidad. En primer lugar, el propósito de las narraciones primigenias de Gn 1-11 es describir el plan universal de Dios para la humanidad y su trato con ella. Los estudiosos se han preguntado a menudo por qué el Pentateuco no comienza con la llamada de Abraham y la fundación de Israel en Gn 12.

Los comentaristas parecen estar ampliamente de acuerdo en que la razón por la que el autor antepone la prehistoria a los relatos patriarcales es su interés universalizador.⁶²

Quiere mostrar que el plan original de Dios era bendecir a toda la humanidad y que este objetivo sigue estando presente en última instancia a través de la elección de Israel, que es ahora el medio de Dios para cumplir su intención original. "Si se eliminan estos elementos, desaparece la coherencia del libro en su conjunto"⁶³ Dios no se preocupaba, por tanto, sólo de la descendencia de una pareja humana especialmente creada, en detrimento de todos los demás, una especie de elección preisraelita, sino de toda la humanidad. En segundo lugar, una comparación del relato de la creación del hombre en Gn 2 con otros relatos de la creación del ANE muestra que tales relatos comparten un interés etiológico por contar cómo llegó a existir la humanidad en general.⁶⁴ Por ejemplo, en la Epopeya de Atrahasis, en respuesta a las protestas y la rebelión de los dioses menores por sus gravosas labores, la diosa madre decide crear al hombre para que se encargue del trabajo por ellos. Los humanos fueron creados básicamente como mano de obra esclava para los dioses. Este tipo de relatos pretende responder a la cuestión del origen humano en general. Cuando se lee con este telón de fondo, se ve que Gn 2 comparte un interés etiológico similar, ¡pero con una respuesta muy diferente! En tercer lugar, el relato de Gn 2, leído al pie de la letra, trata de los orígenes humanos.

Empleando la forma típica de los antiguos mitos etiológicos mesopotámicos, "Cuando aún no era, pues," Gen 2:5-7 describe la condición de la tierra antes de la creación del hombre por parte de Dios: "cuando aún no había planta del campo en la tierra ni había brotado hierba del campo -pues Jehová Dios no había hecho llover sobre la tierra, y no había hombre que labrara la tierra; pero subía de la tierra una niebla [corriente] que regaba toda la faz de la tierra- entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida; y fue el hombre un ser viviente". El autor afirma explícitamente que no había ningún hombre para realizar el trabajo de la agricultura, hasta que Dios creó al hombre. Adán es la palabra genérica para hombre y no se utiliza como nombre propio hasta 4:1. Además, la mujer no aparece hasta su creación en Gn 2:22. Entre todos los animales que Dios forma y trae a Adán, "no se encontró una ayudante adecuada para él" (Gn 2,20). Por tanto, Dios crea una mujer y se la presenta al hombre. Aquí tenemos en detalle Gn 1,27: "macho y hembra los creó". Antes de su creación

simplemente no había hombre ni mujer. El nombre que el hombre da más tarde a su mujer, que se dice que significa "la madre de todos los vivientes" (Gn 3:20), es prima facie una afirmación de su progenitura universal (y la del hombre) de toda la humanidad.⁶⁵ Por estas razones, el relato de la creación del hombre en Gn 2 no pretende que el pentateuco sea tomado como un relato secuencial distinto y posterior a la creación de la humanidad en Gn 1,26-27, sino como una versión centrada en ella.

La etiología aparece explícitamente en el comentario final de la historia: "Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se convierten en una sola carne. Y el hombre y su mujer estaban desnudos y no se avergonzaban" (Gn 2,24-25). El hombre y la mujer son ahora marido y mujer. El matrimonio es, pues, el plan de Dios para el hombre y la mujer y se fundamenta en la creación primordial del hombre y de la mujer como su ayudante. La relación matrimonial se considera el ámbito propio de la actividad sexual humana. Esta nota etiológica confirma que el autor considera que su historia tiene un alcance universal, ya que no es plausible que el matrimonio sea sólo una disposición especial de Dios para esta pareja especialmente creada, sino su intención para toda la humanidad.

Fenómenos naturales

Los motivos etiológicos relativos a los fenómenos naturales también son evidentes en el Gn 1-11. Estos motivos son especialmente evidentes en el relato de Génesis 3 sobre la desobediencia de la pareja primigenia a Dios como resultado de su seducción por la serpiente. En los castigos pronunciados por Dios sobre la serpiente, el hombre y la mujer, abundan los motivos etiológicos:

Y Jehová Dios dijo a la serpiente: Por cuanto esto hiciste, maldita serás entre todas las bestias y entre todos los animales del campo; sobre tu pecho andarás, y polvo comerás todos los días de tu vida. Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; esta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar.

A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido,[a] y él se enseñoreará de ti.

Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol de que te mandé diciendo: No comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás (Génesis 3:14-19).

Se piense lo que se piense de la enemistad establecida entre la serpiente y la mujer y su respectiva descendencia,⁶⁷ se dice claramente que el deslizamiento de la serpiente por el suelo es consecuencia del juicio de Dios por su seducción de la pareja.⁶⁸ Del mismo modo, sea cual sea la interpretación de la mujer con el sometimiento al marido, la explicación de los terribles dolores de parto de las mujeres se atribuye a la desobediencia de la primera. Por último, el trabajo de la agricultura se atribuye al hecho de que la tierra está maldita por la desobediencia del hombre. Así, estos fenómenos naturales con los que los israelitas posteriores habrían estado muy familiarizados se explican en términos de la caída en el pecado de nuestros padres primordiales.

Aunque la historia no ofrece una etiología del mal como tal -la serpiente engañosa simplemente aparece en el jardín oponiéndose a Dios-, sí ofrece una etiología de la miseria humana como resultado del pecado. En las narraciones siguientes, que culminan con el relato del diluvio, tenemos lo que Gerhard von Rad denominó célebremente "un aumento del pecado hasta alcanzar proporciones de avalancha", a medida que el hombre va de mal en peor, hasta que Dios ve "que la maldad del hombre era grande en la tierra, y que todo designio de los pensamientos de su corazón era siempre el mal" (Gn 6,5).⁶⁹ Aunque el relato de la caída no contempla el posterior dogma del pecado original, sí retrata la desobediencia de la primera pareja como la compuerta a través de la cual el pecado entró en el mundo paradíaco creado para ellos por Dios, conduciendo a su expulsión del jardín para ganarse la vida en el suelo maldito, apartados del árbol de la vida y condenados así a la muerte.

Una etiología aparente para un fenómeno natural también aparece al final de la historia del diluvio en el contexto de la garantía de Dios de que nunca más destruirá la tierra con un diluvio:

"Y dijo Dios: 'Esta es la señal de la alianza que hago entre yo y vosotros y toda criatura viviente que está con vosotros, para todas las generaciones futuras: Pongo mi arco en la nube, y será una señal del pacto entre yo y la tierra. Cuando ponga nubes sobre la tierra y se vea el arco en las nubes, me acordaré de mi alianza que hay entre yo y tú y todo ser vivo de toda carne; y las aguas no volverán a convertirse en un diluvio que destruya toda carne'" (Gn 9,12-15). El fenómeno del arco iris se explica aparentemente como una señal dada por Dios del pacto que ha hecho con la tierra de no volver a destruirla por medio de un diluvio. Se ha sugerido que aquí no hay etiología, pues los arco iris han existido antes de este momento, pero ahora Dios selecciona este fenómeno celeste para que sirva de signo de la alianza que está estableciendo. Pero el uso repetido de verbos en tiempo presente, "He aquí que establezco mi alianza con vosotros.... Establezco mi alianza con vosotros.... y pongo mi arco en la nube" (vv. 9, 11, 13), sugiere que se trata de expresiones performativas que realizan realmente lo que se pronuncia. Si es así, tenemos aquí un relato etiológico del arco iris.

Finalmente, en la historia de la Torre de Babel parece que tenemos "múltiples etiologías: no sólo para que los seres humanos tengan muchas lenguas diferentes, sino también para la dispersión de la humanidad por toda la tierra, y para el origen del topónimo Babel."⁷⁰ La historia se abre con la explicación: "Ahora toda la tierra tenía una sola lengua y pocas palabras" (Gn 11:1).⁷¹ En respuesta a la presunción humana, Dios decide "confundir su lengua, para que no entiendan el habla del otro" (Gn 11:7). Al no poder comunicarse entre sí, el pueblo deja de construir la torre y se dispersa. El autor comenta: "Por eso se llamó su nombre Babel, porque allí confundió Yahveh la lengua de toda la tierra; y desde allí los dispersó Yahveh por toda la faz de la tierra" (Gn 11,9). Así tenemos una aparente explicación de los diferentes grupos lingüísticos y naciones que figuran en la Tabla de Naciones del capítulo anterior.

Se ha sugerido que lo que tenemos aquí no es una etiología de las lenguas del mundo, sino sólo un relato de la confusión del habla de los pueblos locales que habían "emigrado del este" y se habían establecido en la llanura de Sinar (Gn 11:2).⁷² Bien; pero la cuestión sigue siendo que en la mente del autor toda la tierra hablaba la lengua de este pueblo, a menos que por "toda la tierra" quiera decir algo así como "toda la tierra".

Si tomamos la Tabla de Naciones para no desplazarnos cronológicamente, entonces el autor sabe que ya hay diferentes grupos lingüísticos y pueblos.

Es consciente, además, de la migración de los pueblos. Los pueblos de Sinar eran uno de ellos, todos hablaban la misma lengua. Después de haber confundido su lengua, Dios los dispersó entre las demás naciones. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas consideran que la Tabla de Naciones está desplazada cronológicamente, para que la historia primigenia termine con la historia de la Torre de Babel.⁷³ De manera reveladora, la Tabla de Naciones incluye la noticia de que el nombre de uno de los descendientes de Sem era Peleg (división), "porque en sus días se dividió la tierra" (Gn 10:25), una aparente referencia a la confusión de lenguas y a la dispersión de los pueblos relatada en la historia de la torre. Por lo tanto, si entendemos que los grupos enumerados en la Tabla de Naciones son el resultado de la confusión de lenguas en Babel, entonces tenemos una etiología para el fenómeno de las lenguas naturales de la humanidad.

Prácticas culturales

Génesis 1-11 también contiene motivos etiológicos relativos a bastantes prácticas culturales. El pastoreo se originó con Abel, mientras que Caín continuó el papel de Adán como cultivador de la tierra (Gn 4:2). Entre los descendientes de Caín encontramos a los progenitores de tres avances culturales: "Ada dio a luz a Jabal; fue el padre de los que habitan en tiendas y tienen ganado. Su hermano se llamaba Jubal; fue el padre de todos los que tocan la lira y la flauta. Zillah dio a luz a Tubal-cain; fue el forjador de todos los instrumentos de bronce y hierro" (Gn 4:20-22). En los mitos sumerios los orígenes de tales prácticas culturales se atribuyen enteramente a los dioses.⁷⁴ Por ejemplo, uno se asombra al ver que una herramienta tan aparentemente rudimentaria como la azada o el pico se ensalza como un regalo de los dioses en mitos como "La canción de la azada."⁷⁵ En marcado contraste, en Gn 1-11 los avances culturales son tratados como inventos humanos surgidos de los poderes naturales del hombre.⁷⁶

El hecho de que estos avances culturales se originen en la línea de Caín ha llevado a algunos comentaristas a verlos como de valor ambivalente,⁷⁷ pero esto es probablemente leer entre líneas. Israel difícilmente podía condenar el estilo de vida nómada, y la música era un gran bien, que servía para el culto a Yahvé.⁷⁸ No hay razón para pensar que los antiguos israelitas, presionados por los enemigos que les rodeaban, no hubieran visto también como un bien la capacidad de forjar armas, por no hablar de los instrumentos de cultivo y construcción.

En el relato de la borrachera de Noé tenemos otro aviso etiológico cultural de que la viticultura se originó con Noé, que fue el primero en plantar una viña (Gn 9:20-21).⁷⁹ Esto contrasta con que otras culturas antiguas atribuyan su origen a los dioses.⁸⁰

Culto religioso

Por último, entre los motivos etiológicos más importantes y evidentes de Gn 1- 11 se encuentran los relacionados con el establecimiento del culto religioso. El relato de la creación termina con el descanso de Dios de su trabajo en el séptimo día: "Y en el séptimo día Dios terminó su obra que había hecho, y descansó en el séptimo día de toda su obra que había hecho. Y bendijo Dios el séptimo día y lo santificó, porque en él descansó Dios de toda la obra que había hecho en la creación" (Gn 2,2-3). El autor del pentateuco es explícito en cuanto a que la observancia del sábado se basa en el modelo establecido por Dios y en su santificación y bendición del séptimo día:

Acuérdate del día de reposo para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra; pero el séptimo día es día de reposo para Yahveh tu Dios; en él no harás obra alguna, ... porque en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, y descansó el séptimo día; por eso Yahveh bendijo el día de reposo y lo santificó. (Éxodo 20:8-11)

Seis días se trabajará, pero el séptimo día es un día de descanso solemne, santo para el SEÑOR; cualquiera que haga algún trabajo en el día de reposo será condenado a muerte. Por tanto, el pueblo de Israel guardará el sábado, observando el día de reposo por sus generaciones, como un pacto perpetuo. Es una señal perpetua entre yo y el pueblo de Israel, que en seis días el Señor hizo los cielos y la tierra, y en el séptimo día descansó y se refrescó. (Éxodo 31:15-17) ⁸¹

La idea de una semana de siete días que culmina en un sábado santificado no tiene parangón en otros textos del ANE. Probablemente, ningún otro motivo etiológico en Gn 1-11 se expresa con tanta fuerza o es tan importante como el fundamento de la observancia del sábado en la propia observancia de Dios del séptimo día como día de descanso en la historia de la creación del mundo.⁸²

Pero también se atestiguan otros motivos culturales.

La práctica del sacrificio de animales, tan central en el culto levítico, tiene sus raíces primero en el sacrificio más aceptable de Abel a Dios (Gn 4:4) y especialmente más tarde en los sacrificios de Noé ofrecidos después del diluvio:

"Entonces Noé construyó un altar a Jehová, y tomó de todo animal limpio y de toda ave limpia, y ofreció holocaustos sobre el altar. Y cuando Yahveh olió el agradable olor, dijo en su corazón: 'Nunca más maldeciré la tierra por culpa del hombre'" (Gn 8,20-21). Los "holocaustos" son uno de los cuatro tipos de sacrificios de animales levíticos (Lv 1:3- 17), y el lenguaje de "olor agradable" es típico para describir su efecto (Lv 1:9, 13, 17). Un signo especialmente revelador del interés etiológico es el anacronismo de la distinción entre animales limpios e impuros en esta etapa (cf. Gn 7:2, 8) y el hecho de que Noé sacrificara a Dios sólo animales limpios. Del mismo modo, la prohibición de Dios de consumir sangre (Gn 9:4) refleja el posterior fundamento levítico central de los sacrificios de animales y la prohibición de consumir sangre: "Porque la vida de la carne está en la sangre; y yo os la he dado sobre el altar para hacer expiación por vuestras almas; porque es la sangre la que hace expiación, a causa de la vida" (Lev 17:11). En la narración de la alianza hecha con Noé, tenemos el interesante ejemplo de un motivo etiológico identificado dentro de la propia historia primigenia: "Quien derrame la sangre del hombre, por el hombre será derramada su sangre; porque Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza" (Gn 9,6). Aquí la prescripción de muerte por el acto de asesinato se fundamenta en el relato de la creación de Gn 1.

Es evidente, pues, que Gn 1-11 rebosa de motivos etiológicos relativos a los orígenes del mundo, de la humanidad, de ciertos fenómenos naturales, de las prácticas culturales y del culto imperante.

Si bien es cierto que los intentos de que las pruebas que demuestran que Gn 1-11 se inspiró directamente en los mitos del ANE están plagadas de conjeturas e incertidumbres, no se puede negar de forma plausible que estos capítulos tratan muchos de los mismos temas que los mitos del ANE y tratan de basar las realidades presentes en los acontecimientos del pasado primordial. Incluso si algunos de los ejemplos aquí identificados son discutibles, la multiplicidad y variedad de motivos etiológicos en Gn 1-11 hacen difícil negar que estos capítulos exemplifican esta semejanza familiar central de los mitos.

8. RITUAL

Las narraciones de Gn 1-11 no parecen estar asociadas a rituales, a pesar del motivo del sacrificio de animales. Pero la inclusión de esta octava semejanza familiar probablemente refleja la influencia de la llamada escuela del mito y el ritual, que ahora es ampliamente rechazada.⁸³ Mientras que algunos mitos tienen asociaciones rituales, tal conexión está ausente de muchos mitos. Así que la ausencia de asociaciones rituales en las narraciones primigenias tiene poca relación con su condición de mitos.

9. CORRESPONDENCIAS

Las narraciones primigenias del Génesis tampoco expresan correspondencias entre deidades y naturaleza. El grado en que los mitos paganos expresan correspondencias entre las deidades y los fenómenos naturales como el mar, el aire, el sol, etc., es una cuestión controvertida, que abordaremos en el próximo capítulo.⁸⁴ Pero la ausencia de tales correspondencias en Génesis 1-11 se debe al monoteísmo de Israel, en contraste con el politeísmo de sus vecinos. Puesto que Israel rechazó la existencia de los dioses, tenemos en Israel "un alejamiento muy radical del pensamiento mítico característico en términos de armonía o correspondencia"⁸⁵ Podemos estar de acuerdo con James Barr en que esto se ve más claramente en el relato de la creación de Gn 1, donde se produce una "muy aguda distinción entre Dios y su creación" se lleva a cabo. Pero no debemos concluir, por tanto, que en Gn 1 "el antiguo relato de la creación está muy desmitificado"⁸⁶ Pues, como hemos visto, lo que se produce en Gn 1 no es una desmitificación, sino una desacralización de la naturaleza, exigida por el monoteísmo de Israel. Sencillamente, al no haber deidades, no puede haber correspondencias entre las deidades y la naturaleza. Por lo tanto, no hay que esperar ver tales correspondencias en un mito monoteísta.

10. ELEMENTOS FANTÁSTICOS E INCOHERENTES

Por último, ¿exhiben las narraciones primitivas elementos fantásticos y no se ven afectadas por contradicciones o incoherencias lógicas? Parece que, en ambos aspectos, las narraciones primitivas comparten este parecido familiar de los mitos, aunque en varios órdenes de magnitud menos en comparación con los mitos politeístas del ANE.

Incongruencias

Antropomorfismos

Consideremos, en primer lugar, las aparentes incoherencias. A pesar de la trascendencia de Dios declarada de forma tan dramática en Gn 1, Dios es retratado en la historia de la creación del hombre en Gn 2 como una deidad humanoide digna de los mitos politeístas, ya que forma al hombre de la tierra y sopla el aliento de vida en sus fosas nasales. Lo mismo ocurre con el relato de la caída en Gn 3, donde Dios se pasea al fresco y busca al hombre y a la mujer escondidos entre los árboles; con el relato del diluvio en Gn 6-9, donde Dios se arrepiente de haber hecho al hombre y se complace con el olor del holocausto de Noé; y con el relato de la Torre de Babel en Gn 11, donde Dios baja a ver la ciudad y la torre que el pueblo ha construido. Tales descripciones antropomórficas de Dios, si se interpretan literalmente, son incompatibles con el Dios trascendente descrito al principio de la creación.⁸⁷ Tal incoherencia no pudo pasar desapercibida para el autor del pentateuco, pues es tan evidente, y sin embargo no sintió la necesidad de eliminar los elementos antropomórficos. Sin duda asumió que sus lectores habrían entendido que tales descripciones antropomórficas de Dios eran sólo parte del arte del narrador, no una teología seria.

Incongruencias narrativas

Del mismo modo, el autor parece no preocuparse por las aparentes incoherencias que se producen en sus narraciones. Le habría resultado fácil hacer coincidir el relato de la creación del hombre en Gn 2 con el de Gn 1, en lugar de dejar las aparentes incoherencias relativas al orden de creación del hombre, la vegetación y los animales.⁸⁸ Del mismo modo, el autor podría haber eliminado fácilmente cualquier duda sobre la procedencia de la mujer de Caín y sobre quiénes son los otros que Caín temía que le quitaran la vida, pero decidió no hacerlo. A los estudiosos les habría gustado mucho que el autor aclarara lo que quería decir al afirmar que "en aquel tiempo los hombres empezaron a invocar el nombre de Yahvé" (Gn 4:26), a pesar de su posterior afirmación de que el nombre "Yahvé" no había sido revelado previamente (Éxodo 6:3), pero no se molestó en limar la aparente incoherencia.

Las instrucciones de Dios a Noé de subir primero a bordo del arca dos animales de cada especie y luego subir siete parejas de todos

los animales limpios (Gn 6:19; 7:3), una aparente incoherencia que ha llevado a la mayoría de los estudiosos a ver un tejido de versiones J y P separadas del relato del diluvio, podrían haber sido fácilmente enderezadas por el autor, ahorrando así el esfuerzo de los armonizadores; pero evidentemente no se preocupó por la aparente incoherencia.⁸⁹ La aparente incoherencia entre las diferentes lenguas de los pueblos en la Tabla de Naciones del capítulo 10 y la historia de la Torre de Babel se deja en pie sin que el autor la aclare. La cuestión no es si estas aparentes incoherencias son de algún modo resolubles, sino que el autor simplemente no se siente molesto por ellas.

Elementos fantásticos

En segundo lugar, también encontramos elementos fantásticos en las historias. Entiendo que los elementos fantásticos son aquellos que, si se toman literalmente, son tan extraordinarios como para ser palpablemente falsos. Aquí nos enfrentamos a la cuestión de los milagros. Eruditos naturalistas como Gunkel consideraron que la aparición de milagros en los relatos era un indicio de mito. Escribió,

Creemos que Dios actúa en el universo en el fondo silencioso y secreto de todas las cosas; a veces su influencia parece casi tangible, como en el caso de acontecimientos y personalidades excepcionalmente grandes e impresionantes; adivinamos su control en la maravillosa interdependencia de las cosas; pero en ninguna parte aparece como un factor operativo al lado de otros, sino siempre como la última y última causa de todo. Muy diferente es el punto de vista de muchas de las narraciones del Génesis. Encontramos a Dios paseando por el Jardín del Edén; con sus propias manos moldea al hombre y cierra la puerta del arca; incluso insufla su propio aliento en las fosas nasales del hombre, y hace experimentos infructuosos con animales; huele el sacrificio de Noah.... Somos capaces de comprender esto como la concepción ingenua de los hombres de antaño, pero no podemos considerar la creencia en la verdad literal de tales relatos como un elemento esencial de la convicción religiosa.⁹⁰

Aquí Gunkel expresa una visión de la acción divina en el mundo que limita a Dios a ser la causa primaria del mundo, pero excluye su actuación en la serie de causas secundarias del mundo. Es evidente que Gunkel había absorbido el naturalismo de la teología alemana del siglo XIX y su rechazo a los milagros.

El naturalismo es un punto de vista filosófico que no puede presuponerse sin más. Requiere una justificación. Los filósofos contemporáneos de la religión tienen una literatura muy considerable sobre la acción divina, y han ofrecido defensas capaces de la capacidad de Dios para actuar milagrosamente en la serie de causas secundarias.⁹¹ Dada la existencia de un Creador y Diseñador trascendente del universo, es difícil ver por qué tal ser sería incapaz de actuar como causa de los acontecimientos del mundo.

Ahora bien, en la cita anterior Gunkel confunde los antropomorfismos con los milagros. Esto es un simple error de categoría. Una descripción antropomórfica de Dios no implica un milagro: no debemos pensar que el autor del Génesis cree que el Creador trascendente de Gn 1 se encarnó milagrosamente en Gn 2. El antropomorfismo es un recurso literario. Podemos estar de acuerdo en que las descripciones antropomórficas de Dios en Gn 1-11 no deben tomarse como "verdad literal", ya que se trata de un lenguaje figurado; pero eso no justifica en absoluto el rechazo de la verdad literal de los relatos milagrosos. Dado que existe un Creador trascendente del universo, no podemos justificar que los milagros se clasifiquen como fantásticos. Por lo tanto, a la hora de determinar el género de un texto, debemos prescindir de caracterizar todos los elementos milagrosos como fantásticos ipso facto. Además, cuando consideramos fantástica una narración, presumiblemente queremos decir "fantástica para nosotros". Es posible que el autor original y su público no encontraran la historia fantástica. Pero a la luz de nuestro mayor conocimiento del mundo, ahora vemos que ciertos elementos de la narración, si se toman literalmente, son palpablemente falsos. Al decir esto, tenemos que tener en cuenta que estamos buscando parecidos familiares, no condiciones suficientes, del mito. Si se demostrara que un texto científico o médico antiguo es fantástico, eso no demostraría que es mítico. Puede ser un parecido de familia de los mitos, si no una condición suficiente, que se caractericen por elementos fantásticos. Este indicador será tanto más fuerte si podemos demostrar que los elementos identificados como fantásticos habrían sido palpablemente falsos para el autor y su público como bien, si se toma literalmente, pues eso tendería a mostrar que no consideraba sus historias como relatos literales.

Nuestra pregunta, entonces, es si hay elementos fantásticos y no milagrosos en Gn 1-11.

Es evidente que los hay. Gunkel, apelando al "criterio de incredibilidad" para identificar los mitos desvanecidos, enumera varios elementos fantásticos en Gn 1-11:

Así, en el Génesis se relatan muchas cosas que van directamente en contra de nuestro mejor conocimiento: sabemos que hay demasiadas especies de animales para que todas hayan sido reunidas en un arca; que el Ararat no es la montaña más alta de la tierra; que el "firmamento del cielo", del que habla el Génesis i. 6 ss. no es una realidad, sino una ilusión óptica; que las estrellas no pueden haber llegado a existir después de las plantas, como informa el Génesis ii. 10-14; que los ríos de la tierra no provienen principalmente de cuatro corrientes principales, como piensa el Génesis ii., que el Tigris y el Éufrates no tienen una fuente común, ... y así sucesivamente.... La idea de que las naciones de la tierra se originaron a partir de la expansión de una sola familia, en cada caso a partir de un solo ancestro, es bastante infantil.... Por muy cauteloso que sea el historiador moderno a la hora de declarar algo imposible, puede declarar con toda confianza que los animales -serpientes y asnos, por ejemplo- no hablan ni han hablado nunca, que no hay ningún árbol cuyo fruto confiera inmortalidad o conocimiento, que los ángeles y los hombres no tienen conexión carnal.⁹²

La lista de Gunkel es una especie de saco de arena. Debemos excluir de la lista los elementos considerados milagrosos, como el asno de Balaam (que no forma parte de Génesis 1-11 en cualquier caso) y la unión de ángeles y mujeres humanas.⁹³ También debemos omitir los elementos de la lista que no están claramente afirmados por el texto del Génesis, como la realidad de un firmamento sólido o la creación de las luminarias celestiales después de la creación de la vegetación. Con respecto al firmamento, aunque muchos estudiosos han afirmado que la *rāqîa'* es una cúpula dura que cubre la tierra, el texto del Génesis no dice esto,⁹⁴ y veremos que los paralelos del ANE.

Los argumentos aducidos en apoyo de esta idea resultan ser metafóricos, no literales. Con respecto a las luminarias, aunque parece natural leer la creación de las luminarias cronológicamente, en vista de la numeración ordinaria de los días, tal interpretación no se impone.

En efecto, para un autor antiguo no habría tenido sentido afirmar la existencia del ciclo del día y de la noche, de la tarde y de la mañana (efectivamente, la puesta y la salida del sol⁹⁵) en los días 1-3 en ausencia del sol.

La existencia de días anteriores a la existencia del sol podría considerarse una incoherencia en el texto, indicativa de un género mítico. Pero otra posibilidad es leer la creación de las luminarias de forma no cronológica. Esto podría hacerse tomando los días como un mero recurso literario para enmarcar la narración⁹⁶ o tomando la creación de las luminarias en el día 4 como algo fuera de la secuencia cronológica. En ese caso, no se produce la fantástica declaración de que el sol fue creado después de la vegetación, por no hablar de las tres tardes y mañanas anteriores.

Creación en seis días

Lo que es fantástico y por tanto mitológico en Gn 1 es la creación del mundo en seis días consecutivos. El patrón de la tarde y la mañana muestra que se trata de días solares ordinarios, no de largas edades. Además, el hecho de que las mañanas sucesivas representen en cada caso el amanecer del día consecutivo muestra que no se contemplan lagunas entre los días. Es posible que incluso el propio autor considerara fantástica la creación en seis días literales, ya que relata como realizados en un solo día acontecimientos que bien sabía que no podrían haber sucedido de forma natural en veinticuatro horas, pero que no son milagrosos, como el vaciado del océano primordial en mares el día 2 (cf. Gn 8:3) o la aparición de vegetación con semillas y árboles frutales en el día 3.⁹⁹ Si es así puede haber tomado el relato de la creación como mitológico, lo que también explicaría su despreocupación por la existencia del día y la noche antes de la aparente creación del sol en el día 4.¹⁰⁰

Vegetarianismo

Otro elemento fantástico de las narraciones primaeval es el vegetarianismo primordial tanto para el hombre como para la bestia. "Y dijo Dios: 'He aquí que os he dado toda planta que da semilla que está sobre la faz de toda la tierra, y todo árbol que tiene semilla en su fruto; los tendréis por alimento. Y a toda bestia de la tierra, y a toda ave del cielo, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, a todo lo que tiene aliento de vida, les he dado toda planta verde como alimento'" (Gn 1, 29-30). Victor Hamilton comenta:

"En ningún momento se permite a nada (seres humanos, animales, aves) tomar la vida de otro ser vivo y consumirlo como alimento".¹⁰¹ No sabemos cuándo se cree que comenzó la actividad depredadora

entre los animales, pero a los seres humanos se les da permiso para comer animales sólo después del diluvio: ""Todo lo que se mueve será alimento para vosotros; y como os di las plantas verdes, os lo doy todo"" (Génesis 9:3). La supresión de esta restricción para los humanos implica que una restricción similar existía para los animales en el estado primordial. Hamilton reflexiona: "Lo que es extraño, y probablemente inexplicable (desde una posición científica), es el hecho de que también los animales no sean carnívoros, sino también vegetarianos"¹⁰² Esta constatación es obviamente el resultado de la teoría evolutiva moderna, por más que se agudice a causa de ella. Como señala Westermann, P sabía ciertamente que no era posible concebir a todos los animales como vegetarianos. "Pero P está hablando del tiempo primitivo que no está sujeto a las condiciones de la experiencia actual" ¹⁰³ ¿Por qué la diferencia? P no da ninguna indicación de que la depredación animal sea el resultado de la caída del hombre, y sería anacrónico atribuirle la opinión de que los leones y otros carnívoros que le son familiares evolucionaron a partir de animales que eran herbívoros (Sal 104:21). Lo que hace diferente a la época primigenia no es simplemente que fue hace mucho tiempo, sino que fue "hace mucho, mucho tiempo", es decir, de carácter mitológico.

La serpiente

En la historia del Jardín del Edén tenemos múltiples elementos fantásticos, totalmente ajenos a la apariencia antropomórfica de Dios. El primero y más importante, como señala Gunkel, es la serpiente, que no sólo habla sino que es un agente intrigante y malévolos. Aunque una interpretación literal de esta figura podría comprarse tomando a la serpiente como una encarnación de Satanás o de una deidad pagana, tal interpretación no sólo lee tal personaje en este pasaje sino que, más importante aún, parece inverosímil a la luz de la caracterización del autor de la serpiente como "más astuta que cualquier otro animal salvaje que el Señor Dios había hecho" (Gn 3:1 NRSV; para términos comparativos similares, ver 1 Sam 15:33; Judg 5:24).¹⁰⁴

Pues, como señala Westermann, parece increíble que la serpiente, una criatura que el Señor Dios había hecho, incorporara a un dios cananeo de la fertilidad.¹⁰⁵

En otras partes de los mitos del ANE, como El náufrago de Egipto, encontramos serpientes representadas como agentes articulados e inteligentes. Tomar la serpiente como un animal astuto que Dios había hecho no excluye ver la serpiente en la historia como un símbolo del mal o de la oposición de Dios.¹⁰⁶ De hecho, los antiguos israelitas sin duda sabían que las serpientes no hablan y por lo tanto, al igual que nosotros, habrían encontrado tal descripción fantástica y por lo tanto la entendieron de manera no literal y tal vez simbólica.

Los árboles de la vida y del conocimiento del bien y del mal

Además, los árboles que dan frutos que, al ser comidos, transmiten el conocimiento del bien y del mal (sea lo que sea que eso signifique) y la inmortalidad habrían parecido fantásticos a los antiguos israelitas, como lo son para nosotros. Hay que subrayar que no hay ningún indicio de acción milagrosa por parte de Dios con respecto a los árboles, como si Dios otorgara el conocimiento del bien y del mal o la inmortalidad a una persona con motivo de su consumo. De hecho, todo lo contrario, los frutos parecen producir sus efectos ex opera operato, por así decirlo, ya que actúan incluso en contra de la voluntad de Dios para producir el conocimiento o la inmortalidad para el que los come. Se ha protestado que los árboles no son mágicos, ya que la magia, aunque omnipresente en la literatura del ANE, era rechazada en la religión judía.¹⁰⁷ Ciertamente la magia que implica conjuros y manipulación ritual es ajena a Israel, pero sigue siendo el caso que no hay explicación, natural o milagrosa, para el efecto que se dice que tiene comer el fruto edénico y que por lo tanto es en ese sentido mágico. Pero no hace falta que nos quedemos con la palabra mágico; lo importante es que los árboles de la ciencia del bien y del mal y de la vida son fantásticos y lo habrían parecido incluso a los antiguos israelitas.

Los ríos del Edén

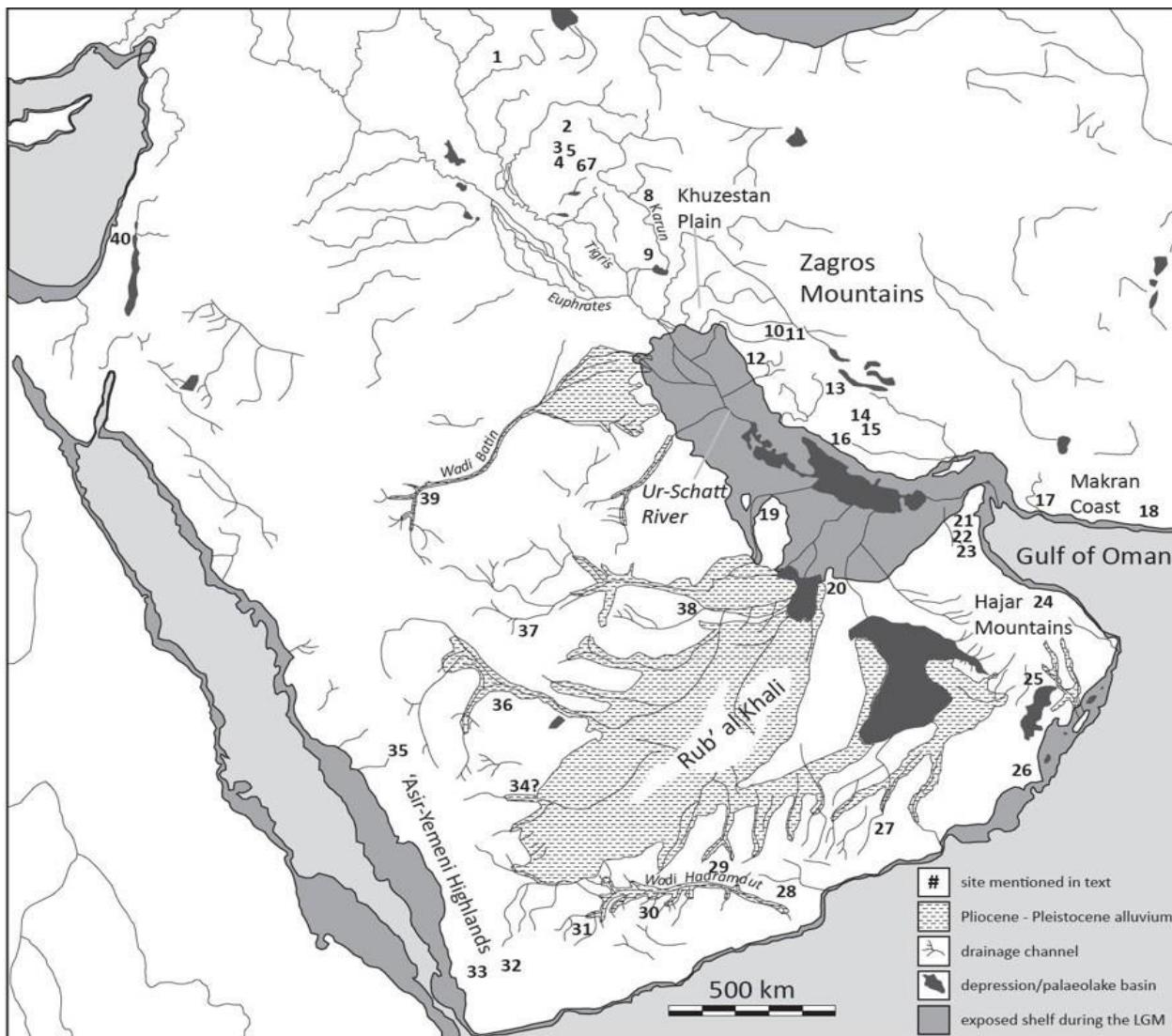
Luego están los cuatro ríos formados por el río sin nombre que salía del Edén, según Gn 2,10-14: "Un río salió del Edén para regar el jardín, y allí se dividió y se convirtió en cuatro ríos. El nombre del primero es Pishon; es el que fluye alrededor de toda la tierra de Havilah, donde hay oro; y el oro de esa tierra es bueno; allí hay bdellium y piedra de ónix. El nombre del segundo río es Gihón; es el que fluye alrededor de toda la tierra de Cus. Y el nombre del tercer río es Tigris, que fluye al este de Asiria.

Y el cuarto río es el Éufrates". James Hoffmeier nos llama la atención sobre el hecho notable de que, aunque la historia del jardín puede contener elementos míticos, como la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, árboles místicos, una serpiente parlante, etc., aun así el autor se esfuerza por situar el Edén dentro de la geografía conocida del ANE, lo cual es difícil de conciliar con la mitología pura.¹⁰⁸ Pero es precisamente esa colocación lo que muchos estudiosos han encontrado fantástico. El Tigris y el Éufrates habrían sido los ríos tan conocidos en la época del autor del pentateuco,¹⁰⁹ más o menos los mismos que se conocen hoy. El Edén tendría que estar situado en Armenia para que estos ríos tuvieran una fuente común, que en cualquier caso, como señala Gunkel, no tienen, hecho que era conocido desde hace tiempo por los antiguos mesopotámicos.¹¹⁰ Además, el Gihón sigue sin ser identificado, pero se dice que fluía alrededor de Cush, que se encuentra en Etiopía o Nubia. Por ello, muchos estudiosos han pensado que se trata del Nilo. Obviamente, sería fantástico pensar que el Nilo tiene la misma fuente que el Tigris y el Éufrates. El Pishon, también sin identificar, se dice que fluye alrededor de Havilah, que muchos creen que es Arabia. Algunos intérpretes, incluyendo aparentemente a Gunkel, consideran que los cuatro ríos rodean el mundo conocido.¹¹¹ No hay razón para adoptar un punto de vista tan extremo;¹¹² aun así, dadas las identificaciones tradicionales, incluso un antiguo israelita con algún conocimiento geográfico habría encontrado fantástica la descripción de los ríos, ya que habría sido obvio que el Nilo al menos no tiene la misma fuente que el Tigris y el Éufrates.¹¹³ La propia fantasía de estas identificaciones podría sugerir, no que sean míticas, sino que han sido interpretadas erróneamente por los eruditos modernos. El medio más plausible de interpretar el pasaje literalmente sería tomar los cuatro ríos como afluentes del río que regaba el jardín del Edén.¹¹⁴ Speiser piensa que cuando el texto dice que el río "salía del Edén", el autor asume el punto de vista de alguien que está en el jardín y mira río arriba. Cuando Gn 2:10 dice que el río del Edén se convirtió en cuatro "cabezas" (rō'šîm), se está refiriendo a las cuatro fuentes distantes o cabeceras de los ríos entrantes.¹¹⁵ Al salir del Jardín del Edén, el río se divide en los cuatro afluentes nombrados. Este punto de vista invertido situaría el Jardín del Edén en la antigua costa del Golfo Pérsico, en la que desembocan el Tigris y el Éufrates.

El Pishon y el Gihon podrían identificarse entonces, por ejemplo, como los ríos Kerkha y Diyala o como los ríos Karun y Kerkha.

Wenham se queja de que Speiser no se ocupa de la afirmación clara del texto de que los ríos salen (*yāṣā'*) del Edén, no entran en él.¹¹⁶ Hamilton reconoce que varios pasajes del AT usan *yāṣā'* para describir el proceder de un río desde su fuente (véase especialmente Zac 14:8, que tiene, como Gn 2:10, *yāṣā'* *mayim* para describir el fluir del río desde Jerusalén hasta los mares). Simplemente acepta la afirmación de Speiser de que la frase de Gn 2:10 debería traducirse no como "fluir de" sino como "nacer en".¹¹⁷ Por su parte, Wenham se pregunta si "la geografía insoluble", incluyendo el flujo invertido de los ríos, no es una indicación de la adopción por parte del Génesis de "viejos motivos mitológicos" en la narración.¹¹⁸

Sin embargo, la anomalía de un "flujo invertido" puede no estar contemplada en el texto. En efecto, Gn 2:8 habla del Edén como una zona geográfica al este en la que Dios plantó un jardín. En 2:10 "Edén" sigue designando esta región, no el jardín, afirmando que el río fluyó fuera del Edén hacia el jardín para regarlo.¹¹⁹ En una revisión exhaustiva de las pruebas geológicas y arqueológicas relativas a la geografía del Golfo Pérsico, Jeffrey Rose explica que desde la época de la última glaciación a finales del Pleistoceno (ca. 10.000 a.C.) hasta que quedó sumergida bajo las aguas del océano Índico alrededor del 6000 a.C., la región del Golfo era un oasis fértil que se extendía hasta el estrecho de Ormuz y estaba regado por los ríos Tigris y Éufrates, el río Karun que desagua en la meseta iraní y el río Wadi Batin que fluye por el norte de Arabia, así como por los acuíferos subterráneos que afloran en la región (véase la figura 4.3).¹²⁰



1 Shanidar Cave, Iraq Solecki & Solecki 1993	12 Ghar-e-Boof, Iran Conard et al. 2007	23 Nad al-Thaman, UAE Uerpmann et al. 2009	32 'Asir-Yemeni Highlands, Yemen Garbini 1970; de Bayle des Hermens 1976; de Maigret 1984, 1985; Bulgarelli 1988; Fedele 2009
2 Bisitun, Iran Coon 1951; Dibble 1994	13 Eshkaft-i-Gavi, Iran Rosenberg 1985; Scott & Marean 2009	24 Wadi Wutayya, Oman Uerpmann et al. 2009	33 Sh'i'bat Dihya 1 & Tihama Plain, Yemen de Maigret 1986; Whalen & Pease 1991; Whalen & Schatte 1997; Delagnes et al. 2008
3 Warwası, Iran Dibble & Holdaway 1993	14 Bab Anar, Iran Dashtizadeh & Hossaini 2008	25 Haushi-Huqf, Oman Biagi 1994; Rose 2006; Jagher 2009	34 Faw Fell assemblage, Saudi Arabia Edens 2001
4 Kokeh, Iran Lindly 2005	15 Jahrom, Iran Piperno 1972	26 Ad Duqm, Oman Jagher 2009	35 Western Province, Saudi Arabia Zarins et al. 1980, 1981; Whalen et al. 1988
5 Ghar-e-Khar, Iran Olszewski & Dibble 1993	16 Jam-o-Riz Plain, Iran Dashtizadeh 2009	27 Nejd Plateau, Oman Hawkins & Payne 1963; Pullar 1974; Zarins 2001; Whalen et al. 2002; Rose 2004, 2006; Rose & Usik 2009	36 Wadis Dawasir & Tathlith, Saudi Arabia Zarins et al. 1981; Zarins & Zahrani 1985; Zarins & al-Badr 1986
6 Yafteh Cave, Iran Otte et al. 2007	17 Kuhestak, Iran Vita-Finzi & Copeland 1980	28 Mahra, Yemen Amirkhanov 1994, 2006; Rose 2002	37 Saffaqah & Riyadh, Saudi Arabia Zarins et al. 1982; Whalen et al. 1984; Alsharekh 1995; Petraglia & Alsharekh 2003
7 Gar Arjeneh, Iran Olszewski & Dibble 1993	18 Konarak, Iran Vita-Finzi & Copeland 1980	29 Wadi Wa'shab, Yemen Crassard 2009	38 Yabrin Oasis & Wadi Sahba, Saudi Arabia Adams et al. 1977
8 Kunji, Iran Baumler & Speth 1993	19 Ras 'Ushayriq, Qatar Al-Naimi 2009	30 Hadramaut, Yemen Caton-Thompson & Gardner 1939; Van Beek et al. 1963; Amirkhanov 1994, 2006; Crassard 2009	39 Northern Province, Saudi Arabia Parr et al. 1978
9 Izeh Plain, Iran Niknam et al. 2009	20 Jebel Barakah, UAE McBrearty 1993, 1999; Wahida et al. 2009	31 Shawba, Yemen Inzani & Ortlieb 1987	40 Skhul & Qafzeh Caves, Israel Schwarz et al. 1988; Mercier et al. 1993
10 Sarab Syah, Iran Conard et al. 2005, 2006, 2007	21 Fili, UAE Scott-Jackson et al. 2008, 2009		
11 Qaleh Bozi, Iran Biglari et al. 2009	22 Jebel Faya Rockshelter, UAE Uerpmann et al. 2009; Marks 2009		

Figura 4.3. Mapa de la antigua cuenca del Golfo Pérsico a finales del Pleistoceno. Reproducido con permiso de Rose, "New Light on Human Prehistory in the Arabo-Persian Gulf Oasis", fig. 2.

Los cuatro ríos convergían en el valle del río Ur-Schatt, cuyo canal profundamente cortado es aún visible bajo las aguas del Golfo Pérsico. Si el autor del Génesis concibe que el Jardín del Edén se encuentra en el Oasis del Golfo, entonces verdaderamente un río (el Ur-Schatt), alimentado por las cuatro "cabezas" nombradas, fluía desde el Edén hacia el jardín. Desde este punto de vista, Cush puede identificarse no con Etiopía, sino con la región de los kasitas en el oeste de Irán (Gn 10:8), mientras que la asociación de Havilah con Arabia se mantiene. Además, las salidas de los acuíferos subterráneos, en aquella época expuestos, traen a la mente el 'ēd de Gn 2:6, que "subía de la tierra y regaba toda la faz de la tierra"¹²¹ Estos ríos subterráneos, ligados a los sistemas acuíferos Rub' al-Khali y Zagros, siguen llevando agua dulce al Golfo a través del fondo del océano.¹²²

En respuesta a la identificación propuesta por Hoffmeier del río Pishon con el Wadi Batin, Sparks replica con escepticismo: "Entonces, ¿debemos creer que el autor hablaba de cosas conocidas por el público antiguo o debemos creer que sólo el autor y no el público conocían el largamente perdido río Pishon?"¹²³ La respuesta depende de cuándo se perdió la ubicación de este antiguo río para la memoria o la tradición. Se calcula que se secó entre el 3500 y el 2000 a.C., unos tres mil años después de que la subida de las aguas del océano Índico expulsara a los habitantes del Golfo. En esa misma época nació la civilización sumeria. La gente podría haber conservado fácilmente la memoria de ese río y quizás incluso haber transmitido tradiciones anteriores sobre la existencia del Oasis.¹²⁴

Incluso si la ubicación del jardín es una región real, el jardín sigue siendo descrito de manera que sería fantástico si se tomara literalmente. Aquí se mezclan el mito y la geografía real, de la misma manera que el Monte Olimpo real de Grecia sirvió de ubicación para el hogar de Zeus y su progenie en los mitos griegos.¹²⁵

Los querubines

Cuando Dios expulsa al hombre y a su mujer del Jardín del Edén, coloca en su entrada oriental "los querubines y una espada flamígera que se volvía hacia todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida" (Gn 3,24).

Lo que hace que este detalle sea fantástico es que los querubines no se consideraban seres reales, sino fantasías compuestas por el cuerpo de un león, las alas de un pájaro y la cabeza de un hombre. Nahum Sarna observa que el motivo de las figuras compuestas de hombre, animal y pájaro estaba muy extendido en diversas formas en el arte y el simbolismo religioso del Creciente Fértil, y los querubines bíblicos parecen estar conectados con esta tradición artística.¹²⁶ El nombre querubín parece estar relacionado con los kuribu, toros con cabeza de hombre y alas de águila que frecuentemente se encontraban fuera de los templos mesopotámicos. Los querubines cumplían múltiples funciones en la tradición bíblica, como simbolizar la presencia o la soberanía de Dios. Las representaciones artísticas de estas criaturas se encontraban en el tabernáculo y el templo, incluido el lugar santísimo (Éxodo 25:18-22; 26:31; 1 Reyes 6:23-29). Sarna señala que son la única representación pictórica permitida en una religión por lo demás antiicónica. No violan la prohibición contra las imágenes porque son "productos puramente de la imaginación humana" y, por lo tanto, "no representan ninguna realidad existente en el cielo y la tierra".¹²⁷ Así, se podían hacer imágenes de ellos en el antiguo Israel sin romper el segundo mandamiento que prohíbe las imágenes de las cosas del cielo (Éxodo 20:4-5), pues los querubines no eran reales. Sin embargo, aquí, en Génesis 3, aparecen como guardianes en un momento y lugar de la historia (junto con una espada giratoria y centelleante) para custodiar durante un tiempo indeterminado el Jardín del Edén contra la reentrada del hombre.

La duración de la vida de los antediluvianos

Gunkel no menciona, pero ciertamente podría haber mencionado, la fantástica duración de la vida de los antediluvianos (Gn 5:3-32). Von Rad enumera algunas de las increíbles implicaciones: "Las largas vidas atribuidas a los patriarcas provocan notables sincronías y duplicaciones. Adán vivió para ver el nacimiento de Lamec, el noveno miembro de la genealogía; Set vivió para ver el traslado de Enoc y murió poco antes del nacimiento de Noé. Lamec fue el primero en ver a un hombre muerto: Adán; Noé sobrevivió al abuelo de Abraham, Nacor, y murió en el sexagésimo año de Abraham. Sem, el hijo de Noé, incluso sobrevivió a Abraham. Todavía estaba vivo cuando nacieron Esaú y Jacob!"¹²⁸

La vida de los antediluvianos no fue prolongada milagrosamente por Dios, sino que fue, según todas las apariencias, totalmente natural.¹²⁹ Los comentaristas no han encontrado ninguna explicación de estos períodos de vida que se recomiende a la mayoría de los estudiosos.¹³⁰ En las listas de reyes sumerios tenemos ejemplos de reinados reales antediluvianos que son aún más fantásticos, con reinados reales de hasta unos cuarenta y tres mil años.¹³¹ La duración de la vida de los antediluvianos habría parecido fantástica a los antiguos israelitas, igual que a nosotros. Pero las personas de los mitos, incluso los personajes históricos, pueden vivir todo lo que se quiera.

El diluvio de Noé

Llegamos a la historia del diluvio, uno de los episodios más fantásticos de las narraciones primigenias. Gunkel se quejó de que "hay demasiadas especies de animales para que todas hayan sido reunidas en cualquier arca", alrededor de 5,8 millones de especies de animales terrestres sólo en la actualidad.¹³² Los creacionistas de la Tierra Joven han respondido que la suposición de que Noé subió a bordo a miembros de cada especie identificada es gratuita; el arca habría tenido amplio espacio para incluir a miembros de cada género identificado de animales terrestres.¹³³ Pero como reitera Hugh Ross, esa respuesta parece "cambiar una hipótesis inverosímil por otra. Los animales, especialmente aquellos tan avanzados como los caballos y los felinos, simplemente no evolucionan -y no pueden hacerlo, por ningún mecanismo observado o postulado- o se diversifican a un ritmo tan rápido" como para producir la actual 5,8 millones de especies animales terrestres después de la inundación.¹³⁴

Además, es aún más fantástico que la Tierra sufriera un diluvio mundial que acabara con toda la humanidad que no estaba a bordo del arca, así como con todos los animales terrestres. La geología y la antropología modernas han hecho que tal catástrofe sea casi imposible.¹³⁵

Geológicamente tenemos pruebas de inundaciones catastróficas vastas pero no obstante locales, como la que inundó la cuenca del Mar Negro cuando el Mar Mediterráneo irrumpió en el Bósforo alrededor de 5600 a.C. o las inundaciones de Missoula que inundaron el estado de Washington al final de la última edad de hielo de hace unos quince mil a trece mil años.

Pero no existen pruebas de un diluvio mundial. Por ello, algunos defensores de una lectura literalista del Génesis han afirmado que el diluvio de Noajia fue también una catástrofe local, que quizá deba identificarse con la catástrofe del Mar Negro o con una inundación catastrófica en Mesopotamia ocurrida alrededor del 2900 a.C., según las pruebas geológicas, o incluso con una inundación tan antigua como la última era glacial.

No tenemos por qué discutir que tal acontecimiento bien puede haber estado en las raíces históricas del relato del diluvio en sus diversas recensiones.¹³⁶ Pero es otra cosa muy distinta afirmar que el texto, tal como lo tenemos, contempla un diluvio meramente local, pues el texto parece describir claramente un diluvio mundial:

Y las aguas prevalecieron tan poderosamente sobre la tierra que todos los montes altos bajo todo el cielo quedaron cubiertos; las aguas prevalecieron sobre los montes, cubriendolos a quince codos de profundidad. (Génesis 7:19-20)

El arca se posó sobre los montes de Ararat. Y las aguas siguieron disminuyendo hasta el décimo mes; en el décimo mes, el primer día del mes, se vieron las cimas de las montañas. (Génesis 8:4-5)

La paloma no encontró lugar donde posar su pie, y volvió a él al arca, porque las aguas estaban quietas sobre la faz de toda la tierra. (Génesis 8:9)

Incluso las cimas de las montañas quedaron sumergidas bajo las aguas de la inundación, a una profundidad de quince codos, lo cual es imposible para una inundación local.

Aún más indicativo del carácter mundial del diluvio son sus efectos: toda la humanidad y toda la vida terrestre son destruidas:

Traeré un diluvio de aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en la que haya aliento de vida de debajo del cielo; todo lo que hay en la tierra morirá. (Génesis 6:17)¹³⁷

Y murió toda la carne que se movía sobre la tierra, las aves, el ganado, las bestias, todos los animales que pululan sobre la tierra, y todo hombre; murió todo lo que había sobre la tierra seca en cuyas narices había aliento de vida. Y borró todo ser viviente que estaba sobre la faz de la tierra, el hombre y los animales y los reptiles y las aves del cielo; fueron borrados de la tierra. Sólo quedó Noé y los que estaban con él en el arca. (Génesis 7:21-23)

En la mente del escritor del Génesis, el diluvio tuvo que ser lo suficientemente extenso como para acabar con todos los seres humanos de la tierra que no estuvieran a bordo del arca, por no hablar de todos los animales terrestres, para que algunos escaparan al juicio de Dios.¹³⁸

Ross sostiene que, a pesar de las apariencias, el texto enseña una inundación meramente local.¹³⁹ Señala primero que en Gn 41:57 se dice que "todos los países" acudieron a Egipto para comprar grano porque la hambruna era grave "en todo el mundo", aunque se limitaba a las naciones dentro de la esfera de influencia de Egipto.¹⁴⁰ Sin embargo, tal argumento tiene poca fuerza, ya que simplemente ilustra el punto lógico de que los cuantificadores de uno son relativos a un dominio de objetos. Para saber qué objetos comprenden los cuantificadores universales como "todos", tenemos que mirar el contexto de uso para determinar el dominio de la cuantificación. En contraste con el dominio restringido de Gn 41:57, el dominio de cuantificación en Gn 6-8 parece ser toda la tierra bajo el cielo y todos los animales terrestres vivos y los seres humanos. Por supuesto, el mundo conocido por el autor era mucho más pequeño que el globo terráqueo actual, pero sus expresiones hacen plausible que considerara que su dominio de cuantificación era ilimitado con respecto a la superficie terrestre.

Ross también infiere de la historia de la Torre de Babel que el autor del Génesis pensaba que la humanidad no se había dispersado, como Dios ordenó originalmente (Gn 1:28). Pero incluso si el autor pensaba que la humanidad permaneció localizada después del diluvio, eso no da ninguna base para inferir que pensaba que la humanidad antediluviana habitaba sólo la región del Golfo Pérsico. (No hay manera de saber, a partir de los nombres de lugares en Gn 2-6, cuán dispersa pudo haber pensado el autor (si es que pensó en ello) que era la humanidad antediluviana. Sea como fuere, el autor sin duda no pensó que los animales habían desobedecido el mandato de Dios de ser fructíferos y multiplicarse, por lo que habría pensado que estaban mucho más dispersos que la zona del Golfo Pérsico. Sin embargo, todos perecieron en el diluvio.

Aunque el autor describa hiperbólicamente un diluvio que creía meramente local, aún así pensó que era lo suficientemente extenso como para aniquilar a todos los seres humanos y animales terrestres, pues eso es lo que exigía el juicio de Dios.

Si el relato no es fantástico al presuponer un diluvio mundial, sí lo es al presuponer que un diluvio local podría aniquilar a toda la humanidad y los animales.

La única prueba positiva que aduce Ross para pensar que el texto contempla una inundación local es que la paloma liberada del arca es capaz de regresar con una hoja de olivo, lo que sugiere un árbol de baja altura no destruido por el diluvio. El argumento tiene fuerza, pero puede no indicar más que la creencia del autor de que el tiempo de varios meses durante el cual las aguas retrocedieron fue suficiente para que brotaran nuevas hojas de olivo. No sirve para anular el uso que hace el autor de cuantificadores universales con respecto a la tierra, los cielos, los animales terrestres y la humanidad.

Una prueba positiva de que se trata de un diluvio local también podría ser aducida de Num 13:33, donde los espías israelitas dicen que los Anakim descienden de los Nefilim, una raza engendrada por uniones ilícitas antes del diluvio, una creencia que contradice la destrucción universal causada por el diluvio. Pero es plausible que el autor del pentateuco considere el informe de los espías como una exageración inspirada en la cobardía ("nos parecíamos a los saltamontes, y así les parecíamos a ellos"). A pesar de un texto poético como el de Amós 2:9-10, no hay ningún relato de que Josué haya encontrado gigantes en su conquista de las tribus de Canaán (Jos 11:21). El informe de los espías sí muestra que la creencia en descendientes de una raza antediluviana podría existir en Israel, a pesar del relato del diluvio, aunque tal creencia es coherente con que los espías no fueran especialmente agudos. John Day plantea la hipótesis de que un redactor, consciente del hecho de que los nefilim seguían existiendo después, añadió la frase "y también después" a Gn 6:4.¹⁴² Pero eso sería introducir una contradicción en el relato del diluvio en lugar de resolver un problema. Y parecería extraño que se pensara que una raza especialmente malvada se salvó del juicio de Dios. En cualquier caso, ya hemos visto que el autor del pentateuco no se preocupa por limar las incoherencias entre relatos separados, como Gn 6 y Nm 13.

Ross tampoco aprecia el punto general de que el diluvio se presenta como un retorno de la tierra a su condición primigenia antes de que apareciera la tierra seca, lo que requiere un diluvio mundial. Los comentaristas han señalado a menudo las conexiones lingüísticas entre el relato de la creación y el relato del desenlace del diluvio. Matthieu Richelle, por ejemplo, escribe, de manera sorprendente, el

descenso [de las aguas] (Gn 8) aparece como una renovación de la Creación. El viento que Dios hizo circular sobre las aguas (8,1) recuerda el soplo de Dios que circulaba sobre las aguas (1,2), al igual que la mención común del "fondo"; las "ventanas de los cielos" (8,2) evocan la imagen del "firmamento" (1,6-8); la aparición de las cumbres de las montañas durante el retroceso de las aguas (8,5) repite la aparición inicial de la tierra firme (1,9); las listas de animales son deliberadamente similares (1,24-25; 8,17-19). A continuación, el discurso sobre el hombre está manifiestamente concebido para aparecer como una renovación del principio del Génesis, recordando el motivo de la "imagen de Dios" (9,6; cf. 1,26-28), la bendición y el mandato original (8,1-2; cf. 1,28), y la asignación de alimentos (8,3; cf. 1,29).¹⁴³

La mención de la tierra seca en 7,22 recuerda la tierra seca que apareció por primera vez en 1,9-10. La universalidad del diluvio hace que la creación comience de nuevo, por así decirlo, con un mandato de creación a Noé y su familia similar al emitido a la primera pareja.

Pero, ¿es el mito la mejor explicación del carácter mundial del relato del diluvio? Hay que contar con la posibilidad de una hipérbole. En la Geografía de Sargón 6-32, Sargón el Grande se jacta de haber "conquistado la totalidad de la tierra bajo el cielo", una expresión muy parecida a la del Génesis, pero también conoce los límites geográficos de su imperio, así como las naciones no conquistadas con las que el imperio tenía relaciones comerciales.¹⁴⁴ Tremper Longman III y John Walton, apelando a textos del ANE que describen conquistas militares en lenguaje hiperbólico, interpretan el relato del diluvio como la descripción de un diluvio local en términos universalistas. Incluso sugieren que los propios lectores antiguos se habrían dado cuenta de este hecho: "La descripción es realmente la de un diluvio mundial, no un diluvio local. Aunque algunos lectores modernos no lo ven, el público original habría entendido que tal descripción es una hipérbole"¹⁴⁵ Eso parece dudoso. El uso militarista y de la realeza de la hipérbole es realmente una cuestión de jactancia, pero en el caso del diluvio, falta el contexto político que promueva tal auto engrandecimiento. Longman y Walton señalan las dimensiones sin precedentes e irreales del arca como prueba de hipérbole, que los lectores antiguos habrían reconocido como una descripción figurativa. El punto está bien tomado, pero no apoya el reconocimiento de una inundación local.¹⁴⁶

La pregunta es: ¿qué hay en la raíz de estas descripciones figurativas? ¿Es que los antiguos eran simplemente propensos a la hipérbole? ¿O es más plausible que se trate del lenguaje del mito? Longman y Walton comparan el relato del diluvio con la literatura apocalíptica, en la que un cataclismo sociopolítico puede ser descrito retóricamente en proporciones cósmicas.¹⁴⁷ Exactamente; y la comparación sugiere que en el relato del diluvio estamos tratando no sólo con la exageración sino con el género del mito. Más tarde, Longman y Walton identifican el género del Génesis como "historia teológica"¹⁴⁸ "Esta historia se transmitió oralmente y luego, finalmente, en forma escrita a través de las generaciones, y se convirtió en un vehículo muy importante para transmitir un mensaje teológico significativo."¹⁴⁹ El problema de esta clasificación, reconocen, es que la historia patriarcal de Gn 12-50 es también historia teológica, y sin embargo la historia primigenia de Gn 1-11 tiene "un aire significativamente diferente", sobre todo en su uso del lenguaje figurado para describir el pasado profundo y su similitud con otros relatos del diluvio del ANE. Lo que Longman y Walton describen es un género que otros han identificado como mito-historia, que distingue a Gn 1-11 de Gn 12-50.¹⁵⁰ Esta clasificación explica mejor la descripción de un diluvio mundial que la mera hipérbole.

La Mesa de las Naciones

Gunkel ridiculizó la idea de que después del diluvio "las naciones de la tierra se originaron a partir de la expansión de una sola familia". De hecho, la Tabla de Naciones de Gn 10 es fantástica. Aunque la tabla presenta a las diversas personas y naciones como descendientes de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet (Gn 10:1), los pueblos enumerados no están necesariamente conectados por sangre sino que representan agrupaciones eclécticas basadas en similitudes geográficas, lingüísticas, raciales y culturales.¹⁵¹ Por ejemplo, algunos de los pueblos que los lingüistas y antropólogos modernos clasificarían como semíticos -es decir, como hijos de Sem- figuran en la tabla como hijos de Cam. Dado que los descendientes de Cam están bajo la maldición de Dios (Gn 9:24-25), los mayores enemigos de Israel figuran como descendientes de Cam.

"Su clasificación como hamitas indica que la tabla de naciones no es realmente tan poco comprometida como puede parecer a primera vista"¹⁵²

Además, esta característica de la tabla no es un descubrimiento moderno; el propio compilador antiguo habría sido consciente de lo ecléctico de sus agrupaciones. Por ejemplo, reúne las etnias mesopotámica, etíope y árabe bajo Cush. No pudo pasar por alto que Saba y Havilah figuran como descendientes tanto de Cam como de Sem (Gn 10:7, 28-29). Todo esto sugiere que no entendía la genealogía como un relato histórico directo.

La Torre de Babel

Las narraciones primigenias se cierran con una última historia aparentemente fantástica, según la cual las lenguas del mundo deben su origen a la confusión de lenguas que Dios provocó en la Torre de Babel.¹⁵³ Como resultado de los estudios lingüísticos modernos, sabemos que un origen tan repentino y unitario de las lenguas del mundo es palpablemente falso. Los defensores de una interpretación literal del texto recurren al mismo recurso empleado con respecto al diluvio, a saber, tratar la historia como puramente local.¹⁵⁴ Tal interpretación es sin duda más plausible con respecto a la historia de la torre que a la del diluvio. Pero como hemos visto, la conexión con la Tabla de las Naciones sugiere una perspectiva más internacional por parte del autor.¹⁵⁵ Las diversas lenguas habladas por estas naciones parecen ser el resultado del incidente de la torre. La historia de la torre puede haber sido desplazada cronológicamente para cerrar la historia primaeva con el juicio de Dios sobre el pecado, dejando un problema sin resolver al entrar en las narraciones patriarcales de la elección de Israel.

La edad de la Tierra

Por último, no deberíamos mencionar el elemento más fantástico de toda la historia primigenia, a saber, la ostensible afirmación de que el mundo entero tenía menos de dos mil años en el momento del nacimiento de Abraham. Desde la creación de Adán hasta el diluvio sólo transcurrieron 1.656 años, y otros 292 años separan el diluvio del nacimiento de Abraham. La genealogía de Sem en Gn 11:10-26 está tan estrechamente construida por medio de las edades en que los padres dieron a luz a sus hijos que las brechas generacionales son difíciles de interpolar.¹⁵⁶

Noéhabría sido, pues, contemporáneo de Abraham, y Sem incluso habría sobrevivido a Abraham en treinta y cinco años, una vergüenza que tanto el Pentateuco samaritano como la Septuaginta tratan de evitar revisando las edades de los patriarcas.¹⁵⁷ Incluso si permitimos la existencia de lagunas en las genealogías de Gn 1-11, como mucho se pueden interpolar unos pocos miles de años. Como reconocen los propios científicos de la creación, esto pone una interpretación literal de Gen 1-11 en conflicto masivo con la ciencia, la historia y la lingüística modernas.¹⁵⁸ Para explicar cómo podemos incluso ver las estrellas, algunas de las cuales están a miles de millones de años luz, los científicos de la creación se han visto obligados a reinterpretar radicalmente la cosmología moderna.¹⁵⁹ Como Noé era contemporáneo de la era de los dinosaurios, se dice que llevó dinosaurios a bordo del arca, dos de cada uno de los quinientos géneros. Al desembarcar, liberó a estos dinosaurios en el mundo, donde se extendieron por toda la tierra y evolucionaron hasta convertirse en todas las especies conocidas de dinosaurios. Dado que Noé desembarcó sólo 292 años antes del nacimiento de Abraham. Toda la historia de la evolución y la extinción de los dinosaurios debe comprimirse en el espacio de menos de trescientos años (a menos que los dinosaurios todavía existieran en la época de Abraham). Para explicar cómo la mayoría de los marsupiales, como los osos koala y los ornitorrincos, se arrastraron desde la actual Turquía hasta Australia, se sostiene que la tectónica de placas aún no había separado el supercontinente primordial en los continentes del mundo; se dice que esta actividad tectónica también tuvo lugar dentro de los trescientos años siguientes al final del diluvio, mientras que al mismo tiempo los movimientos de la corteza de construcción de montañas estaban formando el Himalaya y el Monte Everest, con restos de la vida marina del diluvio en sus alturas. En adelante, el revisionismo debe desaparecer. Realmente, los creacionistas de la tierra joven viven en un universo diferente al del resto de nosotros.

Quiero decir una vez más que nada de lo anterior tiene que ver con un sesgo naturalista o un prejuicio contra los milagros. Los literalistas bíblicos son demasiado fáciles a la hora de descartar tales observaciones como basadas en el antisupernaturalismo. Confío en que quede claro que esta acusación es falsa.

Los elementos fantásticos de las narraciones que hemos identificado no tienen nada que ver con los milagros, que aceptamos. Más bien, se refieren a rasgos no milagrosos de la historia que, si se toman literalmente, son palpablemente falsos.

CONCLUSIÓN

En resumen, las narraciones de Gn 1-11 muestran, a veces de forma dramática, los parecidos de familia que marcan el género folclórico del mito. Son narraciones tradicionales, sagradas, ambientadas en una época primigenia, con una deidad como personaje central, que pretenden anclar realidades presentes al autor pentateuco en un tiempo primordial. A veces fantásticas, pero sin problemas de incoherencias, eran objeto de creencia para los antiguos israelitas.

1. Samuel Sandmel, "Parallelomania", JBL 81, nº 1 (1962): 1-13. Sandmel definió la "paralelomanía" como "esa extravagancia entre los eruditos que primero exagera la supuesta similitud de los pasajes y luego procede a describir la fuente y la derivación como si implicara una conexión literaria que fluye en una dirección inevitable o predeterminada" (1). Los términos "inevitable" y "predeterminado" son demasiado fuertes; "que fluye en una determinada dirección" bastaría para captar la pretensión de los paralelómanos.
2. Claus Westermann, "Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen", TL 90, nº 7 (1965): 490-91; cf. Westermann, Genesis 1-11: A Continental Commentary, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Fortress, 1994), 6. Un notable ejemplo reciente de tales comparaciones puntuales es John W. Hilber, Old Testament Cosmology and Divine Accommodation: A Relevance Theory Approach (Eugene: Cascade, 2020), cap. 1. 1.
3. Véase Wikipedia, "1945 Empire State Building B-25 Crash", https://en.wikipedia.org/wiki/1945_Empire_State_Building_B-25_crash. Estoy en deuda con Michael Licona por este ejemplo. Una selección similar puede hacer que los asesinatos de Abraham Lincoln y John F. Kennedy parezcan paralelos.

4. Peter Enns, *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say about Human Origins* (Grand Rapids: Brazos, 2012), 39. Del mismo modo, Kenton L. Sparks enumera las similitudes entre el Enuma elish y el Génesis 1, así como las similitudes de la narración del Edén/caída con las tradiciones mesopotámicas sin tener en cuenta el contexto ("Genesis 1-11 as Ancient Historiography", en *Genesis: History, Fiction, or Neither? Three Views on the Bible's Earliest Chapters*, ed. Charles Halton [Grand Rapids: G. Charles Halton [Grand Rapids: Zondervan, 2015], 110-39). Richard J. Clifford, en su *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, CBQMS 26 (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1994), 148-49, en realidad parece respaldar el cherry-picking, comparando detalles de las narraciones sin tener en cuenta su contexto. Pues afirma: "Esta reutilización caleidoscópica de detalles tradicionales puede parecer extraña a los lectores modernos, pero a los autores antiguos les gustaba evidentemente poner objetos familiares en nuevos contextos". Pone como ejemplo ciertos detalles de la Epopeya de Gilgamesh: "Enkidu, desnudo y con aspecto de animal, adquiere sabiduría gracias a sus escarceos de siete días con una prostituta. Después, ella lo viste y lo conduce a la ciudad de Uruk y a su rey Gilgamesh". El Génesis reordena las mismas tradiciones para describir la institución del matrimonio". Esto es una verdadera paralelomanía y, en mi opinión, la *reductio ad absurdum* de la metodología del cherry picking.

5. Por ejemplo, (1) la afirmación de que la materia existe independientemente del espíritu divino no es cierta en el Enuma elish, que ni siquiera menciona lo divino espíritu, sino que comienza con las deidades asociadas a las aguas primordiales. Tampoco es claramente cierto en el Génesis, ya que en Génesis 1:1 se dice que Dios creó los cielos y la tierra en el principio, una afirmación que la mayoría de los estudiosos reconocen ahora como una cláusula independiente. (Para el argumento, véase Westermann, Génesis 1-11, 93-97.) Según Westermann, el v. 1 no es un título para el relato de la creación, ya que está conectado al v. 2 por waw (y) y, si se tomara como título, sería inexacto, ya que el relato que sigue no describe, de hecho, la creación de la tierra (v. 2). (2) Por la misma razón, es cuestionable afirmar que en Gn 1 las tinieblas preceden a la creación, ya que ésta comienza en el v. 1.

Además, las tinieblas no aparecen en el Enuma elish, por lo que el supuesto paralelismo es espurio. (3) Tiamat y las "profundidades" del Génesis (cuyas palabras han demostrado ser semánticamente derivadas la una de la otra) son en realidad puntos de contraste entre los relatos, ya que el Génesis describe un océano terrestre y el Enuma elish una sustancia divina amorfa que existe antes de la existencia de la tierra y que da origen a otros dioses. (4) En el Enuma elish Marduk no crea la luz antes de crear el sol, la luna y las estrellas. Por supuesto, los acontecimientos primordiales relativos a los dioses no tienen lugar en la oscuridad, pero tampoco tienen lugar en el reino terrenal, en contraste con el Génesis, por lo que la presencia del día y la noche en el reino de los dioses no tiene relevancia. (5) El cadáver cercenado de Tiamat y el firmamento del Génesis contrastan fuertemente (aparte del hecho de que el Génesis 1 no representa el cielo como una cúpula sólida). (6) Esta afirmación es errónea, ya que no hay ninguna "secuencia de los días de la creación" en el Enuma elish. En cuanto al orden de los acontecimientos, Marduk crea primero los cielos extendiendo la piel de Tiamat para contener las aguas, luego las moradas para los distintos dioses, luego las constelaciones, luego la luna, tan importante para el cronometraje astronómico babilónico, luego las nubes y las tormentas de lluvia, luego los ríos Éufrates y Tigris, luego las montañas y los manantiales, luego el "gran lazo" y los soportes para los cielos, y luego ha terminado. La creación de los hombres como esclavos de los dioses es un incidente posterior, relatado después de la historia de la creación de Babilonia. Apenas se asemeja a la secuencia de acontecimientos de Gn. 1. (7) Marduk no descansa después de realizar estos trabajos. Por el contrario, ata las cuerdas de guía y las entrega al dios Ea mientras se dirige al dios Anu para entregarle la Tabla de los Destinos. El único momento en que descansa es inmediatamente después de matar a Tiamat, antes de emprender los trabajos que acabamos de mencionar.

La celebración posterior de los dioses, como señala John Day, no es su descanso de las labores creativas, sino su relajación después de haber cumplido con sus arduas obligaciones a los seres humanos (*From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, LHBOTS 592 [Londres: Bloomsbury, 2013], 17).

No puedo evitar preguntarme cómo Enns ha podido interpretar tan gravemente el Enuma elish. Si podemos aventurarnos por el camino del análisis histórico-tradicional, parece que Enns simplemente ha seguido a Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, 2^a ed., Chicago: University of Chicago Press. (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 129 (fig. 4.1).

Enuma Elish	Genesis
Divine spirit and cosmic matter are coexistent and coeternal	Divine Spirit creates cosmic matter and exists independently of it
Primeval chaos; Tiamat enveloped in darkness	The earth a desolate waste, with darkness covering the deep (<i>tehom</i>)
Light emanating from the gods	Light created
The creation of the firmament	The creation of the firmament
The creation of dry land	The creation of dry land
The creation of the luminaries	The creation of the luminaries
The creation of man	The creation of man
The gods rest and celebrate	God rests and sanctifies the seventh day

Figura 4.1. Lista de Heidel de similitudes entre Enuma elish y Gen 1.

Lo que llama la atención es que Enns reproduce los errores de la tabla de Heidel de supuestas similitudes, como la oscuridad primordial (que Heidel admite que no se encuentra en el Enuma elish [Génesis babilónico, 101], sino que deriva de Berossus, quizás bajo la influencia de la cosmogonía griega) o el descanso divino tras la creación.

Curiosamente, Richard Clifford hace precisamente la misma acusación al comentarista E. A. Speiser, que "se limitó a adoptar el cuadro de A. Heidel sobre la secuencia de actos en el Enuma elish y el Génesis 1, dando por sentado que era un préstamo". De hecho, "la secuencia de acontecimientos en las dos obras [no es] verdaderamente paralela" (Clifford, *Creation Accounts*, 140).

Heidel admite que "las divergencias son mucho más amplias y significativas que las semejanzas, la mayoría de las cuales no se acercan más de lo que cabría esperar encontrar en dos versiones más o menos completas de la creación (ya que ambas tendrían que dar cuenta de los mismos fenómenos y puesto que las mentes humanas piensan de forma muy parecida) que podrían proceder de partes del mundo totalmente diferentes y que podrían no tener ninguna relación entre sí" (Génesis babilónico, 130). Enns reconoce que los relatos babilónicos y bíblicos tienen muchas diferencias significativas, lo que sugiere que se ha producido algo más que un simple préstamo, pero sigue siendo culpable de alegar paralelismos sobre la base de enumerar elementos aislados de las narraciones sin tener en cuenta el contexto.

6. Véase Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia: Fortress, 1979), 26, quien observa que los asiríologos ya no consideran el Enuma elish como una fuente de comparaciones tan prometedora como antes. Cf. la opinión de W. G. Lambert de que el Enuma elish "no es una norma de la cosmología babilónica o sumeria. Es una combinación sectaria y aberrante de hilos mitológicos tejidos en un compositum sin parangón. En mi opinión, no es anterior al 1100 a.C. Las diversas tradiciones en las que se basa menudo pervertidas hasta tal punto que las conclusiones basadas únicamente en este texto son sospechosas. Sólo puede utilizarse con seguridad en todo el contexto de la antigua mitología mesopotámica" ("A New Look at the Babylonian Background of Genesis", *JTS*, n.s., 16, no. 2 [1965]: 291; véase además W. G. Lambert, "Mesopotamian Creation Stories", en *Imagining La creación*, ed. Markham J. Geller y Mineke Schipper, *IJS Studies in Judaica* 5 [Leiden: Brill, 2007], 15-59).

7. Escuché esta historia, según recuerdo, de Robert Adams, entonces profesor de filosofía en la UCLA.
8. Sandmel, "Parallelomania", 2. Continúa: "Dos pasajes pueden sonar igual en un espléndido aislamiento de su contexto, pero cuando se ven en el contexto reflejan más diferencias que similitudes".
9. Véase, por ejemplo, Gordon J. Wenham, Genesis 1-15, WBC 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 52; igualmente, Sparks, "Genesis 1-11", 125-26. Curiosamente, la planta acuática de la historia de Gilgamesh no confiere la inmortalidad, sino que permite al que la come volver a ser joven (A. R. George la llama "planta de rejuvenecimiento" [The Babylonian Gilgamesh Epic: Introducción, edición crítica y textos cuneiformes, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1:522]) sobre el patrón de una serpiente que muda su piel, un motivo que también se encuentra en los mitos de Oceanía (véanse los comentarios introductorios de Alan Dundes sobre el fantasioso ensayo de James G. Frazer sobre Gn 3, "The Fall of Man", en Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, ed. Alan Dundes [Berkeley: University of California Press, 1984], 72-74, 88-95). ¿Debemos pensar, basándonos en este paralelismo, que los mitos oceánicos y la historia de Gilgamesh están conectados causalmente?
10. Daniel C. Harlow, "After Adam: Reading Genesis in an Age of Evolutionary Science", PSCF 62, no. 3 (2010): 183, lo llama "la inmortalidad buscada pero perdida por culpa de una serpiente" -una generalización excesiva que ni siquiera es exacta, ya que Adán y Eva no buscaban la inmortalidad antes de perderla.
11. Harlow, "After Adam", 183.
12. Benedikt Otzen, "The Use of Myth in Genesis", en Myths in the Old Testament, por Benedikt Otzen, Hans Gottlieb y Knud Jeppesen, trans. Frederick Cryer (Londres: SCM, 1980), 47.
13. Sparks, "Genesis 1-11", 125-26; Otzen, "Use of Myth", 42. Harlow, "Después de Adán", 182, compara la agricultura por irrigación con el hecho de que el Edén fuera regado "por irrigación", los dioses Igigi como trabajadores originales con Yahvé como el trabajador original (él "planta un jardín"), y el hecho de que los dioses Anunnaki disfrutaran de privilegios de derecho divino con que Yahvé tuviera "un jardín privado con árboles mágicos".

Sobre la base de tales comparaciones, Harlow llega a la sorprendente conclusión de que "prácticamente todos los detalles narrativos de Génesis 2-8 están tomados de la mitología mesopotámica."

14. Harlow, "After Adam", 183.

15. A. R. Millard, "A New Babylonian 'Genesis' Story", en "I Studied Inscriptions from before the Flood": Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11, ed. Richard S. Hess y David Toshio Tsumura. Richard S. Hess y David Toshio Tsumura, SBTS 4 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 125. Millard sostiene que aunque una equiparación de la conducta malvada de la humanidad en Gn 6 con el ruido molesto de la humanidad en la Epopeya de Atrahasis "puede parecer improbable, la idea básica de la deidad perturbadora es seguramente común a ambas narraciones como la provocación que lleva a la decisión de enviar el Diluvio" (123). Cf. la afirmación de Longman y Walton, tras examinar las diversas interpretaciones de la razón por la que los dioses enviaron el diluvio, de que "no necesitamos elegir entre ellas, porque la alteración del orden las caracteriza a todas.... [Todos los relatos sugieren que la situación que motivó a los dioses a enviar el diluvio fue el aumento del desorden" (Tremper Longman III y John H. Walton, *The Lost World of the Flood: Mythology, Theology, and the Deluge Debate* [Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018], 68). Esta sobregeneralización oculta diferencias cruciales y dificulta los estudios comparativos.

16. Existe una analogía en la biología evolutiva en la llamada evolución convergente, por la que dos cadenas causales llegan a un producto final sorprendentemente similar. Por ejemplo, el ojo más parecido del reino animal al ojo humano es el de los cefalópodos, que también es un ojo de cámara. Sin embargo, obviamente, no existe ninguna conexión genealógica entre los pulpos y los seres humanos. La similitud por sí sola no demuestra una dependencia causal.

17. Harlow, "After Adam", 182.

18. Lo que se describe en Dilmun (que no es el hábitat de los humanos sino de los dioses) no es tanto un paraíso como una situación en la que la naturaleza de las cosas aún no está determinada. Según el mito,

En Dilmun, el cuervo no lanzó ningún grito,
La cometa no emitió el grito de la cometa,
El león no mató,
El lobo no arrebató el cordero,

Desconocido era el perro asesino de niños,
Desconocido era el jabalí devorador de grano,
El pájaro en lo alto... no sus crías,
La paloma... no la cabeza,
El enfermo de ojos no dice: "Soy un enfermo de ojos".
El enfermo no dice: "Soy un enfermo".
Su anciana no dice: "Soy una anciana".
Su anciano no dice: "Soy un anciano".
Su doncella no es... en la ciudad,
El que cruza el río no dice nada...,
El supervisor no ...,
El cantante no emite ningún lamento,
Al lado de la ciudad no emite ningún lamento.

Las líneas sobre el cuervo y la cometa, en particular, sugieren una condición primordial aún no fijada (en este punto del mito Dilmun ni siquiera tiene agua dulce).

19. J. H. Walton, "Eden, Garden of", en Dictionary of the Old Testament: Pentateuco, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003), 202-7, en contra de la afirmación de Harlow: "El Jardín del Edén es la interpretación que hace el Génesis de un motivo muy extendido en la literatura del antiguo Cercano Oriente" ("After Adam", 182).

20. Es importante entender que en los diversos mitos egipcios, lo que está en juego es el antiguo problema del Uno y los Muchos, ya que estos mitos tratan de derivar la multiplicidad de un monismo primigenio.

(Véase Conceptions of God in Ancient Egypt de Erik Hornung: The One and the Many, trans. John Baines [Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982], 66-67, 174-76, que trata de explicar la respuesta egipcia a este problema y cuyo título original en alemán, *Der Eine und die Vielen*, se conserva en el subtítulo en inglés). En estos mitos, el agua y la oscuridad representan la Mónada indiferenciada e ilimitada de la que surge toda la multiplicidad. El dios Atum, explica Hornung, "en el principio era todo, completo en el sentido de ser una unidad indiferenciada" y, sin embargo, paradójicamente, "al mismo tiempo inexistente" (Conceptions of God, 67). Lo inexistente

significaba, negativamente, lo incipiente, lo indiferenciado, lo no articulado, lo ilimitado o, afirmativamente, la totalidad de lo posible, lo absoluto, lo fundamental. En comparación con lo inexistente, lo existente está claramente definido y articulado por límites y distinciones (Hornung, *Conceptions of God*, 183). "La descripción positiva más importante de la no existencia es el agua ilimitada y la oscuridad total" (Hornung, *Conceptions of God*, 177). Sarna sugiere que el agua les parecía a los antiguos la representación apropiada de la sustancia primordial debido a su naturaleza amorfía, que representaba adecuadamente el estado de las cosas antes de que se les diera orden y forma estable (Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPSTC [Filadelfia: Jewish Publication Society, 1989], 6).

En contraste con esta imagen monista, el estado de la tierra primitiva en Gn 1:2 no es una unidad indiferenciada o un caos (a pesar de las afirmaciones descuidadas de muchos comentaristas), ni mucho menos inexistente, sino sólo un océano primigenio envuelto en la oscuridad. No es ilimitado, sino que existe en la tierra, cubriendo la tierra que acabará emergiendo de ella y teniendo una superficie sobre la que se mueve el viento (cf. 7:18; 8:1). No es sin carácter, sino que es la misma agua que acabará llenando los mares, en la que prosperará la vida marina, y que caerá del cielo en forma de lluvia. No es desordenada ni caótica, sino que tiene las propiedades del agua que los antiguos israelitas conocían, como la liquidez, el peso, la tensión superficial, la flotabilidad, la solvencia y la potabilidad. El océano primigenio no es más un caos que un paisaje devastado, también descrito como *tōhû wābōhû* (Jer 4:23), es decir, desolación inhabitante. Tsumura concluye, con razón, que la frase "no tiene nada que ver con el caos primigenio", sino que simplemente se refiere a la tierra como un lugar improductivo y deshabitado (David Toshio Tsumura, "Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction" y "The Earth in Genesis 1" [1989], ambos en Hess y Tsumura, "I Studied Inscriptions", 33, 310-28; Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005], 9-35). Lo erróneo que es llamar "caos" al estado primigenio queda patente en el relato del diluvio (Gn 7:17-24), que devuelve a la tierra a su condición de desolación, pero que obviamente no es, según muchos comentaristas, un estado de caos.

Un antiguo israelita probablemente se habría imaginado que el estado descrito en Gn 1:2 era como una noche negra en el mar Mediterráneo en la que no se veían ni la luna ni las estrellas, una condición que habrían experimentado tanto los pueblos marinos conocidos por Israel (Gn 10) como, durante la monarquía, los propios marineros israelíes (1 Re 10:22). Este estado de cosas es totalmente diferente a la condición primigenia y monádica imaginada en la mitología egipcia, que es mucho más parecida al Uno de Plotino, que está más allá del ser y del que emana toda la multiplicidad. De hecho, el estado primordial descrito en Gn 1:2 se asemeja más a la condición primordial de la tierra descrita en las historias de la creación de los indios norteamericanos que en los mitos egipcios.

21. K. Numazawa, "The Cultural-Historical Background of Myths on the Separation of Sky and Earth", en Dundes, *Sacred Narrative*, 185; para los mitos de los nativos americanos, véase Alan Dundes, "Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male", en Dundes, *Sacred Narrative*, 277.

22. Consulte el índice de los volúmenes, ya fechados pero todavía útiles, en Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch, eds. (1916-33; repr., Nueva York: Cooper Square, 1964). William Fox llama la atención sobre el relato órfico según el cual la increada Nyx (noche) existió primero, considerada como un gran pájaro de alas negras que planeaba sobre una vasta oscuridad (Gray y MacCulloch, *Mythology of All Races*, vol. 1, *Greek and Roman*, de William Sherwood Fox, 4-5). John MacCulloch señala que entre los mitos escandinavos "se presupone ampliamente un estado de oscuridad preexistente, del que han salido la luz y la vida" (Gray y MacCulloch, *Mythology of All Races*, vol. 2, *Eddic*, por John Arnott MacCulloch, 201). Podría pensarse que los mitos griegos evidencian la influencia de Egipto, pero esto es menos plausible para los mitos del Lejano Oriente. Según Uno Holmberg, la idea de un océano primordial es común a la mayoría de los mitos asiáticos de la creación, siendo el más prolífico, en muchas variantes, el de un ser que se sumerge en el agua para sacar la materia terrestre de las profundidades. La independencia del cristianismo primitivo de las versiones más primitivas y no dualistas del mito queda demostrada por "los innumerables relatos de contenido similar recogidos entre las tribus indias de América del Norte" (Gray y MacCulloch, *Mythology of All Races*, vol. 4, *Siberian Mythology*, por Uno Holmberg, 313, 326).

Una historia mongola cuenta que al principio, cuando aún no había tierra y el agua lo cubría todo, un lama bajó del cielo y agitó el agua, creando la tierra. Una historia japonesa similar cuenta cómo, al principio, uno de los siete dioses del cielo agitó el agua para formar las islas de Japón. En África, los bushongo tienen un mito de la creación que no tiene parangón en ningún otro lugar de África y que presenta rasgos "sorprendentemente sugestivos del Génesis 1", como el de un Creador solitario que existió en el principio sin nada más que el agua (Alice Werner, "African Mythology", en Gray y MacCulloch, *Mythology of All Races*, vol. 7, Armenian and African, 144). Entre las tribus sudamericanas, encontramos el mito de los chibchas del norte de los Andes, que creen que al principio todo era oscuridad, ya que la luz estaba aprisionada en la casa de Chiminigagua, el Señor supremo de todas las cosas, que luego creó el sol, la luna y el resto del universo (Gray y MacCulloch, *Mythology of All Races*, vol. 11, Latin-American, por Hartley Burr Alexander, 199). Los mitos de la creación que presentan la oscuridad o el agua primigenias, o ambas, también pueden encontrarse entre los guaraníes de la costa atlántica y sus descendientes los guarayúes (Alfred Métraux, "The Guaraní" y "The Guarayú and Pauerna", en *Handbook of South American Indians*, ed., Julian H. Steward, vol. II, págs. Julian H. Steward, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes* [Washington, DC: Smithsonian Institution and United States Government Printing Office, 1948], 92-94, 436-38). Incluso entre los isleños del Pacífico Sur se encuentra el mito de la oscuridad primordial (Martha Beckwith, *Hawaiian Mythology* [New Haven: Yale University Press, 1940], 312).

23. Observando que los temas del relato bíblico de los acontecimientos primigenios aparecen en los mitos de los pueblos africanos no relacionados, Westermann comenta: "Las formas en que los pueblos de todos los lugares y tiempos van a presentar el origen de la humanidad y del universo o del estado actual del mundo... son relativamente pocas. Y por eso habrá muchas similitudes aunque se excluya la influencia directa" (Génesis 1-11, 5; cf. 20). Cf. la observación de Alan Dundes de que "no hay tantos mitos en el mundo.... En cambio, hay muchísimos más cuentos populares. Por cada diez mitos hay probablemente varios cientos de cuentos populares. Sin embargo, por muchos cuentos populares que haya, no se pueden comparar en número con la abundancia de leyendas" (introducción comentarios a William Bascom, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", en Dundes, *Sacred Narrative*, 6).

24. Véase, por ejemplo, Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends, rev. ed., 6 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1955).
25. Gerhard von Rad, Génesis: A Commentary, rev. ed., OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1972), 123-24.
26. Para un relato, véase George, Babylonian Gilgamesh Epic, vol. 1, pt. 1.1: "La historia literaria de la Epopeya de Gilgamesh".
27. Véase el relato de A. R. George, editor de la edición crítica de la Epopeya de Gilgamesh, "Shattered Tablets and Tangled Threads: Editing Gilgamesh, Then and Now", Aramazd 3, no. 1 (2008): 7-30, <https://eprints.soas.ac.uk/7497/>.
28. George, "Shattered Tablets", 18.
29. George, Babilonia Gilgamesh Epic, 32.
30. Véase The "Babyloniaca" of Berossus, ed. Stanley Mayer Burstein, SANE 1/5 (Malibú, CA: Undena, 1978), bk. 2.2.2 (p. 20). Berozo no especifica los tipos o el número de aves y los hace soltar todos a la vez tres veces.
31. Lambert sostiene que las tradiciones codificadas en Gn 1-11 llevaban mucho tiempo establecidas en Israel, lo que obliga a remontarse al menos al periodo de los Jueces ("New Look", 299).
32. Lambert, "New Look", 292.
33. Lambert, "New Look", 292.
34. Véanse las observaciones de Lambert sobre la difusión de la literatura mesopotámica durante el período de Amarna, con la aparición de fragmentos de la Epopeya de Gilgamesh en Megiddo y Atrahasis en Ras Shamra, y sobre las actividades culturales de los hurritas, que fueron grandes prestatarios de todos los pueblos entre los que se movían y establecían ("New Look", 299-300). ¿Es tan inconcebible que, a medida que las tradiciones mesopotámicas migraban hacia el oeste, se produjera una influencia refleja de las tradiciones israelitas del diluvio en algunas de las variadas interpretaciones locales babilónicas? Véanse las interesantes observaciones de George sobre la supuesta influencia de la Epopeya de Gilgamesh en Homero y otra literatura griega:
los poetas antiguos tenían ... un fondo de episodios familiares y pasajes estándar en los que podían basarse a su antojo. Es muy probable que, en un mundo en el que se sabe que los músicos, los eruditos y otros expertos viajaban por todo el mundo, los poetas que componían en distintas lenguas del Próximo Oriente tuvieran en común muchos

motivos y patrones narrativos básicos.... La influencia de estos textos en la cultura indígena no puede medirse con exactitud, pero sin duda fue lo suficientemente considerable como para generar nuevas versiones y paráfrasis en algunas de las lenguas escritas localmente. Seguramente se produjo un resultado similar en la literatura oral, ya que los poetas levantinos asimilaron las nuevas formas y las adaptaron a sus propios fines. La influencia también se dejó sentir en la dirección opuesta y en otras épocas. Los mitologemas procedentes del Levante ya son visibles en la Babilonia de principios del segundo milenio. Algunos pueden detectarse en la epopeya de Gilgameš (George, Babylonian Gilgamesh Epic, 56-57).

Resulta intrigante que el propio Gilgamesh no fuera olvidado entre los judíos en el periodo post-cuneiforme. George señala que en los fragmentos del Libro de los Gigantes de Qumrán (4Q530 frags. 2 ii+, 1-2) aparece como Gilgamesh (glgm̄ys), uno de la raza antediluviana de gigantes malvados que en la mitología judía fueron engendrados por los ángeles caídos descritos en Génesis 6:1-4 (Epopeya babilónica de Gilgamesh, 60). Uno se pregunta, entonces, por qué, si la narración del diluvio del Génesis está tomada de la epopeya de Gilgamesh, no se menciona a Gilgamesh en alguna parte del Génesis.

35. R. David Freedman, "The Dispatch of the Reconnaissance Birds in Gilgamesh XI", JANESCU 5 (1973): 124. "Paloma(s), golondrina(s), cuervo(s)" también se mencionan en ese orden, junto con otras aves, en un contexto no relacionado con el diluvio en el texto K. 1520; pero Wasserman piensa que el texto bien puede depender de Gilgamesh XI (Nathan Wasserman, The Flood: The Akkadian Sources [Lovaina: Peeters, 2020]), 148).

36. George, Babylonian Gilgamesh Epic, 517, citando a M. I. West, East Face of Helicon (Oxford: Oxford University Press, 1997), 492n162.

37. Jonathan D. Sarfati, El relato del Génesis: A Theological, Historical, and Scientific Commentary on Genesis 1-11 (Powder Springs, GA: Creation Book Publishers, 2015), 508.

38. George, Babilonia Gilgamesh Epic, 517.

39. Hay que decir que George muestra una proclividad a encontrar motivos etiológicos donde no parece existir ninguno, por ejemplo, al ver en el pasaje A las 120 vueltas dobles, Gilgameš se quedó sin bastones de castigo, entonces se desabrochó la ropa.

Gilgameš se quitó la ropa, de sus brazos hizo una yarda alta. (X.181-83) una etiología de los barcos de vela; o en el hecho de que Gilgamesh se ate pesos a los pies para hundirse y recuperar la planta del rejuvenecimiento (XI.6) ¡"una etiología del buceo en el fondo del mar"!

40. Véase la respuesta de John Day a la opinión de que el relato bíblico del diluvio y el mesopotámico dependen de una tradición o acontecimiento anterior común. Teniendo en cuenta que la tradición mesopotámica es muy anterior, dice: "Esta suposición es injustificada y refleja la falacia lógica conocida como plantear entidades más allá de la necesidad" (De la creación a Babel, 110). Este recurso superficial a la Navaja de Ockham para resolver una cuestión de dependencia textual es bastante sorprendente. La navaja de Ockham no es más que una pauta, y la simplicidad no es el único criterio, ni siquiera el más importante, para explicar la adecuación.

¿Qué estudioso del NT, por ejemplo, rechazaría la existencia de Q simplemente porque plantea entidades más allá de la necesidad en comparación con la hipótesis de que Lucas utilizó a Mateo? Mucho más importantes serían las pruebas que apoyan el uso de Mateo por parte de Lucas, como los mateanismos en Lucas. Del mismo modo, lo que se quiere en este caso es una prueba del uso que las tradiciones bíblicas hacen de Gilgamesh o, como piensa Day, de Atrahasis. Aparte del episodio de los pájaros (que no existe en Atrahasis), las pruebas son realmente escasas.

Irónicamente, la insistencia de Day en que comparemos, no el relato canónico, sino las versiones J y P separadas del relato del diluvio con los relatos mesopotámicos, disminuye la mejor evidencia de dependencia. Porque en el relato J del diluvio se envía una paloma tres veces, mientras que en el relato P Noé envía una vez un cuervo, que no regresa. Ninguno de estos relatos se parece tanto al episodio de las aves en Gilgamesh como el relato canónico.

41. Lambert, "New Look", 292.
42. Lambert, "New Look", 291.
43. Daniel Arnaud, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra- Ugarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien* (Barcelona: Editorial AUSA, 2007), 201-2.
44. Guy Darshan, "The Motif of Releasing Birds in ANE Flood Stories", TheTorah.com, 2017, <https://thetorah.com/the-motif-of-releasing-birds-in-ane-flood-stories>. Cf. Guy Darshan, "The Calendrical Framework of the Priestly Flood Story in Light of an Akkadian Text from Ugarit (RS 94.2953)", *JAOS* 136 (2016): 507-14.
45. Antoine Cavigneaux, "Les oiseaux de l'arche", *AO* 25, nº 2 (2007): 319-20.
46. Darshan, "Motivo de la liberación de los pájaros".
47. La lectura de Cavigneaux es radicalmente diferente a la de Arnaud, que no menciona en absoluto la liberación de los pájaros, por no hablar de la búsqueda de la orilla. Aún más recientemente, Nathan Wasserman ofrece otras modificaciones menores del texto de Cavigneaux y considera que RS 94.2953 es un relato de inundación (Wasserman, *Flood*, 87-90). Ninguno de los dos estudiosos intenta justificar su lectura preferida.
48. Véase el texto CT 17, 22:140-46, citado en Freedman, "Dispatch of the Reconnaissance Birds", 125.
49. Wasserman, *Flood*, 89.
50. También Wasserman, *Flood*, 89. Ni Darshan ni Wasserman son capaces de proporcionar ejemplos en acadio de tal lenguaje.
51. En respuesta a la preocupación de que Noé (¡NB!), encerrado en el arca, no hubiera podido saber que era la hora de la luna nueva, Cavigneaux propone que utilizó un reloj de arena para contar los días. Wasserman señala que las versiones de la antigua Babilonia mencionan el día de la luna nueva como la fecha del comienzo del diluvio, mientras que la RS 94.2953 afirma que es el día en que Ea ordena a Utnapishtim que corte una ventana para liberar un pájaro, es decir, cuando el diluvio estaba a punto de terminar.
52. Lambert, "New Look", 292. Lambert promete explicar las razones más adelante, pero por lo que he podido comprobar, no volvió a tratar el tema.

53. Por ejemplo, Nahum Sarna piensa que el relato bíblico es "una versión israelita independiente que, sin embargo, está estrechamente relacionada con las tradiciones mesopotámicas" y que "un único acontecimiento histórico", como el diluvio catastrófico que se sabe que ocurrió en Shuruppak hacia el 2900 a.C., "inspiró la composición original" (Génesis, 48-49). Sparks también cree que podría haber un acontecimiento histórico detrás de los distintos relatos de inundación, como el diluvio que pudo haber inundado la zona del Mar Negro cuando el Mediterráneo atravesó el estrecho del Bósforo hacia el año 5600 a.C. ("Génesis 1-11", 131). Igualmente provocativa es la sugerencia de que el diluvio pudo producirse cuando el Océano Índico sumergió la cuenca del Golfo Pérsico al final de la última era glacial, alrededor del 10.000 a.C., cuando el deshielo elevó drásticamente el nivel del mar, enviando las aguas a través del Estrecho de Ormuz (Ward E. Sanford, "Thoughts on Eden, the Flood, and the Persian Gulf", NACG 7 [1999]: 7-10). Estudios recientes entre los aborígenes australianos y otros pueblos tribales han demostrado que las tradiciones orales que describen con exactitud las subidas del nivel del mar que formaron islas en la costa se han conservado durante unos sorprendentes diez mil años (John Upton, "Ancient Sea Rise Tale Told Accurately for 10,000 Years", Sci. Am., 26 de enero de 2015, <https://www.scientificamerican.com/article/ancient-sea-rise-tale-told-accurately-for-10-000-years>).

54. Lambert, "New Look", 288. Más adelante, Lambert admite que "las diferencias son, en efecto, tan grandes que el préstamo directo de una forma literaria de las tradiciones mesopotámicas queda descartado" (299).

55. Samuel Noah Kramer, *Mitología sumeria: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, rev. ed. (Nueva York: Harper & Row, 1961), 30. Westermann está de acuerdo, observando que los relatos de la creación del mundo y de la humanidad se extienden por toda la tierra, y que ninguna otra declaración sobre un dios o Dios tiene una difusión geográfica y cronológica tan amplia (Génesis 1-11, 19).

Tras distinguir entre mitos del comienzo y mitos de la creación, Westermann identifica cuatro tipos principales de mitos de la creación fuera de Israel: la creación por nacimiento, la creación por lucha, la creación como modelado y la creación por pronunciamiento.

Técnicamente, los primeros no son mitos de la creación, sino mitos del comienzo, normalmente de los propios dioses. Sólo los dos últimos tipos se encuentran en el Génesis.

56. Véase infra, pp. 68, 75.

57. Westermann, Génesis 1-11, 25-26, 35; también Sarna, Génesis, 16.

58. En Mesopotamia, véanse, por ejemplo, "La creación de la humanidad"; la Epopeya de Atrahasis I.204-30; Enki y Ninmah 24-37; el Canto de la Azada 19-20; Enuma elish VI.1-44. En Egipto, véase La instrucción del rey Merikarē 130-34 y el Himno a Khnum.

59. Véase Sarna, Génesis, 16-17, que comenta que el pasaje no es un relato cosmogónico, sino que es simplemente una descripción del estado inicial y estéril de la tierra después de la formación de la tierra seca, que se registró en 1:9-10. La tierra sigue siendo un desierto, sin lluvia, sin vegetación y sin seres humanos.

60. La distinción entre un relato panorámico y un relato focalizado es sugerida por Paul Copan y Douglas Jacoby, *Origins: The Ancient Impact and Modern Implications of Genesis 1-11* (Nueva York: Morgan James, 2019). Del mismo modo, Tsumura, "Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creación y diluvio", 27-29, que califica la relación entre los dos capítulos de "cambio de alcance".

61. La única evidencia de personas que no descienden de Adán y Eva surge de la vieja cuestión de la procedencia de la mujer de Caín (Gn 4,17) y de quién era la que temía Caín (4,14). Pero puede ser que el autor del pentateuco supusiera que ella era su hermana y que su vengador de sangre (*gō’ēl haddām*) fuera un pariente; o incluso más plausible, como sugiere Sarna, Génesis, 31, que el autor del pentateuco estuviera utilizando una tradición independiente sobre Caín y no se preocupara más de limar la aparente inconsistencia con su historia anterior que lo que hizo con respecto a la creación de los animales y las aves después/antes de la creación de la humanidad en los caps. 1 y 2. "El yahvista no ha conseguido, pues, integrar adecuadamente el relato en su contexto actual" (Day, *From Creation to Babel*, 38; cf. 59). Obsérvese que la aparente incoherencia entre los caps. 1 y 2 presiona con la misma fuerza sobre una lectura secuencial del texto, ya que los animales, al igual que las demás personas, habrían existido en ese sentido mucho antes de que Adán y Eva fueran creados y colocados en el jardín.

John Walton también encuentra apoyo para una lectura secuencial en el hecho de que no existe ningún precedente en las otras fórmulas de tôlədôt para pensar que la fórmula introductoria de Génesis 2:4 está llevando al lector de vuelta a la mitad del relato anterior para dar una descripción más detallada de una parte de la historia que fue contada previamente (John H. Walton, *The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate* [Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015], 66). Este argumento es erróneo. Prácticamente todos los estudiosos críticos están de acuerdo en que las tradiciones subyacentes a los caps. 1 y 2 eran independientes, de modo que la apariencia de una recapitulación es el resultado de la unión de los dos relatos por parte del autor. La cuestión es si, en la mente del autor, el relato del cap. 2 es un relato más detallado de la creación de la humanidad en el cap. 1 o si es realmente un relato de un viaje de ida y vuelta. 1 o es realmente un relato de un acto de creación posterior y diferente. La apelación de Walton a una función sin precedentes de la fórmula tôlədôt de 2:4 (1) asume, improbablemente creo, que la fórmula está orientada al futuro en lugar de ser un resumen de lo que ha sucedido antes (véase infra, pp. 134- 35); (2) no tiene en cuenta la diversidad de funciones que desempeña el tôlədôt fórmulas (véase infra, p. 135); (3) pierde fuerza por la presencia de recurrencias cronológicas en otras partes de la historia primigenia -por ejemplo en la historia de la Torre de Babel que viene después de la fórmula del tôlədôt que introduce la Tabla de las Naciones (véase Longman y Walton, *Lost World of the Flood*, 123- 24); y (4) no aprecia que no existe ningún precedente en las otras fórmulas del tôlədôt para un tôlədôt que no se refiera a un nombre personal, de modo que 2:4 no tiene precedentes en ningún caso. La singularidad de 2:4 es especialmente poco sorprendente si, como muchos piensan, el libro de tôlədôt original comenzaba en 5:1 y el tôlədôt de 2:4 es una construcción redaccional.

62. Por ejemplo, von Rad comenta que en la historia sagrada que comienza con los patriarcas tenemos "la respuesta a la pregunta no resuelta de la historia primitiva, la pregunta sobre la relación de Dios con todos los pueblos" (Génesis, 24).

Westermann considera ilegítimo subordinar la historia universal a la historia de salvación de Israel.

"Como creador, Dios está en relación con los pueblos fuera de Israel a lo largo de toda la historia de la humanidad, en relación con el mundo entero, todo cuyo ser y poderes ha creado y sostenido" (Westermann, Génesis 1-11, 605). El intento de interpretar Génesis 1-11 en términos de la historia de la salvación debe abandonarse, concluye, porque el objeto del acontecimiento primitivo es la humanidad y el mundo, mientras que el objeto de la historia de la salvación es sólo el pueblo de Dios. Wenham señala que el enfoque se reduce progresivamente a lo largo del Génesis: el origen del mundo, el origen de las naciones, el origen de Israel. Los primeros capítulos tienen una perspectiva universal que trata de toda la humanidad, mientras que los caps. 12-50 tratan casi exclusivamente de los asuntos israelitas (Wenham, Génesis 1-15, xxi-xxii). Wenham identifica dos formas en las que Génesis 1-11 proporciona el trasfondo de la llamada de Abraham: (1) revela la situación desesperada de la humanidad sin la intervención misericordiosa de Dios; (2) muestra cómo las promesas hechas a los patriarcas de tierra, nación, presencia de Dios y bendición para las naciones cumplen los planes originales de Dios para la humanidad (Génesis 1-15, li).

63. L. A. Turner, "Génesis", en Alexander y Baker, Dictionary of the Old Testament, 353.

64. Walton afirma que los relatos paganos sobre la creación de la humanidad no tratan de la creación de los primeros individuos humanos, sino del origen del hombre arquetípico (*Lost World of Adam and Eve*, 82-91). Esta afirmación parece inexacta en más de un nivel. En primer lugar, los mitos paganos no tratan del hombre arquetípico tal y como Walton define ese término. Explica que "un arquetipo se refiere aquí a un representante de un grupo en el que se encarnan todos los demás del grupo. Como resultado, todos los miembros del grupo están incluidos y participan con su representante" (240; cf. 61: "todos están encarnados en el uno y se cuentan como si hubieran participado en los actos de ese uno"). Dejemos a un lado la falta de claridad de esta caracterización (¿qué se entiende, por ejemplo, por "encarnado en el uno"?).

No se me ocurre ningún sentido en el que los mitos paganos sostengan que todos los seres humanos están encarnados en los humanos que los dioses crean y participan en sus actos como sus representantes.

Walton, al hablar de los primeros humanos creados como "modelos" para los humanos posteriores, parece confundir que los primeros humanos sean prototipos de los humanos posteriores con que sean arquetipos en el sentido representativo de Walton. (En otro lugar explica que un prototipo es el primero de una serie que sirve de modelo para la producción posterior, mientras que un arquetipo sirve de representante de todos los demás miembros del grupo [John H. Walton, "A Historical Adam: Archetypal Creation View", en Four Views on the Historical Adam, ed. Matthew Barrett y Ardel B. Caneday, Counterpoints (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 90]. Walton está importando las ideas bíblicas de la representación de Adán en la mitología pagana, a la que es ajena. En segundo lugar, los mitos paganos tienen muy claro que los individuos creados son los primeros seres humanos que han existido. No sólo los primeros individuos reciben a veces nombres propios (por ejemplo, "La creación de la humanidad", KAR IV.52-53), sino que antes de su creación no había nadie que hiciera el trabajo de los dioses por ellos. Sean arquetípicos o no, los humanos creados por los dioses son definitivamente los primeros humanos que han existido. También se ha dicho que la creación de Enkidu como compañero de Gilgamesh es una excepción al patrón de creación de la humanidad en los mitos paganos, ya que es creado especialmente después de la creación de los seres humanos en general. Esto podría servir de precedente para interpretar a Adán como una creación igualmente singularizada en una población humana más amplia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el Génesis 2:7-8 "el hombre" que Dios forma sigue siendo una figura genérica. Hasta 4:1 no se utiliza "Adán" como nombre propio. Por tanto, no existe ninguna razón para comparar la creación del hombre con la de Enkidu, como si ya existieran otros hombres.

65. Walton intenta evitar esta implicación señalando, en primer lugar, que la palabra viviente "puede referirse a todas las criaturas, aunque todos los animales no son descendientes biológicos de Eva". En segundo lugar, "la expresión 'madre de todos...' no es necesariamente una expresión que pertenezca a la biología", ya que Jabal fue llamado "el padre de todos los que viven en tiendas" y Jubal "el padre de todos los que tocan instrumentos de cuerda", lo que demuestra que este tipo de expresión tiene en mente asociaciones más amplias que sólo la descendencia biológica (Lost World of Adam and Eve, 187-88).

¿Debemos pensar seriamente que, dado que la expresión "el padre/madre de" puede tomar casi cualquier cosa como objeto de la preposición, la expresión utilizada para Eva en Gn 3:20, "la madre de todos los vivientes", no tiene que ver con la descendencia biológica o que, dado que viviente puede utilizarse para los animales, no se utiliza aquí para designar a los descendientes biológicos de Eva?

Walton dice que la propuesta central de su libro es que "los relatos de formación de Adán y Eva deben entenderse de forma arquetípica más que como relatos de cómo se formaron estos dos individuos de forma única" (*Lost World of Adam and Eve*, 74). Nótese el "más que". Walton asume que ser los primeros seres humanos creados y ser los arquetipos de otros humanos son mutuamente excluyentes. "Una vez que los relatos de la formación se reconocen como arquetípicos, dejan de tener sentido en términos de cronología o historia de los orígenes humanos materiales, incluso teniendo en cuenta... que Adán y Eva son personas históricas" (200). Pero al igual que su distinción entre la llamada creación material y la creación funcional, se trata de una falsa dicotomía que subvierte todo el tratamiento de Walton sobre los orígenes humanos. Adán puede ser tanto el primer hombre como el hombre arquetípico; de hecho, el hecho de ser el primero le hace especialmente idóneo para ser el arquetipo.

Walton también argumenta que, al igual que "formado del polvo" es una declaración de nuestra mortalidad, no de nuestros orígenes materiales, "no hay razón para pensar que es una declaración de los orígenes materiales de Adán" (*Lost World of Adam and Eve*, 76). Pero incluso si aceptamos que la expresión es un modismo para referirse a la mortalidad, no a la constitución física, presumiblemente la razón por la que pensamos que tenemos en Gn 2:7 un relato del origen material de Adán es que tenemos un relato descriptivo del mismo: Dios formó un hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz el aliento de vida y el hombre cobró vida. Antes de este acontecimiento de formación, no existía el hombre (2:5).

Una vez más, vemos la inclinación de Walton por el pensamiento dicotómico. ¿Por qué el hombre no puede ser mortal porque está hecho de polvo? Cuando Walton dice que eso sería "química defectuosa desde nuestro punto de vista" (73), cae no sólo en el concordismo sino en el literalismo de madera.

66. Véase el comentario de Westermann, Génesis 1-11, 256-67.

67. Podría pensarse que la enemistad es un motivo etiológico relativo a la repulsión de la humanidad hacia las serpientes; pero entonces la enemistad no debería centrarse en la mujer, y el singular del v. 15b sería inapropiado.

68. La continua enemistad entre los descendientes de la serpiente y los de Eva desmiente la afirmación de Walton de que el hecho de que la serpiente vaya sobre su vientre es un signo de docilidad, no un motivo etiológico relativo a su locomoción (*Lost World of Adam and Eve*, 130).

69. Von Rad, Génesis, 152.

70. Day, *De la creación a Babel*, 181.

71. Algunos estudiosos han entendido que el mito sumerio Enmerkar y el Señor de Aratta describe una época en la que todos los pueblos hablaban una sola lengua, hasta que Enki cambió el habla de sus bocas (II.145-46, 150-56) (Samuel Noah Kramer, "The 'Babel of Tongues': A Sumerian Version" [1968], en Hess y Tsumura, "I Studied Inscriptions", 278-82); pero otros estudiosos interpretan el pasaje como una predicción de un estado futuro (véase Day, *From Creation to Babel*, 180-81, y el Electronic Text Corpus of Sumerian Literature en <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.3>).

72. Así lo afirma Ross, quien dice que el relato no tiene por qué contemplar la creación de nuevas lenguas, sino simplemente una confusión en la expresión de las antiguas que llevaría naturalmente a la discordia y la división (Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis* [Grand Rapids: Baker Books, 1998], 246).

73. Von Rad explica que la historia de la Torre de Babel concluye con el juicio de Dios pero sin ninguna palabra de gracia. La pregunta se vuelve entonces urgente: ¿Se ha roto finalmente la relación de Dios con las naciones? Esa pregunta queda abierta y sin respuesta en la historia primigenia. Pero el autor da una respuesta en el punto en que comienza la historia sagrada. Lo prometido a Abraham se extiende mucho más allá de Israel; de hecho, tiene un significado universal para todas las generaciones de la tierra (von Rad, Génesis, 152-54).

74. Sarna comenta que éste era un motivo muy extendido en la mitología antigua:

La tradición mesopotámica conocía a los siete Apkallu, o sabios míticos, mitad pez y mitad hombre, que salieron del mar para revelar al hombre las ciencias, el sistema social, la escritura y el arte. Enlil, el dios del aire, creó la estera; Enki- Ea, dios del caos acuático, estaba estrechamente relacionado con la magia, la sabiduría, las artes y los oficios, y la música. Para los egipcios, fue el dios Thot el que inventó la balanza y la báscula; Osiris el que enseñó a los humanos la agricultura y el arte de la vida; y Ptah, que era el patrón especial de los artistas, los artífices y los hombres de letras. En el ámbito ugarítico-fenicio, al dios Koshar, el divino artesano y herrero, se le atribuía el descubrimiento del uso del hierro y de los aparejos de pesca. En el ámbito griego, fue Atenea quien inventó el arado y el rastrillo y quien enseñó las artes útiles y las elegantes, mientras que Apolo fundó ciudades e inventó la flauta y la lira. (Génesis, 35-36)

75. Leemos que Enlil no sólo creó el mundo y la humanidad con su azada, sino que ha otorgado esta herramienta sagrada al hombre, que la utiliza para realizar grandes hazañas en la agricultura y la construcción. "La azada hace que todo prospere, la azada hace que todo florezca.... La azada, el instrumento cuyo destino fue fijado por el padre Enlil, ¡la renombrada azada!" (Canción de la azada 94, 107).

76. Véase la excelente discusión en Westermann, Génesis 1-11, 56-62. Señala que si bien la narración bíblica, al igual que los mitos sumerios, encuentra los fundamentos de la civilización actual en el período primitivo, sin embargo "el motivo del progreso de la civilización ha sido cambiado radicalmente en la historia bíblica primitiva. No se menciona en absoluto un origen divino.... El creador no otorga a los hombres productos ya hechos, sino que les da la capacidad de adquirir y crear" (60, 62).

77. Véase la evaluación negativa de Tremper Longman III, Genesis, SGBC (Grand Rapids: Zondervan, 2016), 95-96, quien piensa que el Génesis condena como malvados tanto a los habitantes de las ciudades como a los pastores nómadas.

78. Véase D. W. Baker, "Arts and Crafts", en Alexander y Baker, Dictionary of the Old Testament, 49-53.

79. En el mismo relato (Gn 9:25) muchos comentaristas ven también una explicación etiológica para la posterior conquista de Canaán por parte de Israel, aunque esta interpretación parece dudosa, ya que la conquista de la tierra de Canaán tuvo que posponerse durante siglos hasta que la maldad de los pueblos de la tierra se completó (Gn 15:16).

80. Sarna menciona la adscripción egipcia del origen de la viticultura a Osiris y la griega a Dionisio (Génesis, 65).

81. Sarna, Génesis, 354, señala que el vocabulario de Gn 2:2-3 se entrelaza con otras referencias pentateucales al sábado, como Éxodo 16:5, 22, 26; 23:12; 34:21; 35:2; Lev 23:3.

82. Comentando que la importancia del sábado en el antiguo Israel "difícilmente puede ser exagerada", Bill Arnold comenta acertadamente,

Al haber sido un elemento básico de la cultura occidental durante tanto tiempo, puede ser difícil para los lectores de hoy comprender el peso de esta introducción del concepto de un día de descanso en siete. De hecho, nuestra fácil aceptación de esta idea puede llevarnos a leer 2:1-3 como algo anticlimático en lo que, por otra parte, es un relato espectacular de la creación. Nuestra dificultad estriba en leer la institución del sábado como un mero dogma cultural, casi como si fuera una idea tardía en la creación del mundo. Por el contrario, al situarlo aquí, en la conclusión de la creación del mundo, el autor ha creado una elaborada teología del sábado que no debe escapársenos. (Bill T. Arnold, Génesis, NCBC [Cambridge: Cambridge University Press, 2009], 50)

83. Véase Robert A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, 2a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2015), cap. II. (Oxford: Oxford University Press, 2015), cap. IV. 4; Lauri Honko, "The Problem of Defining Myth", en Dundes, *Sacred Narrative*, 52; G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, SCL 40 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 11-12.

84. Véase el cap. 5.

85. James Barr, "The Meaning of 'Mythology' in Relation to the Old Testament" (El significado de la mitología en relación con el Antiguo Testamento), VT 9, nº 1 (1959): 7.

86. Barr, "Meaning of 'Mythology'", 7. Dejamos de lado la suposición de que Israel tomó prestado de un Vorlage politeísta, lo cual es cuestionable. Véase la siguiente sección.

87. Sería erróneo interpretar estos pasajes como teofanías de Dios en forma humana, ya que (1) la presencia física de Dios no se presenta como una teofanía (contraste con Gn 18:1-2), y (2) Dios se describe antropomórficamente incluso cuando no se aparece a las personas (por ejemplo, la creación de Adán por parte de Dios en Gn 2:7 y su creación de Eva mientras Adán está inconsciente en Gn 2:21-22).

88. Para una breve lista de las supuestas contradicciones, véase U[mberto] Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, part 1, *From Adam to Noah: Genesis I-VI 8* [1944], trans. Israel Abrahams (Skokie, IL: Varda Books, 2005), 88-

89. Sostiene, con razón, que algunos de ellos son imaginarios. Westermann, *Génesis 1-11*, 186, afirma que uno de los resultados más importantes y decisivos de la crítica literaria es el reconocimiento de que Gn 2-3 era una narración independiente y separada. Aunque Cassuto niega que las supuestas incoherencias constituyan una prueba de la hipótesis documental, aún así, según la opinión del propio Cassuto, Génesis 1 y Génesis 2 se basan en poemas épicos independientes adaptados por el autor del Génesis, por lo que queda la cuestión de hasta qué punto ha conseguido limar las incoherencias entre ellos. Castellino eliminaría la supuesta incoherencia entre la aridez de la tierra en 2:5 y el hecho de que el jardín sea regado por un manantial en 2:6 distinguiendo entre la tierra (*'ereṣ*), el campo (*sādeh*) y el suelo (*'ādāmā*) (G. Castellino, "Los orígenes de la civilización según los textos bíblicos y cuneiformes" [1957], en Hess y Tsumura, "Estudié las inscripciones", 78-79, 94). Averbeck cuestiona esta interpretación porque la proximidad y la conexión aparentemente obvia con 2:4b, "tierra y cielos", "hace que el cambio de significado sea muy improbable, a pesar del uso del mismo término para una tierra concreta más adelante en el pasaje" (Richard E. Averbeck, "Responses to Chapter Three", en *Reading Genesis 1-2: An Evangelical Conversation*, ed., J. Daryl Charles, [Pe. J. Daryl Charles [Peabody, MA: Hendrickson, 2013], 94). En cualquier caso, el movimiento de Castellino no hace nada para eliminar la inconsistencia de los caps. 1 y 2 respecto a la presencia de vegetación. Cassuto sostiene que no hay incoherencia respecto a la vegetación anterior al hombre porque Gn 2,5 no se refiere a todos los tipos de vegetación, sino específicamente a sólo dos: las espinas (*śīah*) y el grano (*'ešeb*). Estos salieron de la tierra sólo después y como consecuencia de que el hombre pecara y Dios maldijera la tierra (Gn 3:18) (Cassuto, *Book of Genesis*, 101-3; seguido por Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Capítulos 1-17*, NICOT [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], 154; Kenneth A. Mathews, *Génesis 1-11:26*, NAC 1A [Nashville: Broadman & Holman, 1996], 194). Esta armonización parece demasiado inteligente a medias. En esta lectura, la razón que se da en Génesis 2:5 de por qué la tierra no había producido espinas y grano debería haber sido "porque el hombre aún no había pecado".

Dado que el mundo estaba supuestamente lleno de vegetación, la ausencia de lluvia y de un hombre que labrara la tierra no ten a nada que ver con ello. Ademas, al hombre se le ordeno labrar el jardin antes de la caída (Gn 2:15), lo que implicar a que el crecimiento de 'éseb no se retraso hasta despues de la ca da. Mucho mas plausible es la opinion de que Gn 2:5 preve una disyuncion exhaustiva entre las plantas no cultivadas y las cultivadas (Ross, Creation and Blessing, 121; Averbeck, "Responses to Chapter Three", 94) y, por tanto, ninguna vegetacion en ese momento. No es plausible restringir la narracion para que se refiera a las plantas que invaden los campos agr colas en contraposicion a la tierra en general, ya que la misma frase utilizada para las plantas "del campo" (*śādeh*) se utiliza para las bestias y la serpiente en Gn 3:1 como el animal más astuto "del campo", una descripción que obviamente no se limita a los campos agrícolas.

Asimismo, con respecto a la creación de los animales en Gn 2:19, Cassuto dice que el redactor debe haber notado "una contradicción tan evidente" en el orden de la creación, si es que existe. Rechaza la traducción armonizadora "que ya había creado" como indigna de ser considerada seriamente. Pero como Gn 2,19 no menciona la creación del ganado, o de los animales domésticos, Cassuto supone que éstos debían estar ya con el hombre en el jardín, mientras que las bestias del campo y las aves del cielo, al ser animales salvajes, no lo estaban. Por lo tanto, lo que se prevé en 2:19 es que el Señor Dios forme "especímenes particulares" de estos animales salvajes para presentárselos al hombre en el jardín (Cassuto, Libro del Génesis, 128-29). Dejemos que el lector decida si se trata de una exégesis plausible del pasaje; lo importante es que, si el autor se preocupara por la coherencia, seguramente habría evitado una contradicción tan flagrante haciendo que un escenario como el que imagina Cassuto fuera mucho más claro. Cabe señalar que el orden de creación de las personas, la vegetación y los animales es el mismo en el relato sumerio del diluvio 45-50.

89. En respuesta al argumento de Wenham a favor de la unidad del texto canónico sobre la base de que las supuestas versiones J y P serían defectuosas por estar radicalmente incompletas (Génesis 1-15, 168-69), Day replica que tanto J como P tenían relatos más o menos completos, pero que el redactor se sintió libre de elegir un elemento de uno de ellos con preferencia al otro y a veces incluso de citar ambas fuentes (De la creación a Babel, 103). Sin embargo, la réplica de Day tiene un precio. Tenemos que suponer que el redactor eligió deliberadamente construir a partir de sus fuentes un relato incoherente. Day opina:

"Aunque pueda parecer extraño que un redactor combine dos fuentes contradictorias, sería mucho más extraño que P, como redactor, introdujera contradicciones en su propio relato" (103). El punto de Day parece ser que es más inverosímil que P introduzca contradicciones en una única fuente consistente que combinar de forma inconsistente dos fuentes separadas e internamente consistentes. Pero, ¿por qué pensar que éstas son las dos únicas alternativas? Parece más inverosímil que un redactor combinara dos relatos individualmente consistentes en un relato contradictorio, como imagina Day, que el hecho de que el redactor tuviera ante sí un relato unificado que ya contenía las supuestas incoherencias y que al redactor no le preocuparan. Si es así, entonces las incoherencias podrían considerarse realmente como una prueba a favor, y no en contra, de una historia unificada. No sirve de nada responder con Arnold que "podemos suponer que las fuentes o tradiciones subyacentes al conjunto ya habían alcanzado un estatus de autoridad, y que el redactor valoraba las tradiciones lo suficiente como para conservar las incoherencias" (Génesis, 97; cf. 102-3), ya que ex hypothesi el redactor ya ha ejercido la selección entre estas tradiciones J y P supuestamente autorizadas.

90. Hermann Gunkel, *Las leyendas del Génesis: La saga bíblica en la historia* [1901], trans. W. H. Carruth (Nueva York: Schocken Books, 1964), 10.

91. Véase, por ejemplo, Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), caps. 3-4.

92. Gunkel, *Leyendas del Génesis*, 7-8.

93. Dado que se creía que los ángeles tenían la capacidad de adoptar una forma humana (Gn 18:1-33), es difícil ver por qué su engendramiento de hijos con hembras humanas debería considerarse fantástico, a menos que uno considere que la existencia de los ángeles es fantástica. El peligro de un prejuicio antisupernaturalista amenaza así. La posibilidad de un vorlage politeísta a Gn 6,1-4 es irrelevante, ya que el autor pentateuco rechaza tal relato.

94. Incluso Westermann, Génesis 1-11, 115-16, que piensa que P recibió la tradición de los cielos como una bóveda sólida sobre la tierra que retenía el océano por encima, dice que no sabemos si el círculo sacerdotal compartía esta visión. Señala que los hebreos desarrollaron una explicación más precisa de la formación de las nubes y la lluvia (Jer 10:13; Job 36:27; Sal 135:7). Ver más Vern S. Poythress, "Rainwater versus a Heavenly Sea in Genesis 1:6-8", WTJ 77 (2015): 181-91.

El hecho de que los israelitas entendieran el ciclo del agua nos da razones para pensar que no compartían la visión más antigua. Westermann observa con razón que, incluso cuando las ideas cambian, las formas de hablar antiguas y tradicionales se mantienen y no quedan obsoletas (por ejemplo, la salida y la puesta del sol). Si, de hecho, la tradición recibida por el autor del Génesis supone que la rāqîa' era una superficie sólida se abordaría en la secuela (véase infra, pp. 189-91).

95. Sarna comenta que las palabras hebreas 'ereb y bkqr significan, en sentido estricto, la "puesta de sol" y el "amanecer", términos inapropiados antes de la creación del sol en el cuarto día (Génesis, 8).

96. Desde la Edad Media, los comentaristas han observado una especie de paralelismo entre los días 1 a 3 y los días 4 a 6. Esto ha llevado a algunos comentaristas a adoptar lo que se conoce como la interpretación del marco literario de los días de la creación (Henri Blocher, *In the Beginning: The World of the creation*). Esto ha llevado a algunos comentaristas a adoptar lo que se conoce como la interpretación del marco literario de los días de la creación (Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis*, trans. David G. Preston [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984]). Según este punto de vista, el autor del Génesis no está interesado en la cronología. Más bien, los días sirven como una especie de marco literario en el que puede colgar su relato de la creación. Blocher sostiene que en los tres primeros días Dios forma el dominio, o el espacio, para un determinado ocupante. Luego, en los tres segundos días, crea a los ocupantes de los dominios. Así, por ejemplo, el día 1 crea el día y la noche, y el día 4 crea el sol, la luna y las estrellas. Así pues, la semana de la creación es un marco literario para un relato no cronológico de la creación.

Aunque este punto de vista ha gustado a muchos intérpretes, el paralelismo entre los días 1-3 y 4-6 no es exacto. Por ejemplo, ¿qué corresponde a la creación por parte de Dios de las luces del firmamento en el día 4? Claramente, es la creación del firmamento por parte de Dios en el día 2. En el día 2 Dios crea el firmamento, y luego en el día 4 coloca las luces en el firmamento. La separación de la luz y las tinieblas en el día 1 no es la creación de un lugar para las luces; eso viene en el día 2. Del mismo modo, lo que corresponde a la creación de las criaturas marinas en el día 5 es la creación de los mares por parte de Dios en el día 3.

Es cierto que las aguas ya estaban separadas en el día 2 en aguas de arriba y aguas de abajo, pero las aguas no se reunieron en mares hasta el día 3, que es el lugar donde se crearon las criaturas marinas.

Finalmente, en el día 3 Dios crea no sólo la tierra firme y los mares, sino también la vegetación y los árboles frutales. Así que Dios no crea simplemente el dominio; también crea algunos de los ocupantes del dominio en ese día. La vegetación difícilmente puede llamarse dominio para los animales terrestres y el hombre, que son creados en el día 6. Así que no está claro que el paralelismo sea algo del texto y no de la mente del intérprete.

Además, es difícil creer que la cronología de la narración no deba tomarse en serio. La cronología carece de sentido en la interpretación del marco literario; pero sin duda la idea de la numeración ordinal de los días consecutivos -segundo, tercero, cuarto, quinto- y la progresión desde la desolación hasta el hombre parecen tener la sugerencia de la cronología. Es difícil resistirse a la impresión de que la narración pretende retratar una progresión temporal, que termina con el descanso de Dios de la obra de la creación en el séptimo y último día. Blocher admite que la creación en un periodo de tiempo es un motivo común en los mitos de la creación del ANE. Entonces, ¿por qué pensar que ese motivo es aquí no cronológico? El mero paralelismo no basta para refutar un interés cronológico.

97. John H. Sailhamer, Génesis: Text and Exposition, EBC 2 (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 33-24; Sailhamer, Genesis Unbound: A Provocative New Look at the Creation Account (Sisters, OR: Multnomah, 1996), 129-35, señala que la construcción utilizada en 1:14 no es la misma que la utilizada para los decretos creadores anteriores de Dios en 1:3, 6. La construcción aquí (ser + el infinitivo) podría traducirse: "Que las luces del firmamento sean para separar el día y la noche". A diferencia de los decretos anteriores, esta cláusula especifica para qué ha de ser algo y, por tanto, presupone que las luces ya existen. Un problema para esta interpretación es que 1:16-18 muestra que Dios no ha hecho hasta ese día los cuerpos celestes. Esta objeción, sin embargo, ignora la interesante naturaleza dúplex de la narración de Gn 1. Muchos comentaristas han observado que Gn 1 parece combinar dos tipos de creación: una por la palabra creadora de Dios (1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26) y uno por la acción de Dios (1:7, 12, 16, 21, 25, 27). Esto podría deberse a que el autor entrelaza dos tradiciones. Por otra parte, la coherencia y la unidad del capítulo se mantendrían más satisfactoriamente si tomáramos este patrón dúplex como un informe y un comentario por parte del autor.

Por ejemplo, los vv. 4-5, 10 no describen actos de creación, ni el v. 12 describe realmente algo que Dios hace; tampoco está destinado a seguir temporalmente al v. 11, pues esto parecería estar excluido por la frase "Y fue así" que concluye el v. 11. El v. 12, al igual que los vv. 4-5 y 10, es el comentario del autor sobre el informe dado en la frase anterior. Del mismo modo, el v. 15 incluye la frase "Y fue así", lo que sugiere que los vv. 16-18 son el comentario del autor sobre la creación de los cielos por parte de Dios, una creación que no se produce necesariamente en ese momento. De hecho, la función de las luminarias "para separar la luz de las tinieblas" (v. 18) sugiere que el sol fue creado por Dios antes del cuarto día. Por tanto, los vv. 14-18 no tienen por qué indicar la creación de las luminarias por parte de Dios en ese momento.

98. Wenham aduce tres factores que muestran que en Génesis 1 se describe una semana de actividad divina: (1) la mención de la mañana y la tarde, (2) la enumeración de los días, y (3) el descanso divino en el séptimo día (Génesis 1-15, 19). El intento de John H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), de evitar la afirmación de Génesis 1 de que Dios trae las cosas a la existencia durante siete días consecutivos, tomando la creación como una mera especificación de funciones para objetos ya existentes, es en sí mismo fantástico. Según Walton, las descripciones del mundo primordial en los mitos paganos del ANE no son descripciones de un mundo de objetos materiales en el que las plantas y los animales y los edificios y las personas existían pero carecían de una función. Son descripciones de un estado en el que no existían objetos materiales de ese tipo. Por lo tanto, la creación de un sistema ordenado de objetos funcionales implicaba la aparición de esos objetos, no sólo la especificación de las funciones de los objetos materiales que ya estaban presentes.

En lo que respecta a Gn 1, el punto de vista de Walton difiere del punto de vista del marco literario de Blocher en que los días 4-6 describen la creación, no de habitantes de los reinos creados en los días 1-3, sino de cosas que llevan a cabo las funciones establecidas en los días 1-3. Se trata de una sugerencia interesante que parece más plausible que la visión de Blocher. El sol y la luna, en particular, parecen estar establecidos como funcionarios para la medición del tiempo. Pero esto no excluye la "creación material" (el hecho de que Dios haga surgir objetos físicos, ya sea ex materia o ex nihilo) junto con el establecimiento de funcionarios. No puedo sino estar de acuerdo con John Day cuando dice:

"Aunque Walton tiene razón al subrayar que hay un elemento funcional en la narración, ciertamente se equivoca al entenderla totalmente en tales términos, y es bastante antinatural negar que Génesis 1 nos da un relato de la creación del universo material" (De la creación a Babel, 4).

Para que Gn 1 presente sólo una creación funcional, debemos imaginar que la tierra seca, la vegetación y los árboles, las criaturas marinas, las aves y los animales, incluso el hombre, estaban todos allí desde el principio pero no funcionaban en un sistema ordenado. Lo antinatural de la interpretación de Walton se pone de manifiesto en su afirmación de que la creación material de la biosfera puede haber tenido lugar durante eones antes de Gn. 1:1, y luego, en algún momento del pasado relativamente reciente, se produjo un período de siete días consecutivos de veinticuatro horas durante el cual Dios especificó las funciones de todo lo que existía en ese momento. Así pues, Walton afirma que antes de los siete días de Génesis 1 los dinosaurios y los homínidos estaban vivos y en buen estado, esperando sólo que se les asignaran sus respectivas funciones (*Lost World of Genesis One*, 169).

Ahora bien, si vamos a adoptar una lectura del texto que esta tan en desacuerdo con las descripciones prima facie del mundo del texto, debemos tener pruebas muy poderosas, de hecho, para adoptar tal interpretacion. El principal argumento de Walton es que la palabra hebrea para "crear" (*bārā'*) se refiere a la creación funcional. Pero, de hecho, la mayoría de los objetos de *bārā'* son fácilmente identificables como objetos materiales. Los tres objetos de *bārā'* en Génesis 1 (los cielos y la tierra, el hombre y, especialmente, las criaturas marinas) parecen claros casos de creación de objetos materiales. El hecho de que no puedan ser creados ex nihilo no implican que no surgen en el momento de su creación. Es plausible que la creación implique tanto aspectos materiales como funcionales. Así, John Collins dice: "Estoy de acuerdo con casi todos los demás en que el Génesis registra algún tipo de 'orígenes materiales', y no entiendo exactamente por qué Walton sigue haciendo una disyunción entre lo material y lo funcional" (C. John Collins, "Response from the Old-Earth View", en Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 126).

99. Así, John Day se apresura demasiado cuando afirma: "En contra de lo que suelen decir algunos apologistas populares, no hay razón para dudar de que el escritor original de Génesis 1 pretendiera que su relato se tomara literalmente" (De la creación a Babel, 2).

Day no dice nada a modo de análisis del género de Génesis 1-11, y su expresión "el escritor original" es ambigua: ¿es P? ¿O las tradiciones orales inscritas en P? ¿O el autor pentateuco? No comentaré la caracterización que hace Day de los estudiosos del AT que defienden una interpretación no literal de Gn 1 como "apologistas populares".

100. La sugerencia de Averbeck de que la luz puede ser la luz de Dios (Richard E. Averbeck, "A Literary Day, Inter-textual, and Contextual Reading of Genesis 1-2", en Charles, *Reading Genesis 1-2*, 18-19) no sólo no cuenta con el hecho de que en Génesis 1 la luz es una sustancia creada, sino que tampoco discierne que la verdadera dificultad aquí es la tarde y la mañana (John H. Walton, "Responses to Chapter One", en Charles, *Reading Genesis 1-2*, 43).

101. Hamilton, Libro del Génesis, 140.

102. Hamilton, Libro del Génesis, 140.

103. Westermann, Génesis 1-11, 164.

104. Véase la descripción de los monstruos marinos en Gn 1,20. Observando que en Isa 27,1 se mencionan varios monstruos, con los mismos nombres que en la poesía cananea, como símbolos del mal, Cassuto comenta que Gn 1 se opone totalmente a esos mitos, expresando su protesta a su manera tranquila: "Dios creó los grandes monstruos marinos". "Es como si la Torá dijera, en efecto: Lejos de cualquiera suponer que los monstruos marinos eran seres mitológicos opuestos a Dios o en rebelión contra Él; eran tan naturales como el resto de las criaturas y fueron formados en su momento y en su lugar por la palabra del Creador" (Cassuto, Libro del Génesis, 50-51). La serpiente del jardín, aunque claramente se rebela contra Dios, sigue siendo tan natural como el resto de las criaturas. Así como se dice que la serpiente es astuta por encima de todos ('ārûm mikkôl) los animales, también se dijo que estaba maldita por encima de todos ('ārûr ... mikkâl) los animales (Gn 3,14). Para una crítica de la interpretación reciente de la figura de la serpiente, véase John Day, "The Serpent of the Garden of Eden: A Critique of Some Recent Proposals" (ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, Denver, CO, 17-20 de noviembre de 2018); cf. Day, *From Creation to Babel*, 25-38.

105. Westermann, Génesis 1-11, 238. Cf. Sarna, Génesis, 24, quien comenta que en el mundo antiguo la serpiente era una figura ambigua, siendo venerada como emblema de la salud, la fertilidad, la inmortalidad, la sabiduría oculta y el mal, y a menudo adorada.

En el Génesis la serpiente es, por el contrario, simplemente una de las criaturas. La frase "todos los días de tu vida" (Gn 3:14) subraya su naturaleza mortal. La serpiente queda reducida a una estatura insignificante y desacralizada. Su identificación con Satanás no se encuentra antes del siglo I a.C. en Sabiduría de Salomón 2.24.

106. Wenham señala que, de acuerdo con la clasificación de los animales que se encuentra en Lev 11:42, la serpiente cuenta como un animal impuro arquetípico, de modo que dentro del mundo del simbolismo animal del AT la serpiente es un candidato obvio para un símbolo anti-Dios, a pesar de su creación por Dios (Génesis 1-15, 73). Cassuto también considera que la serpiente es un símbolo, pero de forma inverosímil considera que simbolizan la astucia del propio hombre. El diálogo entre la serpiente y la mujer era, en opinión de Cassuto, en realidad un diálogo que tenía lugar en la mente de la mujer entre su astucia y su inocencia. Por eso se dice que la serpiente piensa y habla; en realidad es la mujer quien lo hace en su corazón (Cassuto, Libro del Génesis, 142).

107. Como subraya John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books, 1997), 29-30, 48.

108. James K. Hoffmeier, "Genesis 1-11 as History and Theology", en Halton, *Genesis*, 32-35.

109. Ambos se mencionan en la Epopeya de Atrahasis. Cassuto, al igual que el creacionista de la tierra joven Sarfati, piensa que el mundo prístino descrito en Gn 2 ha sufrido desde entonces un cambio, de modo que el texto describe un estado de cosas que ya no existe. Al principio todos los ríos salían de un mismo lugar de las aguas subterráneas, pero ahora se han separado y alejado unos de otros, dos fluyendo en una dirección y dos en la otra (Cassuto, Libro del Génesis, 117). Cassuto atribuye esto al pecado del hombre y a la llegada de las lluvias, una opinión tan absurda que, si fuera la intención del texto, sería una prueba de que estamos ante un relato no literal. La opinión de Sarfati de que el diluvio universal alteró la topografía del mundo (Sarfati, Génesis, 316-18) es mucho más plausible, pero, una vez más, no parece estar contemplada en el texto, que supone que los ríos que salen del Edén son los mismos que existen en la época en que el autor escribe.

110. Las expediciones del rey Sargón el Grande (2334-2279 a.C.) de Akkad exploraron la región (Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011], cap. IV). 4), y tanto en el Enuma elish V como en "La creación de la humanidad", KAR 307 rev. 3,

el Tigris y el Éufrates sale de los ojos derecho e izquierdo de la Tiamat asesinada, respectivamente, y no de una fuente común como su boca.

111. Von Rad exclama: "¡Qué cantidad inexpresable de agua había en el Paraíso, si el río, después de haber regado el jardín, podía todavía encerrar el mundo entero con cuatro brazos y fructificarlo! Toda el agua fuera del Paraíso, que abastece a todas las civilizaciones, es, por así decirlo, sólo un resto o residuo del agua del Paraíso!" (Génesis, 79-80). Increíblemente, von Rad piensa que esta sección se esfuerza por esbozar el mundo geográfico real. Por el contrario, interpretado así, su carácter fantástico apoyaría una intención autoral no literal.

112. Los textos de prueba típicos (Sal 46:5; Ezequiel 47:1-12) no hablan de cuatro ríos, y mucho menos de ríos que lo abarcan todo. Walton señala que tenemos un par de representaciones gráficas antiguas de dioses de los que fluyen cuatro corrientes de agua (J. H. Walton, "Eden, Garden of", en Alexander y Baker, Dictionary of the Old Testament, 204), pero va mucho más allá de las pruebas para inferir que estas cuatro corrientes salen a "regar los cuatro rincones de la tierra".

113. E. A. Speiser señala que, en el siglo X a.C., Asia occidental, el valle del Nilo y el Egeo mantenían desde hacía tiempo vínculos mutuos. Un milenio antes existían relaciones comerciales entre Mesopotamia y el valle del Indo; lo mismo ocurría con Egipto y Mesopotamia en los albores de la historia. Cf. D. J. Wiseman, "Genesis 10: Some Archaeological Considerations" (1955), en Hess y Tsumura, "I Studi Inscriptions", 254-65, quien documenta que "antes de c. 2000-1800 a.C. el flujo de comercio, y por tanto de mercaderes y sus caravanas de apoyo y expediciones militares, está abundantemente atestiguado por documentos contemporáneos e implica un conocimiento de la propia zona esbozada en Génesis 10" (264). Speiser dice: "Hay una gran diferencia entre dibujar un mapa razonablemente preciso de un país y verter el Nilo en el Golfo Pérsico. Lo más probable es que ninguna caravana antigua se haya alejado tanto de su objetivo" (E. A. Speiser, "The Rivers of Paradise" [1958], en Hess y Tsumura, "Estudié las inscripciones", 176). Lo mismo ocurre con la idea de que el Nilo comparte una fuente común con el Tigris y el Éufrates. La apelación de Day a la historia de Pausanias de que se decía que el Éufrates desaparecía en un pantano y volvía a resurgir más allá de Etiopía, convirtiéndose en el Nilo (Descripción de Grecia 2.5.3), en un intento de mostrar la confusión geográfica de la gente en el mundo antiguo, no llega a demostrar que la gente pensaba que el Nilo y el Éufrates podían ser dos ríos que fluían de una fuente común.

Su afirmación de que el Pishon representa el Golfo Pérsico/Océano Índico/Mar Rojo, erróneamente concebido como un río, no tiene sentido, ya que estas masas de agua obviamente no se originan donde lo hacen el Tigris y el Éufrates (Day, From Creation to Babel, 29-30).

114. Así, Speiser, "Rivers of Paradise", 175-82.

115. En la Geografía de Sargón "la cola del Éufrates" se refiere a su desembocadura (en nuestra metáfora anatómica, su boca), de modo que la "cabeza" del río es su fuente o cabecera (Horowitz, Mesopotamian Cosmic Geography, 85). Kenneth Kitchen afirma que la perspectiva del autor es la de alguien que está en el jardín "mirando desde donde el único arroyo entraba en el jardín, y mirando hacia atrás, justo río arriba, hasta el punto en el que cuatro ríos "de cabeza" se unían para formar el único arroyo que entraba en el jardín" (K. A. Kitchen, On the Reliability of the Old Testament [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], 428-29). Según Kitchen, las cabeceras de los ríos no parecen ser sus fuentes, sino el lugar de su convergencia.

116. Wenham, Génesis 1-15, 66.

117. Hamilton, Libro del Génesis, 168.

118. Wenham, Génesis 1-15, 66. Cf. la curiosa comparación de Walton de la "geografía cósmica" de Génesis 2 con nuestro concepto del Trópico de Capricornio. Es real pero no está en la misma categoría topográfica que el Támesis (Walton, "Eden, Garden of", 204). Esta comparación es extraña porque el Trópico de Capricornio es una línea geométrica y, por tanto, un objeto abstracto. Los ríos del Génesis son objetos concretos, capaces de regar la tierra, y por tanto de la misma categoría que el Támesis. Walton admite que los cuatro ríos eran supuestamente masas de agua reales, pero dice que su descripción se refiere a su "papel cósmico". Evidentemente, Walton interpreta el término cósmico como algo parecido a "mitológico". Desde su punto de vista, el Jardín del Edén era el lugar de la morada de Dios y la fuente de agua vivificante que fluía por los cuatro ríos, beneficiando a toda la tierra. Dejando de lado el hecho de que en el Génesis el Edén no es el lugar de la morada de Dios -no es "el jardín de Dios"- sino el lugar de la morada del hombre, los papeles designados por Walton son puramente mitológicos, no reales. "La geografía de los mitos no es una geografía científica, ni siquiera la de los sumerios" (Castellino, "The Origins of Civilization according to Biblical and Cuneiform Texts", 82).

119. Así, Kitchen, Reliability of the Old Testament, 428-29.

120. Jeffrey I. Rose, "New Light on Human Prehistory in the Arabo-Persian Gulf Oasis", CA 51, nº 6 (2010): 849-83, con comentarios y respuesta del autor. Esta alternativa también la defiende Hoffmeier, "Genesis 1-11", 32, basándose en Farouk El-Baz, "A River in the Desert", Discover, julio de 1993; James Sauer, "The River Runs Dry", BAR 22, no. 4 (1996): 52-64.

121. Uno piensa en la tierra de Dilmun, a orillas del Golfo Pérsico, de la que se nos dice que "de la boca de las aguas que corren bajo tierra, brotaban aguas frescas para ella. Las aguas surgían de ella en sus grandes cuencas. Su ciudad bebía agua en abundancia de ellas. Dilmun bebió agua en abundancia de ellas. Sus estanques de agua salada se convirtieron en estanques de agua dulce" (Enki y Ninhursaga 50-62).

122. Se ha sugerido que se trata de la "tubería" en el océano utilizada por Gilgamesh para sumergirse, cargado con piedras atadas a sus tobillos, para obtener la planta del rejuvenecimiento (Epopeya de Gilgamesh XI). El explorador portugués Pedro Teixeira informó de la existencia de este tipo de buceadores en su visita a la región en 1603: "La ciudad principal de la isla, Manamà, está en la orilla del mar, y cerca de ella, a una profundidad de tres o tres brazas y media, hay varios grandes manantiales de agua fresca, clara y saludable. Hay algunos hombres que se ganan la vida subiéndola desde abajo en odres, lo que hacen muy hábilmente y con facilidad, donde burbujea, y la venden barata" (The Travels of Pedro Teixeira, ed. W. F. Sinclair y D. Ferguson [Londres: Hakluyt Society, 1902], 175, citado por Rose, "New Light", 853).

123. Kenton L. Sparks, "Response to James K. Hoffmeier", en Halton, Génesis, 66-67.

124. Véase la nota 136.

125. Hesíodo, Teogonía 925-30, 950-55, 960-65.

126. Sarna, Génesis, "Excursus 1: Los querubines", 375-76. Véase James B. Pritchard, ed., The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures (Princeton: Princeton University Press, 2011), láminas 163, 165.

127. Sarna, Génesis, 375-76. Cassuto interpreta que los querubines y la espada centelleante son símbolos de los vientos de tormenta y los relámpagos que guardan el camino hacia el Jardín del Edén (Libro del Génesis, 175-76). Esto recuerda a los mitos paganos en los que los dioses representan fuerzas de la naturaleza.

128. Von Rad, Génesis, 72.

129. Un punto destacado por Sarfati, Génesis, 297; cf. cap. 15.

130. Wenham, Génesis 1-15, 130-34, tiene una buena discusión de tales esfuerzos.

131. Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List*, AS 11 (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 73 (col. i 12).

132. Gunkel, *Legends of Genesis*, 7; Hugh Ross, *Navigating Genesis: A Scientist's Journey through Genesis 1-11* (Covina, CA: Reasons to Believe, 2014), 171.

133. Sarfati, *Génesis*, 500-516. Sarfati dice que si tomamos la "especie" bíblica como equivalente al género creado por el hombre, entonces, dado que hay unos ocho mil géneros, incluidos los extinguidos, hubo que llevar a bordo del arca unos dieciséis mil animales individuales. Los animales marinos y los insectos no necesitaron ser llevados a bordo del arca para sobrevivir al diluvio. Calcula, basándose en las dimensiones del arca, que ésta tendría un volumen de más de 340 camiones semirremolque, por lo que podría contener 102.000 animales del tamaño de una oveja.

134. Ross, *Navigating Genesis*, 171. Ross está asumiendo un diluvio de al menos diez mil años atrás. El punto de Ross se vuelve especialmente devastador cuando uno se da cuenta de que en una interpretación de la Tierra joven de *Génesis 1-11*, Noé tuvo que tomar unos mil dinosaurios a bordo del arca, por lo que toda la historia de la evolución y extinción de los dinosaurios tuvo que tener lugar en los aproximadamente trescientos años que transcurrieron entre el desembarco del arca y el nacimiento de Abraham.

135. Para un breve pero aplastante resumen de las dificultades, véase Ross, *Navigating Genesis*, cap. 17. 17.

136. Una posibilidad intrigante es que la historia de la inundación sea un mito arraigado en la inundación del mencionado oasis del Golfo Pérsico (véanse las págs. 116-18) que se produjo hace entre catorce mil y seis mil años como resultado de la subida del nivel del mar debida en gran medida al deshielo de los glaciares. Véanse los vistosos mapas de la entrada gradual de las aguas del océano Índico en el Golfo proporcionados por Kurt Lambeck, "Shoreline Reconstructions for the Persian Gulf Since the Last Glacial Maximum", EPSL 142, nos. 1-2 (1996): 43-57.

Hacia el 12.000 a.C. el estrecho de Ormuz se había abierto como una estrecha vía de agua, y hacia el 10.500 a.C. había comenzado la incursión en la cuenca central. La cuenca occidental se inundó unos mil años después.

La línea de costa actual se alcanzó hacia el 5.000 a.C. y luego se superó, ya que el nivel relativo del mar subió durante los siguientes mil años hasta

más de dos metros por encima de su nivel actual, inundando las zonas bajas del sur de Mesopotamia. Como demuestran Teller et al., la entrada de las aguas se produjo por etapas, estando jalonaada por estancamientos y avances relativamente rápidos (J. T. Teller et al., "Calcareous Dunes of the United Arab Emirates and Noah's Flood: The Postglacial Reflooding of the Persian (Arabian) Gulf", QI 68-71 [2000]: 297-308; véase también Gary A. Cooke, "Reconstruction of the Holocene Coastline of Mesopotamia", Geoarchaeology 2, no. 1 [1987]: 15-28).

Teller et al. estiman que, debido al ritmo variable de la subida del nivel del mar, las aguas se inundaron a veces en el suelo plano del Golfo Pérsico a más de un kilómetro por año: "Así, en varias ocasiones durante el periodo postglacial, los humanos que vivían en el suelo expuesto del Golfo Pérsico fueron testigos de una rápida inundación a lo largo del borde delantero del mar transgresor en tan sólo unas décadas. Grandes áreas quedaron salinizadas y sumergidas en el transcurso de la vida de una persona; los asentamientos, los pastos y las tierras cultivadas tendrían que haber sido abandonados, la navegación a lo largo del extenso curso de los antiguos ríos Tigris y Éufrates cambió, y la civilización en la región quedó dislocada para siempre" (Teller et al., "Calcareous Dunes", 304; véase también Douglas

J. Kennett y James P. Kennett, "Early State Formation in Southern Mesopotamia: Sea Levels, Shorelines, and Climate Change", JICA 1 [2006]: 67-99).

Teller et al. creen que las historias de una gran inundación pueden ser un registro de esta rápida inundación postglacial del fondo del Golfo Pérsico. Según Lambeck, "las excavaciones en Ur y en otros lugares han aportado pruebas de un acontecimiento de inundación en torno al 4000-3000 a.C. y es tentador asociar la leyenda sumeria del 'Diluvio' con el punto álgido de la transgresión del Holoceno" ("Reconstrucciones de la línea de costa", 56). Cabe preguntarse si no pudo producirse una inundación repentina y masiva que posteriormente quedó enmascarada por otras entradas. Al menos un geólogo ha propuesto una inundación catastrófica de este tipo en el Oasis del Golfo, ocasionada por la rotura de un dique en el Estrecho de Ormuz formado como resultado de dunas de arena arrastradas por el viento (Sanford, "Thoughts on Eden", 7-10). Este tipo de dunas se describe con cierto detalle en Teller et al., "Calcareous Dunes".

Podría pensarse que el recuerdo de una inundación al final de la última edad de hielo no podía persistir hasta la fundación de la civilización sumeria.

Pero unos fascinantes estudios entre los aborígenes australianos han demostrado que los recuerdos de subidas del nivel del mar que cubrían masas de tierra previamente expuestas han persistido durante casi diez mil años desde el final de la última edad de hielo (Upton, "Ancient Sea Rise Tale Told accurate for 10,000 years"). Los investigadores han identificado dieciocho relatos aborígenes que describen con precisión rasgos geográficos anteriores a la subida de los mares tras el final del último máximo glacial. Curiosamente, estos recuerdos se mezclan con mitos autóctonos, por ejemplo, el de una anciana que se arrastraba entre las islas, seguida por una corriente de agua, o el de la figura ancestral Ngurunderi, que abandonó a sus esposas en una isla. Se dice que persisten recuerdos precisos similares entre las tribus nativas americanas de la costa.

137. Del mismo modo, en la Epopeya de Gilgamesh, el diluvio se concibe como algo que prácticamente aniquila a la raza humana, como se desprende de la airada reacción de Enlil al enterarse de que Utnapishtim ha sobrevivido: "¡Ningún hombre iba a sobrevivir a la destrucción!" (XI.170; cf. 130).

138. Sarfati, Génesis, 528-29, señala que la expresión "todos los montes bajo todos los cielos" impide tomar "todos" en sentido relativo. Plantea una serie de preguntas penetrantes a los defensores de un diluvio local: ¿Por qué no hacer que Noé se dirigiera al otro lado de la montaña para escapar del diluvio? ¿Por qué enviar toda clase de animales al arca? ¿Por qué hacer el arca lo suficientemente grande como para albergar a todos los animales vertebrados terrestres? ¿Por qué enviar a las aves a bordo del arca? ¿Cómo es posible que las aguas subieran hasta quince codos por encima de las montañas? Sarfati también señala que una inundación mesopotámica habría fluido hacia el sur, frente a las montañas del Ararat. Las inundaciones locales no duran 150 días ni tardan tanto en secarse. Las personas que no vivían en la vecindad no habrían sido afectadas por una inundación local y, por lo tanto, no habrían sido juzgadas por Dios. Dios habría roto su promesa de no volver a enviar una inundación de este tipo, porque ha habido muchas inundaciones locales.

139. Ross, Navigating Genesis, cap. 16.

140. Ross también apela a textos fuera del Génesis, pero éstos son irrelevantes para la forma en que el autor pentateuco utiliza sus cuantificadores.

El intento de Ross de desvirtuar la fuerza de que las montañas quedaran cubiertas por las aguas del diluvio apelando a la gama de significados de "cubrir" (kāsâ) es inútil, no sólo porque el significado de la palabra vendrá determinado por el contexto, sino también porque incluso un diluvio que se limitara a barrer pero no a sumergir las montañas no sería por ello local.

141. Véase David Reich, *Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past* (Nueva York: Pantheon, 2018), que traza el curso de las migraciones humanas fuera de África y a través del mundo.

142. Day, *From Creation to Babel*, 86. Day piensa que debemos suponer que la historia de los hijos de Dios implicaba originalmente un escenario posterior al diluvio. Pero esa hipótesis no encaja con la sugerencia de que un redactor posterior añadió la frase "y también después" a la historia en su nuevo escenario antediluviano. Un número sorprendente de estudiosos interpretan que "y también después" se refiere a la existencia de los Nefilim después del diluvio, lo que, so pena de incoherencia, requiere un diluvio meramente local. Véase, por ejemplo, Ronald Hendel, "Genesis 6:1-4 in Recent Interpretation" (ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, Sección Génesis/Sección Pentateuco, San Diego, CA, 24 de noviembre de 2019). La presencia de megalitos en todo el antiguo Israel, señalada por Hendel, no tiene ninguna conexión demostrada con Génesis 6:1-4.

143. Matthieu Richelle, "La structure littéraire de l'Histoire Primitive (Genèse 1,1-11,26) en son état final", BN 151 (2011): 13-14. Véase su claro cuadro de similitudes en 14.

144. Tomar las afirmaciones hiperbólicas de Sargón de forma literal lleva a Horowitz a intentar calcular el área de la superficie terrestre tal y como se calculaba en aquella época, lo que conduce a un resultado absurdo (*Geografía Cómica Mesopotámica*, 95).

145. Longman y Walton, *Lost World of the Flood*, 48. Incluso afirman que Jesús y los autores del NT "eran lo suficientemente sofisticados como para entender que [el relato es hiperbólico] (aunque algunos lectores modernos no lo sean)" (99).

146. Los propios Longman y Walton reconocen más tarde que hay algo más que una hipérbole en la descripción de las dimensiones del arca (*Lost World of the Flood*, 75-76), lo que vuelve a sugerir la existencia de un mito.

147. Longman y Walton, *Lost World of the Flood*, 36-37; cf. 178.

148. Longman y Walton, *Lost World of the Flood*, 85. Esta nomenclatura es aparentemente la de Longman (Longman y Walton, *Lost World of the Flood*, 111; Tremper Longman III, "What Genesis 1-2 Teaches (and What It Doesn't)", en Charles, *Reading Genesis 1-2*, 110), pues Walton prefiere "historia imaginaria". Véase infra, p. 155.

149. Longman y Walton, *Lost World of the Flood*, 86.

150. Véase infra, pp. 152-54. Aunque el subtítulo de su libro es *Mythology, Theology, and the Deluge Debate* (Mitología, Teología y el Debate sobre el Diluvio), Longman y Walton tienen lamentablemente poco que decir sobre el mito. Niegan que la historia del diluvio "sea un mito" (*Lost World of the Flood*, 145), utilizando así el término mito, no en el sentido folclórico, sino en el vernáculo.

151. Sarna comenta: "A primera vista, el uso de verbos que expresan el nacimiento y de términos como 'hijo', 'padre', 'primogénito' sugieren genealogías directas del tipo ya encontrado en los capítulos anteriores. En realidad, estas recapitulaciones revelan que la terminología no debe tomarse literalmente". Señala que "muchos de los nombres personales que aparecen aquí son conocidos por ser de lugares o pueblos. Diez nombres tienen terminaciones plurales, otros nueve llevan el sufijo adjetivo gentilicio -i, que indica la filiación étnica, y también tienen el artículo definido, que es inadmisible con los nombres personales en hebreo" (*Génesis*, 68).

152. Wenham, *Génesis 1-15*, 243.

153. Este punto se ve subrayado por la aparente actualidad del acontecimiento de la torre. El relato hace referencia a los materiales de construcción típicamente babilónicos, ladrillos en lugar de piedras y betún como mortero, y describe la torre en términos de un zigurat babilónico "con su cima en los cielos", lo que indica una fecha no anterior al segundo milenio a.C. Véase Day, *From Creation to Babel*, 170-78.

154. Hamilton reconoce que si tomamos el relato para dar cuenta del origen de un políglota a partir de un mundo monoglota, entonces "Génesis 11 proporciona una explicación muy increíble e ingenua de la diversificación de las lenguas" (Libro del *Génesis*, 358). Hamilton sugiere, en cambio, que además de las lenguas locales a las que se alude en *Génesis* 10, pudo haber una lengua franca hablada por todos los pueblos enumerados, que luego fue disuelta por Dios. Esta propuesta entra en tensión con el punto anterior de Hamilton relativo al diluvio, según el cual

cuando el Génesis habla de la tierra sin calificarla (por ejemplo, Gn 11:1: kol- hā'āreš; cf. 11:2), la referencia es universal (273). Así, al igual que toda la humanidad habrá sido destruida en el diluvio, se piensa que toda la humanidad hablaba esta supuesta lengua franca, lo que requeriría a la fantástica conclusión de que en este momento de la historia de la humanidad la gente no vivía fuera del ANE o que los aborigenes australianos y los indios sudamericanos también hablaban esta lengua.

155. Sarna, Génesis, 81, opina que el énfasis en la implicación de la totalidad de la humanidad en la ofensa es crucial para la comprensión del episodio como el acontecimiento culminante en la historia universal de Génesis 1-11.

156. Un punto destacado por Sarfati, Génesis, 464. Véase el interesante gráfico de la superposición de los períodos de vida de los antediluvianos en 449. Para el intento de insertar lagunas, véase infra, pp. 144-45.

157. Véase el útil cuadro comparativo en Mathews, Genesis 1-11:26, 495.

158. Véase el comentario de Sarfati, Génesis, 216-17, 530-33, 559, 569, 581, 596-97, 652, 668, 670.

159. Véase, por ejemplo, D. Russell Humphreys, *Starlight and Time: Solving the Puzzle of Distant Starlight in a Young Universe* (Green Forest, AR: Master Books, 1996), que propone un modelo cosmológico según el cual el universo es una bola de materia en expansión y rotación en el espacio vacío con nuestro sistema solar situado en su centro. Para una crítica irénica pero devastadora de dicha cosmología, véase Samuel R. Conner y Don N. Page, "Starlight and Time Is the Big Bang", CENTJ 12, nº 2 (1998): 174-94, quienes muestran que, incluso con el modelo inconformista de Humphreys, la edad del universo es idéntica a la de la cosmología estándar del Big Bang.

Capítulo 5

¿ES EL GÉNESIS 1-11 MITO-HISTORIA?

Hemos visto que las narraciones de Gn 1-11 tienen suficientes similitudes con los mitos como para calificarlas de tales. Sin embargo, lo anterior no es todo. Porque hay una característica adicional de Gn 1-11 que debe tenerse en cuenta ahora: el aparente interés de las narraciones por la historia. Este interés se expresa más claramente en las genealogías que ordenan los relatos cronológicamente.¹

GENEALOGÍAS

Una genealogía puede definirse como una expresión escrita u oral de la descendencia de una persona o personas a partir de un antepasado o antepasados.² Una genealogía lineal es una genealogía que expresa solo una línea de descendencia a partir de un antepasado determinado. Una genealogía segmentada es una genealogía que expresa más de una línea de descendencia de un antepasado determinado. Las narraciones del Génesis están intercaladas con avisos genealógicos que incluyen a los principales personajes de las narraciones. Estas se introducen mediante una fórmula estandar, "estas son las generaciones [tolədot, literalmente "engendros"] de", que pauta las narraciones a lo largo del libro (Gn 2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10, 27; 25:12, 19; 36:1, 9; 37:2). Al ordenar los personajes principales en líneas de descendencia, las fórmulas del tolədot convierten las narraciones primigenias en una historia primigenia. No tenemos en Gn 1-11 un cumulo de relatos prehistóricos desordenados, sino un relato cronológico que comienza en el momento de la creación y se prolonga hasta la llamada de Abraham³.

Pero aquí conviene hacer una advertencia. Se dice repetidamente que las fórmulas del tolədōt determinan la estructura del libro del Génesis. Esta afirmación descuidada es, en el mejor de los casos, engañosa y, en el peor, groseramente errónea. Como cualquiera puede decir, el libro del Génesis se divide naturalmente en tres partes:

la historia primigenia, los relatos patriarcales y la historia de José y su familia. La estructura a gran escala del Génesis es, pues, tripartita. Como revela una breve consulta del índice de cualquier comentario sobre el Génesis, prácticamente ningún comentarista del AT estructura su comentario según las secciones de tolədōt.⁴

Hacerlo sería dividir el libro en once secciones con una introducción, suprimiendo así la estructura a gran escala del libro:

1. Introducción (1:1-2:3)
2. El tolədot de los cielos y la tierra (2:4-4:26)
3. El tolədot de Adán (5:1-6:8)
4. El tolədot de Noé (6:9-9:29)
5. El tolədot de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet (10:1-11:9)
6. El tolədot de Sem (11:10-26)
7. El tōlədōt de Taré (11:27-25:11)
8. El tōlədōt de Ismael (25:12-18)
9. El tōlədōt de Isaac (25:19-35:29)
10. El tolədot de Esau (36:1-8)
11. El tōlədōt de Esaú (36:9-37:1)
12. El tōlədōt de Jacob (37:2-50:26)

Considerar que esta es la estructura del libro del Genesis no solo aplana su estructura a gran escala, sino que también causa estragos en su subestructura.⁵ Sería literariamente obtuso situar la historia del diluvio (Gn 6:9-9:29) o la novela de la vida de José (37:2-50:26) en el mismo nivel que la breve noticia sobre Ismael (25:12-18). El tolədot de los cielos y la tierra (2:4-4:26) no trata de las generaciones que salen de los cielos y la tierra, sino que consiste en los relatos de la creación y la caída en el pecado de la humanidad. Es mejor considerar Genesis 2:4a como un resumen del desarrollo de la creación que comenzó en 1:1 que como el comienzo de nuevo de una nueva sección.⁶ Ha sido desplazado al final del relato de la creación por 1:1 en su inicio. Genesis 4:17-26 ofrece la genealogía de Caín, pero sin la fórmula tolədot. En 6:1-8 el relato del apareamiento de los hijos de Dios con las mujeres apenas pertenece a las generaciones de Adán, y el relato del diluvio subsiguiente no trata de los descendientes de Noé sino del propio Noé. La historia de la Torre de Babel se pierde en el tolədot de los hijos de Noé, aunque es una historia bastante distinta, plausiblemente desplazada cronológicamente. El tōlədōt de Esaú aparece dos veces, y el tōlədōt de Jacob, aunque sirve para lanzar la historia de José, no aparece realmente hasta 46:8-27. Kenneth Mathews comenta con acierto las fórmulas de tōlədōt:

A veces la superinscripción parece estar más relacionada con el material precedente (por ejemplo, Adán, 5:1);

otras veces la persona nombrada es el tema de la sección (por ejemplo, Noé, 6:9); y aún en otros lugares la superinscripción nombra al padre del descendiente que es el tema del material posterior (por ejemplo, Taré, 11:27). Su colocación no siempre parece estar en las coordenadas más razonadas. Lo que ha sido segregado por la rubrica en algunos puntos corta lo que parece pertenecer junto (por ejemplo, la genealogía de Esau dos veces, 36:1 y 36:9) y lo que parece pertenecer a secciones separadas se encuentra bajo el mismo título, como la conclusión narrativa (6:1-8) de la genealogía setita (5:1-32). También el contenido de las secciones tkledkt varía considerablemente en cuanto a su extensión y carácter. Por ejemplo, algunas comprenden principalmente la genealogía (por ejemplo, 5:1; 11:10) y otras la narrativa (2:4; 37:2).⁷

El análisis literario, y no las fórmulas de tolədot, debe determinar la estructura de Gn 1-11.⁸ Incontramos sucesivos relatos de la creación, del origen de la humanidad, de la caída, de Caín y Abel, de los Nefilim, del diluvio, de la Tabla de las Naciones y del relato de la Torre de Babel.

Lo que consiguen las fórmulas de tolədot es ayudar a ordenar cronológicamente las narraciones primigenias. Gordon Wenham llama a las genealogías "la espina dorsal de Genesis 1-11."⁹ La metáfora es acertada. Las fórmulas de tolədot no determinan la estructura del libro del Genesis más que una columna vertebral determina la estructura de un vertebrado. Tener una columna vertebral no determina qué tipo de estructura corporal tiene el vertebrado, si tiene piernas, brazos, aletas, alas o cualquier extremidad. Las fórmulas tolədot ayudan a ordenar cronológicamente los relatos de Gn 1-11 desde el principio hasta el final, sin determinar la estructura literaria de la historia. A diferencia de las listas mesopotámicas de reyes sucesivos, que enumeran a los reyes en orden ascendente desde el presente en el pasado, las genealogías bíblicas enumeran los nombres en orden descendente, lo que hace que las narraciones avancen en el tiempo.¹⁰

Obsérvese que al entender así las genealogías no se presupone si las genealogías sirvieron de fuentes primarias del autor, que luego completó con diversas narraciones, o si las narraciones fueron primarias y luego se ordenaron por medio de las genealogías. Dado que estas conclusiones histórico-tradicionales son tan inciertas, cualquier inferencia probabilística basada en estas suposiciones será aún más incierta. Tomando el texto tal como lo tenemos, podemos decir que las genealogías implican que las narraciones tienen un orden aproximadamente cronológico, ya que el descendiente de una persona no

podría haber vivido antes que ella en el tiempo. Sin embargo, la mera cronología no es suficiente para indicar un interés histórico. El Enuma elish contiene relatos ordenados cronológicamente (Marduk conquista a Tiamat antes de ascender a la posición de supremacía entre los dioses), pero apenas tiene interés histórico. Lo que hace diferente a Gn 1-11 es que las genealogías pasan sin problemas al periodo histórico de los patriarcas, donde el interés histórico es evidente y no se discute. Al igual que Abraham es presentado como una persona histórica, sus antepasados son presentados como personas históricas.

Esto no implica la exactitud de la historia primigenia. Es importante no confundir el interés por la historia con la historicidad. Puesto que es posible escribir una mala historia, no se puede negar justificadamente un interés histórico en Gn 1-11 sobre la base de su inexactitud histórica.¹¹ La cuestión no es si el autor ha logrado escribir una historia exacta, sino si el autor pretendía estar escribiendo o transmitiendo un relato histórico. La falta de diferenciación entre Abraham y sus sucesores y sus predecesores apoya la opinión de que Gn 1-11 pretende ser una historia primigenia.

Dicho esto, la relación entre las genealogías del Génesis y el interés histórico no es tan sencilla como podría parecer. El innovador trabajo de Robert Wilson sobre la función de las genealogías ha sido fundamental para la comprensión académica del papel de las genealogías en general y en el texto bíblico. Wilson trata de abordar la cuestión fundamental: ¿Son las genealogías un género historiográfico? ¿Se construyeron con el propósito de hacer un registro histórico?¹² En un esfuerzo por responder a esta pregunta fundamental, Wilson examina tanto los datos recogidos por los antropólogos sobre cómo funcionan las genealogías en las sociedades tribales como la evidencia literaria comparativa del ANE.

En cuanto a la primera, desde el apogeo de J. G. Frazer y otros "antropólogos de sillón"¹³ los estudiosos han sido muy conscientes de las incertidumbres que conlleva la recogida, interpretación y aplicación de los datos antropológicos. Por ello, los antropólogos contemporáneos han sido mucho más cuidadosos en la recogida e interpretación de los datos. Wilson recoge datos que demuestran que las genealogías orales a menudo implican diferentes funciones domésticas o políticas, lo que a veces da lugar a genealogías contradictorias, cada una de las cuales se considera válida en su propio ámbito. Wilson resume las conclusiones antropológicas:

Wilson recoge datos que demuestran que las genealogías orales a menudo implican diferentes funciones domésticas o políticas, lo que a veces da lugar a genealogías contradictorias, cada una de las cuales se considera válida en su propio ámbito. Wilson resume las conclusiones antropológicas:

Los datos que hemos recogido hasta ahora arrojan considerables dudas sobre la proposición de que las genealogías orales funcionan principalmente como registros históricos. En ningún momento de nuestro estudio de la función genealógica vimos que las genealogías se crearan o conservaran sólo con fines historiográficos. Más bien, vimos que las genealogías orales suelen tener alguna función sociológica en la vida de la sociedad que las utiliza. Incluso cuando las genealogías se recitan como parte de la historia de un linaje, es probable que reflejen relaciones domésticas, políticas o religiosas existentes en el presente y no en el pasado. El propósito del recital no es proporcionar el tipo de relato histórico preciso que es el objetivo del historiador moderno, sino legitimar las configuraciones contemporáneas del linaje.¹⁴

El énfasis aquí es en "principalmente" y "sólo". No es de extrañar que las sociedades tribales no busquen la historia por sí misma. Eso no implica una ausencia de interés histórico. Pero ese interés está subordinado a las necesidades contemporáneas:

Aunque las genealogías orales no se crean ni se conservan con fines estrictamente historiográficos, las genealogías aceptadas por una sociedad se consideran, no obstante, declaraciones precisas de las relaciones domésticas, políticas y religiosas del pasado. Una sociedad puede manipular la genealogía a sabiendas, y los grupos rivales dentro de la sociedad pueden proponer genealogías tendenciosas conflictivas, pero una vez que la sociedad acuerda que una versión particular de la genealogía es correcta, esa versión se cita como evidencia histórica para apoyar las configuraciones sociales contemporáneas.¹⁵

Se trata de la misma preocupación que impulsa el mito, como hemos visto. Por muy interesantes que sean estos datos de la antropología contemporánea, su aplicación al antiguo Israel debe estar cargada de incertidumbre a la luz de la inaccesibilidad de los datos relativos a las tradiciones orales hebreas. Más relevantes serán las pruebas literarias comparativas relativas a las genealogías del ANE. Al considerar las genealogías sumerias y acadias, Wilson pasa a examinar las listas de reyes sumerios, asirios y babilónicos de los sucesivos gobernantes.

Descubre que las conexiones genealógicas eran en realidad incidentales en las listas, que se ocupaban principalmente de la sucesión de ciudades o dinastías por las que pasaba la realeza o de la antigüedad de la realeza en una ciudad. En algunas listas, el escriba impone la fórmula "hijo de" a los nombres de la lista, independientemente de que se aplique o no. Así, en las listas de reyes de Mesopotamia las genealogías no tienen "ningún papel en la función general de las listas".

Las genealogías eran simplemente parte de la información adicional que los compiladores de las listas les añadían". Wilson concluye: "Por regla general, las genealogías del antiguo Cercano Oriente no parecen haber sido creadas específicamente con el propósito de escribir la historia. Rara vez tienen un carácter estrictamente historiográfico, pero suelen funcionar sociológicamente de forma muy parecida a las genealogías orales que hemos examinado"¹⁶ No obstante, "siguen siendo fuentes históricas valiosas siempre que se tenga en cuenta su naturaleza y sus funciones"¹⁷.

Si Wilson tiene razón sobre el papel de las notas genealógicas en las listas de reyes de Mesopotamia, entonces estas listas son difícilmente comparables a las genealogías bíblicas, que no son incidentales sino esencialmente genealógicas. Mientras que una lista segmentada como la Tabla de Naciones podría ser sólo incidentalmente genealógica, las genealogías lineales ni siquiera podrían existir si se eliminaran las conexiones genealógicas, lo que las hace totalmente diferentes de las listas de reyes mesopotámicos.

El rey asirio Sargón II probablemente no era hijo de su predecesor real en la lista de reyes, por ejemplo, pero se supone que Set es el tercer hijo de Adán.

Al tratar las genealogías de Gn 1-11, Wilson sólo considera las genealogías de 4:17-26 (NB no es una sección tôlədôt) y 5:1-32. Lamentablemente, el análisis de Wilson se basa en suposiciones histórico-tradicionales que le llevan a tratar estos pasajes como versiones contradictorias de la misma genealogía. Aparte de la estrechez de su muestreo, la incertidumbre que acompaña a estas suposiciones e inferencias hace que las conclusiones de Wilson sobre la función de las genealogías bíblicas sean menos convincentes.

Por ejemplo, sus afirmaciones sobre la fluidez de los nombres en medio de esta genealogía pueden tomarse igualmente como evidencia de que no son la misma genealogía.¹⁸

Por ejemplo, sus afirmaciones sobre la fluidez de los nombres en medio de esta genealogía pueden tomarse igualmente como evidencia de que no son la misma genealogía.¹⁸

Al abordar la cuestión de por qué el autor permitiría que las genealogías contradictorias permanecieran una al lado de la otra sin ningún intento aparente de armonización, Wilson da una doble respuesta. En primer lugar, es posible que haya querido establecer una correlación entre las tradiciones de los reyes antediluvianos y los apkallu que trabajaron durante sus reinados. Los apkallu eran hombres-pez a los que la tradición babilónica consideraba como los benefactores que dieron avances tecnológicos a la humanidad. La idea de Wilson parece ser que J refleja la tradición apkallu en 4:17-26 mientras que P refleja las listas de reyes en el capítulo 5. Por lo tanto, el autor quiere mantener ambas para establecer una correlación entre ellas. Aquí las conjeturas de Wilson, en mi opinión, se han vuelto demasiado fantasiosas para ser creíbles.¹⁹ No se explica por qué el autor bíblico tendría interés en tal correlación. En segundo lugar, la evidencia antropológica muestra que la forma de una genealogía cambia frecuentemente cuando cambia su función. Las diferentes versiones no son vistas como contradictorias por las personas que las utilizan, pues saben que cada versión es correcta en su contexto particular. Esta segunda respuesta es más creíble y sería una conclusión importante si se estableciera por la evidencia; pero aquí es simplemente una hipótesis como respuesta a una contradicción generada por el análisis tradición-histórico de Wilson.

Wilson concluye: "Nuestro trabajo sobre las genealogías bíblicas, así como las extrabíblicas, indica que las genealogías no se crean normalmente con el propósito de transmitir información histórica. No pretenden ser registros históricos. Más bien, en la Biblia, así como en la literatura del antiguo Cercano Oriente y en el material antropológico, las genealogías parecen haber sido creadas y conservadas con fines domésticos, político-jurídicos y religiosos, y la información histórica se conserva en las genealogías sólo de forma incidental".²⁰

Es una lástima que esta conclusión -que bien podría ser correcta- no haya sido establecida por las pruebas, sino que dependa de una estrecha muestra de material bíblico y de suposiciones e inferencias inciertas sobre esa muestra. Wilson no ha establecido que en Gn 1-11 "las genealogías parecen haber sido creadas y conservadas con fines domésticos, político-jurídicos y religiosos".

Porque, según la terminología de Wilson, "las genealogías del Cercano Oriente funcionan en la esfera doméstica cuando forman parte de los nombres personales. Funcionan en la esfera político-jurídica cuando se utilizan para legitimar a los titulares de cargos reales y profesionales. Funcionan en la esfera religiosa o cultural cuando forman parte de un culto a los antepasados"²¹ Es sorprendente que ninguna de estas funciones se aplique a las genealogías de Gn 1-11. Aunque Wilson piensa que las genealogías lineales de Gn 4 y 5 funcionan en la esfera religiosa, no hay rastro de ningún culto a los antepasados.

Aparte del hecho de que Wilson no ha demostrado que las genealogías de Gn 1-11 fueran creadas y conservadas con fines domésticos, político-jurídicos o religiosos, lo que no está nada claro es que la recitación de una genealogía lineal bíblica con tales fines no implica un interés histórico por parte del comerciante o del autor.²² Inferir que porque las genealogías bíblicas no fueron creadas con el propósito de transmitir información histórica no pretenden ser registros históricos es un non sequitur. Uno se da cuenta de que la declaración de Wilson de su pregunta fundamental -¿Son las genealogías un género historiográfico? ¿fueron construidas con el propósito de hacer un registro histórico? son en realidad dos preguntas diferentes, y una respuesta negativa a la segunda no implica una respuesta negativa a la primera. Al igual que una obra de ficción puede estar compuesta, por ejemplo, con un propósito político-jurídico, una obra histórica puede estar compuesta con un propósito similar.

Aun así, el trabajo de Wilson nos recuerda que las genealogías antiguas no eran obra de historiadores desinteresados, sino que pueden servir para otros fines. Por ejemplo, como ya se ha mencionado, la genealogía segmentada que constituye la Tabla de las Naciones en Génesis 10, a pesar de sus avisos "hijos de" y "engendró", no trata de las relaciones de sangre, sino que enumera a los pueblos sobre la base de factores políticos, lingüísticos, geográficos y similares, y el autor del Génesis lo sabía. Es un ejemplo de la afirmación de Wilson de que las genealogías segmentadas sirven principalmente para fines domésticos, político-jurídicos y religiosos.

Con respecto a las genealogías lineales, la telescopia y la fluidez son características comunes. Wilson llama la atención sobre una genealogía real inscrita de Esarhaddon que lo llama "Esarhaddon ... hijo de Sennacherib ... hijo de Sargón ... de la línea real eterna de Belu-bani hijo de Adasi".

Los tres primeros nombres se refieren al rey, a su padre y a su abuelo; pero sobre la base de una lista de reyes asirios sabemos que se han omitido sesenta y dos reyes de Asiria entre Sargón II y Belu-bani. Otra genealogía inscripcional de Adad-nirari III tiene una brecha de cincuenta y un reyes entre sus predecesores Enlil-kapkapi y Shalmaneser I, y un total de setenta y un nombres omitidos entre Enlil-kapkapi y Adad-nirari II. Las lagunas en las listas de reyes sumerios, asirios y babilónicos son comunes. Sin embargo, como señala John Walton, no hay pruebas de que las genealogías antiguas incluyeran a individuos que no se creía que hubieran existido.²³ De hecho, con respecto a muchos de los reyes de estas listas, estamos seguros de que sí existieron.²⁴ "En consecuencia, no habría ningún precedente para pensar en las genealogías bíblicas de manera diferente. Al poner a Adán en las listas de antepasados, los autores de las Escrituras lo están tratando como una persona histórica."²⁵ Permiten las genealogías de Gn 1-11 largas lagunas en una historia literal? Cuando el tôlədôt de Adán en 5:1-32 se une al tôlədôt de Sem en 11:10-26, hay una sucesión de descendientes desde Adán hasta Abraham que parece no permitir ninguna generación perdida por la forma utilizada en todo momento: "Cuando X vivió n años, fue padre de Y; y cuando Y vivió m años, fue padre de Z". Al estipular la edad del padre en el momento del nacimiento de su progenie, parecen excluirse las lagunas. Sin embargo, W. H. Green impugnó esta conclusión en un artículo seminal.²⁶ En apoyo de su argumento de que las genealogías de Gn 5 y 11 no deben considerarse completas, Green aduce cinco líneas de evidencia: (1) En muchas otras genealogías bíblicas hay pruebas incontrovertibles de abreviación. (2) El autor no suma en ningún momento las edades de las personas enumeradas ni deduce ninguna afirmación cronológica sobre el tiempo transcurrido desde la creación o desde el diluvio, como se hace desde la bajada a Egipto hasta el éxodo (Éxodo 12:40) o desde el éxodo hasta la construcción del templo (1 Re 6:1). (3) El paralelismo más cercano a la duración de la historia primigenia es el período de la esclavitud de Israel en Egipto, que sólo se salva con una genealogía que se extiende desde Leví hasta Moisés y Aarón (Éxodo 6:16-26), una genealogía que no puede haber registrado todos los eslabones de esa línea de descendencia y que, por lo tanto, no podría haber sido pensada para ser utilizada como base de cálculo cronológico. (4) En la medida en que los registros y monumentos del antiguo Egipto muestran que el intervalo entre el diluvio y la llamada de Abraham debe haber sido mayoe

que el que arroja la genealogía de Gn 11, cuentan en contra de la suposición de que esta genealogía estaba destinada a suministrar los elementos para un cálculo cronológico. (5) La estructura de las genealogías de Gn 5 y 11 favorece la creencia de que no registran todos los nombres de estas respectivas líneas de descendencia.

Todos estos puntos están bien tomados.²⁷ A los comentaristas contemporáneos les llama especialmente la atención la simetría artificial de diez antepasados antediluvianos desde Adán hasta Noé, seguidos de diez antepasados postdiluvianos desde Sem hasta Abraham (véase la figura 5.1).²⁸

Una genealogía similar de diez nombres aparece en Rut 4:18-22 y en varias listas de reyes sumerios, asirios y babilónicos. Nahum Sarna comenta: "La conclusión es inequívoca: estamos ante una esquematización deliberada y simétrica de la historia, que presenta segmentos de tiempo significativos y bien equilibrados como forma de expresar la enseñanza bíblica fundamental de que la historia tiene sentido".²⁹ También llama la atención que el autor no sume las edades de las personas enumeradas, lo que sugiere una indiferencia por el lapso de tiempo global. En este sentido, se puede contrastar con la lista de reyes sumerios, que proporciona totales y subtotales de los reinados antediluvianos y posdiluvianos.³⁰

Sin embargo, es muy diferente sugerir que lagunas que podrían haber abarcado decenas de miles de años cada una serían permitidas por tales genealogías.³¹ Además, parece poco probable que la longevidad de los patriarcas antediluvianos sea interpretada literalmente. En la lista de reyes sumerios, los reyes antediluvianos también tienen reinados fantásticamente largos, de hasta 43.200 años para un reinado individual, y la duración de los reinados disminuye después del diluvio (véase la figura 5.2). ¿Debemos pensar seriamente que los antiguos sumerios y babilonios se tomaron al pie de la letra unos reinados tan absurdamente largos?

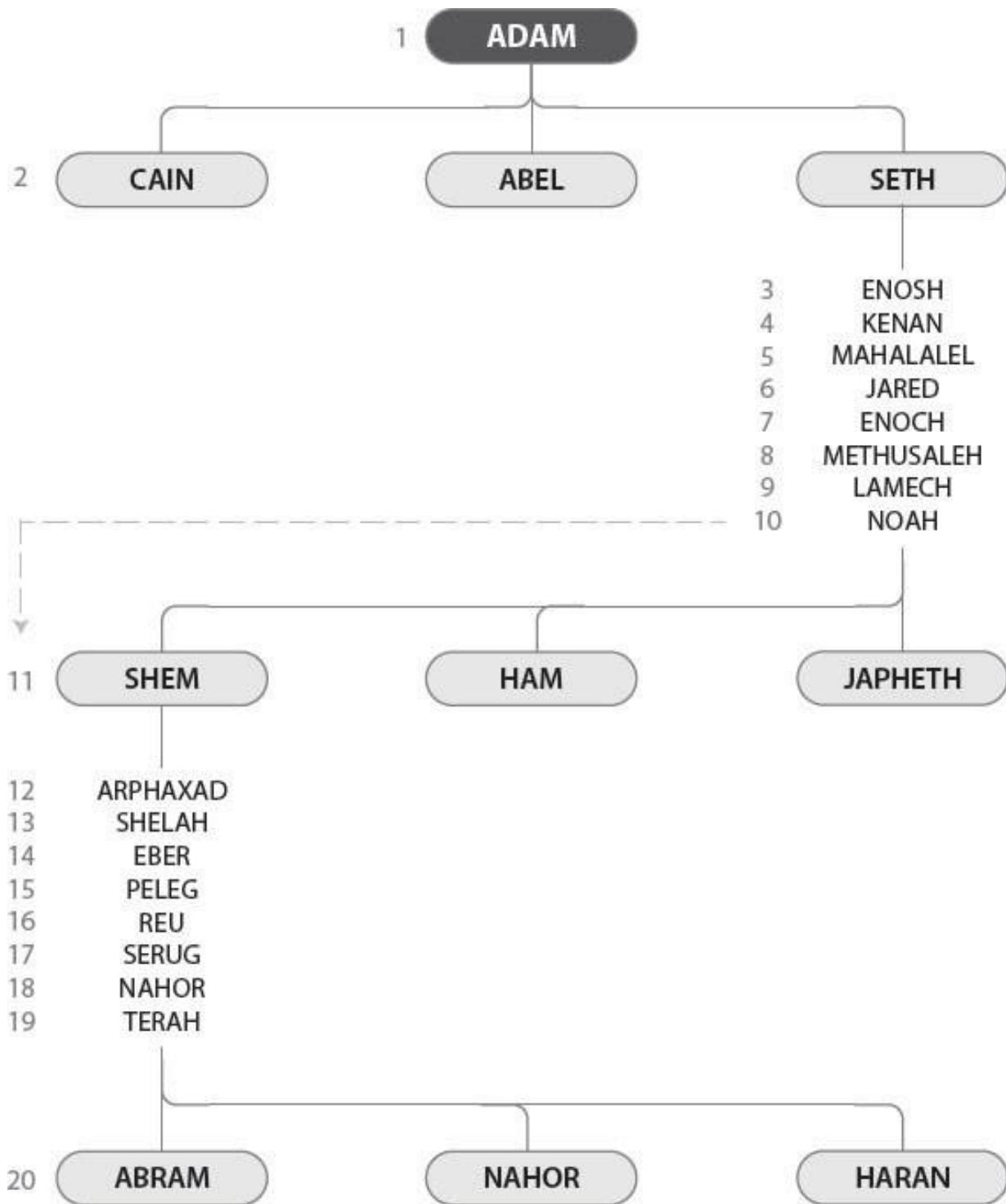


Figura 5.1. Genealogías ancestrales simétricas de los antediluvianos y postdiluvianos bíblicos.

KING	CITY	LENGTH OF REIGN IN YEARS
1. Alulim	Eridu	28,800
2. Alalgar	Eridu	36,000
3. Enmenluanna	Badtibira	43,200
4. Enmengalanna	Badtibira	28,800
5. Dumuzi	Badtibira	36,000
6. Ensipazianna	Larak	28,800
7. Enmenduranna	Sippar	21,000
8. Ubartutu	Shuruppak	18,600

8 KINGS 5 CITIES 241,200 YEARS

Figura 5.2. Lista de reyes sumerios con reinados fantásticamente largos.

En el Génesis, el diluvio también interrumpe las genealogías en 5:32 y 9:28, y se atribuyen a los antediluvianos vidas fantásticamente largas, aunque menos extravagantes que las de los reyes de Mesopotamia, y disminuidas tras el diluvio. Como ya se ha dicho, estos períodos de vida anormalmente largos plantean dificultades si se toman al pie de la letra (a no ser que se planteen lagunas); por ejemplo, Noé sigue vivo cuando nace Abraham, y Sem vive treinta y cinco años más que él. El propio autor del Génesis era consciente de lo fantásticas que son estas duraciones de vida de los antepasados, lo que hace pensar que las genealogías no pretenden ser una historia directa. No hay consenso entre los estudiosos del AT sobre la razón o el significado de los fantásticos períodos de vida atribuidos a los antediluvianos.

Se han sugerido múltiples esquemas para calcular las edades de los antediluvianos, generalmente apelando al sistema numérico sexagesimal babilónico (base sesenta).³²

Pero la propia multiplicidad de tales esquemas socava la confianza en la corrección de cualquiera de ellos.

Algunas de las formas de calcular las edades son tan complejas que ponen a prueba la credibilidad.

TABLA 2. Edades de los patriarcas y números sexagesimales y preferidos correspondientes

Patriarch	Age (yrs) when first son born	Sexagesimal and Preferred Numbers	Re-maining years of life	Sexagesimal and Preferred Numbers	Total years	Sexagesimal and Preferred Numbers
Adam	130	60x2yrs + 60x2mos	800	60x10x10mos + 60x60mos	930	60x3x5yrs(60mos) + 6x5yrs(60mos)
Seth	105	60x10x2mos + 60mos	807	60x10x10mos + 60x60mos + 7yrs	912	60x3x5yrs(60mos) + 5yrs(60mos) + 7yrs
Enosh	90	(6+6+6) x 60mos	815	60x10x10mos + 60x60mos + 60x3mos	905	60x3x5yrs(60mos) + 5yrs(60mos)
Kenan	70	7x2x5yrs(60mos)	840	60x10x10mos + 60x60mos + 60x8mos	910	60x3x5yrs(60mos) + 2x5yrs(60mos)
Mahalalel	65	60yrs + 5yrs(60mos)	830	60x10x10mos + 60x60mos + 60x6mos	895	60x3x5yrs(60mos) - 5yrs(60mos)
Jared	162	60x6x5mos + 5yrs(60mos) + 7yrs	800	60x10x10mos + 60x60mos	962	(60+60+60+6+6)x60mos - 5yrs(60mos) + 7yrs
Enoch	65	60yrs + 5yrs(60mos)	300	60x5yrs(60mos)	365	60x6yrs + 5yrs(60mos) = 1 solar year
Methuselah	187	60x3yrs + 7yrs	782	60x10x10mos + 60x60mos - 6x3yrs	969	(60+60+60+6+6)x60mos - 5yrs(60mos) + 7yrs + 7yrs
Lamech	182	60x7x5mos + 7yrs	595	60x10yrs - 5yrs(60mos)	777	7x10x10 + 7x10 + 7yrs
Noah	500	60x10x10mos	450	40x2x5yrs(60mos) + 10x5yrs(60mos)	950	60x3x5yrs(60mos) + 10x5yrs(60mos)
Flood						
Shem	100	60x10x2mos	500	60x10x10mos	600	60x10yrs
Arphaxad	35	7x5yrs(60mos)	403	40x2x5yrs(60mos) + 3yrs (6x6mos)	438	40x2x5yrs(60mos) + 60x6 + 60 + 6x6mos
Shelah	30	60x6mos	403	40x2x5yrs(60mos) + 3yrs (6x6mos)	433	40x2x5yrs(60mos) + 6x(6+6)mos
Eber	34	60x6mos + 6x8mos	430	40x2x5yrs(60mos) + 6x60mos	464	40x2x5yrs(60mos) + 60yrs + 6x8mos
Peleg	30	60x6mos	209	40x5yrs(60mos) + 5yrs(60mos) + 6x8mos	239	40x5yrs(60mos) + 6x6yrs + 6x6mos
Reu	32	60x6mos + 6x4mos	207	40x5yrs(60mos) + 5yrs(60mos) + 6x4mos	239	40x5yrs(60mos) + 6x6yrs + 6x6mos
Serug	30	60x6mos	200	40x5yrs (60mos)	230	40x5yrs(60mos) + 60x6mos
Nahor	29	60x6mos - 6x2mos	119	60x2yrs - 6x2mos	148	60x10x2mos + 6x8yrs
Terah	70	7x2x5yrs(60mos)	135	60x2yrs + 60x2mos + 5yrs(60mos)	205	40x5yrs(60mos) + 5yrs(60mos)
Abraham	100	60x10x2mos	75	5yrs(60mos) x 3x5yrs(60mos)	175	60x10x2mos + 15x5yrs(60mos)

Figura 5.3. Edades de los antediluvianos calculadas con números sexagesimales. Reproducido con permiso de Carol A. Hill, "Making Sense of the Numbers of Genesis", tabla 2.

Por ejemplo, en la útil tabla de Carol Hill (fig. 5.3) encontramos justo al principio que se dice que la edad de Adán de 130 años en el nacimiento de Set se calcula multiplicando $60 \text{ años} \times 2 \text{ años} = 120 \text{ años}$, y luego, para obtener 10 años adicionales, añadiendo $60 \text{ meses} \times 2 \text{ meses} = 120 \text{ meses} = 10 \text{ años}$. Nos preguntamos por qué principio hemos de mezclar los años y los meses de esta manera. La edad de Kenan al nacer se calcula multiplicando $7 \times 2 \times 5 \text{ años}$ (o 60 meses) = 70 años. Uno se pregunta por qué su edad no se calculó, como la de Adán, como $60 \text{ años} + 60 \times 2 \text{ meses}$. ¿O por qué la edad de Adán no se calculó, como la de Kenan, como $7 \times 2 \times 5 \text{ años} + 60 \text{ años} = 130 \text{ años}$? Para llegar a la edad de Mahalalel en el momento de su muerte, se supone que debemos introducir la resta en nuestros cálculos, multiplicando primero $60 \times 3 \times 5 \text{ años} = 900 \text{ años}$, que es demasiado grande, por lo que restamos de esos 5 años para llegar a 895 años de edad. Si se nos permite restar además de multiplicar y sumar, ¿por qué no también dividir? Entonces la edad de Enosh en el momento de su primogenitura puede calcularse fácilmente como $60 \times 2 = 120 \text{ años}$ menos $60 \div 2 = 30 \text{ años}$. Cuando llegamos a la edad de Jared en el momento de su muerte, los cálculos se vuelven vertiginosos: para encontrar su edad en el momento de su muerte tenemos que sumar $60 + 60 + 60 \text{ meses} = 180 \text{ meses}$ y luego sumar $6 + 6 \text{ meses}$ [se supone que 6 se justifica como una décima parte de 60] para obtener 192 meses, y luego multiplicar ese total por 60 para obtener 11.520 meses = 960 años (si no tenemos en cuenta los años bisiestos), lo cual no es suficiente, así que restamos 5 años para obtener 955 años, y luego volvemos a sumar 7 años, y ¡voilá! 962 años. Cuando llegamos a la edad de Matusalén al morir, los cálculos son aún más complicados.

Volvemos a sumar $60 + 60 + 60 + 6 + 6 \text{ meses}$ y lo multiplicamos por 60 meses para obtener 960 años, luego restamos 5 años para obtener 955 años, y esta vez volvemos a sumar $7 + 7 \text{ años}$ para obtener 969 años. ¡Maravilloso artificio! ¿No es más plausible que la edad de Matusalén fuera impuesta por la necesidad de sacarlo de escena, para que no se ahogara en el diluvio?

Estos cálculos tienen toda la pinta de ser una selección de cerezas, elaborada a posteriori para llegar a la edad objetivo. Además, estos cálculos dejan la pregunta que queda sin responder es: ¿Por qué un comerciante hebreo iba a idear esas fórmulas aritméticas utilizando un sistema numérico ajeno a Israel?

Kenton Sparks cree que los números se basan en cifras astronómicas y matemáticas babilónicas.³³

Pero una lectura de la literatura que cita revela que las propuestas de los autores son inconsistentes entre sí. D. W. Young apuesta por la influencia de la matemática sexagesimal babilónica, mientras que C. J. Labuschagne cree que la duración de la vida de tres antediluvianos (Lamec, Jared y Mahalalel) corresponde a los períodos sinódicos de cinco planetas conocidos. Señala que si restamos a las edades de los antediluvianos una duración de vida supermáxima de $7 \times 120 = 840$ años, llegamos a una duración de vida normal. En cuanto a los postdiluvianos, no encuentra ningún principio que rija estas cifras, excepto uno cronológico: llenar el vacío entre los patriarcas prehistóricos antediluvianos y la figura histórica de Abraham. Donald Etz cree que las edades de Matusalén, Jared y Lamec se han ajustado a la baja para dejar espacio al diluvio. Señala que de los muchos y complicados esquemas aritméticos propuestos para calcular las edades, incluyendo el de Dwight Young y el de Umberto Cassuto, ninguno ha sido generalmente aceptado. Sin inmutarse, propone que los números que tenemos en el texto, aunque no son aleatorios, se obtuvieron mediante operaciones aritméticas a partir de números originalmente aleatorios. Propone que se inventó un conjunto original de edades (¿al azar?), luego se agregaron 300 años a cada período de vida excepto el de Enoc, y finalmente todos los números se multiplicaron por 2,5 y se redondearon a números enteros cuando fue necesario. Tal multiplicidad de propuestas contradictorias difícilmente apoya la afirmación de Sparks de que los números se derivaron de cifras astronómicas y matemáticas babilónicas, y mucho menos que sean simbólicos.

Los estudiosos no logran encontrar ningún significado simbólico en las propias edades, y mucho menos en fórmulas como $60 \times 10 \times 10$ meses + 60×60 meses. Sparks sugiere que las genealogías son un ejemplo de "emulación de la élite" por parte de Israel, construyendo genealogías según el modelo de las listas de reyes de Mesopotamia. "Parece que los escribas judíos respondieron a la ideología mesopotámica componiendo textos que imitaban una de las expresiones de poder más poderosas de Babilonia: la lista de reyes. Yo y otros estudiosos sospechamos que el motivo del autor bíblico era ayudar a los judíos a resistir la presión asimiladora de la cultura mesopotámica"³⁴ Esta sospecha no sólo es conjetal, sino que depende de una fecha exílica o postexílica para las genealogías, una suposición que reduce la probabilidad de la conjectura.³⁵ Además, la hipótesis no explica en absoluto las edades concretas de los antediluvianos, y mucho menos los cálculos utilizados para llegar a ellas.

No es más plausible que las edades fueran determinadas por la necesidad de llenar el período antediluviano con personas que se remonten a la supuesta época de Adán?

Sparks ofrece una razón bastante independiente basada en consideraciones de probabilidad para pensar que las edades de los antediluvianos son simbólicas:

Si observamos detenidamente las cifras cronológicas de Génesis 5, encontraremos que éstas son ciertamente simbólicas y no literales. El dígito final de cada número es 0, 2, 5 o 7 en todos los casos menos en uno. Dado que la probabilidad de edades aleatorias como ésta es del orden del .000 000 06%, está claro que estos números no son cronológicos en el sentido habitual.*

*Las matemáticas son relativamente sencillas. Se toma la probabilidad de seleccionar al azar cualquiera de los cuatro dígitos utilizados (es decir, ".4") y se eleva a la potencia equivalente al número de selecciones al azar (18). El resultado es $.4^{18}$, o sea, $6,87 \times 10^8$.³⁶

¿Qué debemos hacer con este argumento? En primer lugar, podríamos preguntarnos por qué Sparks considera sólo la tercera cifra de cada número. ¿Por qué no el primero o el segundo? ¿Será que aquí presupone la Ley de Benford, según la cual el primer dígito de muchos números naturales es probablemente pequeño?³⁷ Lo mismo ocurre, en menor medida, con el segundo dígito. Pero una vez que se llega al tercer dígito, la distribución de los números se aproxima a una distribución uniforme del 10 por ciento para cada uno de los diez números, que van desde 10,2% para el 0 y 9,8% para el 9. Esto favorecería el uso del tercer dígito, aunque incluso aquí uno se pregunta si una diferencia del 0,4% en la distribución de los números podría sesgar las probabilidades. También nos preguntamos sobre la aplicabilidad de la ley al hebreo, donde se utilizan palabras, no números, para expresar los números y el número de palabras utilizadas no se corresponde con el número de números arábigos utilizados en la traducción.

Sea como fuere, hay nueve personas cuyas edades se dan en Gn 5. No se explica por qué Sparks menciona dieciocho selecciones. Además, los dígitos finales no son cuatro, sino cinco: 0, 2, 5, 7, 9. Si tomamos sus edades en el momento de la muerte, la probabilidad, según el método de Sparks, de que el dígito final de cada número sea 0, 2, 5, 7 o 9 es de $0,5^9 = 0,002$, lo que equivale a una posibilidad entre quinientas, algo difícilmente improbable.

Si incluimos a Noé, entonces tenemos $0,5^{10} = 0,001$, es decir, una posibilidad entre mil. Por otra parte, Hill toma las tres edades mencionadas por persona para un total de treinta números, en cuyo caso la probabilidad de que los treinta números terminen en una de las cinco cifras es de $0,5^{30} = 9,31^{10} = 0,000000009$, que Hill redondea aparentemente a una posibilidad entre mil millones.³⁸ Pero si tomamos las genealogías tanto de los diez antediluvianos como de los diez postdiluvianos hasta Abraham, tenemos un total de sesenta números, cada uno de los cuales termina en 0, 2, 3, 4, 5, 7, 8 o 9, lo que tiene una probabilidad de $0,8^{60} = 0,0000015$, que Hill aparentemente redondea a 0,000002, o una posibilidad en 500.000.

El método de Sparks supone que los números asociados a las edades de las personas son aleatorios, como si fueran seleccionados de una urna por un dispositivo de azar justo, con cada número con la misma probabilidad de ser seleccionado y cada selección probabilísticamente independiente de las demás. Sin embargo, es evidente que no es así, ya que la edad de una persona al morir está en función de su edad al engendrar al primogénito y del número de años que haya vivido después. Por tanto, los números seleccionados no son independientes. Así, se puede elegir sólo una columna vertical en el gráfico de Hill para calcular las probabilidades, y no dos o tres columnas como hacen Sparks y Hill. Entonces las probabilidades se vuelven bastante manejables. Además, el simbolismo no es la única alternativa al azar. Sparks equipara injustificadamente ser literal con ser aleatorio. El redondeo de los números subvertirá la aleatoriedad sin implicar un significado simbólico, al igual que una simple preferencia por unos números sobre otros. Lo que uno llega a ver, entonces, es que la dicotomía entre literal (= aleatorio) y simbólico es demasiado simplista. Los números pueden ser no aleatorios sin ser simbólicos.

Tenemos razones, pues, para interpretar las genealogías en su contexto narrativo como evocadoras de un interés histórico, pero sin relacionarlas directamente con la historia, aunque contemplemos o permitamos lagunas en las genealogías.

Mathews sugiere de forma plausible que, en general, las genealogías sirven al propósito teológico de mostrar la interconexión de toda la humanidad y la esperanza de una bendición universal.³⁹ Nuestro objetivo es dar sentido a los puntos aducidos por Green sin imaginar enormes lagunas en un registro histórico literal.

EL GÉNERO DEL GÉNESIS 1-11

Basándose en estudios comparativos de la literatura sumeria, el eminentе asiriólogo Thorkild Jacobsen propuso que reconociéramos un género literario único que denominó "mito-historia". Jacobsen había reunido un relato sumerio a partir de tres fragmentos de diferentes fechas, que denominó el Génesis de Eridu, que trata de la creación del hombre, la institución de la realeza, la fundación de las primeras ciudades y el gran diluvio. Piensa que el Génesis describe de forma similar la creación del hombre y de los animales, las listas de los principales personajes después de la creación, y luego el diluvio. Merece la pena citar ampliamente sus reflexiones sobre este tipo de literatura:

Además, estas tres partes se combinan en ambas tradiciones simplemente ordenándolas a lo largo de una línea temporal y no según el recurso más habitual para conectar relatos o mitos separados: agrupándolos en torno a un único héroe.... En el "Génesis de Eridu", además, la progresión es claramente lógica de causa y efecto: el estado miserable del hombre natural toca el corazón maternal de Nintur, que le hace mejorar su suerte estableciéndose en ciudades y construyendo templos; y le da un rey para que lo dirija y organice.

Al igual que esta cadena de causas y efectos lleva de la naturaleza a la civilización, una cadena semejante lleva de las primeras ciudades y reyes a la historia del diluvio. Las obras de irrigación bien organizadas llevadas a cabo por las ciudades bajo la dirección de sus reyes conducen a un gran aumento del suministro de alimentos y eso, a su vez, hace que el hombre se multiplique en la tierra. El volumen de ruido que hace esta gente no deja dormir a Enlil y hace que éste decida conseguir la paz y la tranquilidad enviando el diluvio. Ahora bien, esta ordenación a lo largo de una línea de tiempo como causa y efecto es llamativa, pues se parece mucho a la forma en que un historiador ordena sus datos, y dado que los datos aquí son mitológicos podemos asignar ambas tradiciones a un género nuevo y separado como relatos mito-históricos.⁴⁰

Se podría cuestionar seriamente si la condición identificada por Jacobsen para que una narración sea calificada incluso como de naturaleza cuasi-histórica -a saber, la organización de eventos causalmente conectados en orden cronológico- es suficiente para un genuino interés histórico. Según esta norma, el Enuma elish debería calificarse de mito-histórico, ya que la historia de la conquista de Tiamat por Marduk relata con toda seguridad acontecimientos cronológicamente ordenados y causalmente conectados; esto parece absurdo.

Pero Jacobsen está hablando de un ordenamiento en el tiempo real, no en el tiempo meramente ficticio de un mito o fábula. La segunda parte del Génesis de Eridu sigue el modelo de la Lista del Rey de Sumeria, y Jacobsen atribuye la inclusión de esta sección en el relato al "puro interés histórico de su compositor"⁴¹ El interés por la cronología genuina distingue a los relatos de los puros mitos: "Este interés por los números es muy curioso, ya que es característico de los mitos y los relatos populares que no se ocupen del tiempo para todo.... El interés por los números de años pertenece a otra parte, al estilo de las crónicas y la historiografía. En Mesopotamia lo encontramos primero en las listas de fechas, listas de reinados y en la lista de reyes, más tarde en las crónicas, pero encontrar esta forma de lista cronológica combinada, como aquí, con la simple narrativa mitológica, es verdaderamente único.... De este modo se confirma aún más la adscripción del relato a un género mítico-histórico".

Un buen ejemplo del género mítico-histórico más familiar para los lectores occidentales parece ser el relato de Homero sobre la guerra de Troya en la Ilíada. Según el clasicista G. S. Kirk, "gran parte de la Ilíada es obviamente historiando en contenido.... Incluso los que menos confían en la existencia de una "guerra de Troya" admiten que hubo algún ataque y que algunos aqueos se encontraban entre los atacantes.... La historia se basa en algún tipo de recuerdo del pasado y ... su desarrollo se describe en términos ampliamente realistas"⁴³ La principal excepción es el papel de los dioses en la historia. Pero Kirk cree que, lejos de ser "una jungla mitopoética", muchas de las personificaciones de fenómenos físicos e impulsos psicológicos de la Ilíada y la Odisea "son más bien parte de una convención literaria arcaica y de larga data que representan el estado de las suposiciones de Homero sobre la causalidad"⁴⁴ Los mitos griegos proporcionan así un ejemplo de "historia mítica"⁴⁵.

Aunque las genealogías del Génesis muestran un interés por la historia por parte del autor y de su público, es importante tener en cuenta que lo que se narra es una historia mítica. Los cálculos cronológicos resultan inapropiados para un género así. Kenneth Kitchen observa que en el ANE la gente ya era consciente de que el mundo era extremadamente antiguo.⁴⁶ La lista de reyes sumerios indica que los reyes habían reinado en Sumer durante 241.200 años antes del diluvio, a lo que siguieron otros 26.997 años de gobierno real. Según el sacerdote babilónico Beroso, los reyes habían reinado en Babilonia durante 432.000 años antes del diluvio.⁴⁷

Sin embargo, las genealogías bíblicas suman un escaso total de 1.656 años desde Adán hasta el diluvio, con otros 367 años desde el diluvio hasta la llamada de Abraham. El Génesis presenta una historia mitológica del mundo extremadamente corta para los estándares de la antigüedad, atada fuertemente por avisos genealógicos de padre e hijo que parecen no contemplar lagunas de decenas de miles de años entre ellos. No debemos imaginar que las genealogías contemplan los enormes saltos que serían necesarios para ponerlas en armonía con lo que conocemos de la historia de la humanidad; pero tampoco debemos pensar que comprenden personajes puramente ficticios. Podemos evitar estos polos opuestos tomando la breve historia que relatan como una mito-historia que no debe ser tomada literalmente.

Los laicos evangélicos probablemente se sorprenderían de la amplia aceptación que tiene entre los eruditos evangélicos la clasificación de Jacobsen de Gn 1-11 como mito-historia. El caso de Gordon Wenham, un comentarista muy respetado, es instructivo. Sobre la clasificación de Jacobsen, Wenham señala: "Se trata de un análisis sensible de ambos textos; pero mito es un término cargado que da lugar a malentendidos. Por eso prefiero la protohistoria. Es proto en el sentido de que describe los orígenes y expone modelos de Dios y su trato con la raza humana. Es histórica porque describe las realidades pasadas y las lecciones que deben extraerse de ellas"⁴⁸ Se trata de una distinción sin diferencia. La caracterización de Wenham de la protohistoria describe acertadamente la mitohistoria.

Wenham dice: "El marco genealógico de este capítulo [4], así como la fórmula introductoria de 2:4... muestra que el redactor considera su relato protohistórico: está describiendo a individuos reales del pasado primitivo cuyas acciones son significativas para toda la humanidad".⁴⁹

Las narraciones ponen profundas verdades teológicas "en forma vívida y memorable en una historia absorbente pero altamente simbólica."⁵⁰ Si tomamos estos relatos como historia directa, "podríamos vernos obligados a concluir que el Génesis intenta relatar la historia pero no lo consigue, lo que sería una conclusión bastante negativa"⁵¹ Es evidente, creo, que no hay ninguna diferencia material entre la protohistoria y la mitohistoria de Wenham. Wenham simplemente declina utilizar la palabra mito debido a las connotaciones que la palabra tiene en el lenguaje popular.⁵²

Precisamente el mismo tipo de reservas hace que C. John Collins dude en utilizar la palabra mito con respecto a la historia primigenia, a pesar de que su noción de "relato de visión del mundo", utilizada para caracterizar el Génesis, no es materialmente diferente de un mito.⁵³ Se pregunta, entonces, "¿Podría ser que 'mito' sea la categoría correcta para el tipo de relatos que encontramos en el mundo antiguo, ya sea de los egipcios, los mesopotámicos o incluso los hebreos? La dificultad radica en que la palabra 'mito' tiene muchos significados diferentes; en el uso popular, el término implica un juicio de que la historia no es verdadera."⁵⁴ Collins piensa que el autor del Génesis quería que su público creyera que los hechos registrados ocurrieron realmente, por lo que se puede decir que las narraciones son hasta ahora "históricas", pero esto no implica que el relato no tenga elementos figurativos o imaginarios.⁵ De hecho, Collins apela a la Ilíada de Homero para ilustrar el tipo de literatura que es el Génesis 1-11.

Bill Arnold es un erudito evangélico del AT con más temeridad. Opina que "estos capítulos no son una simple historia o un ejemplo de historiografía antigua. A lo sumo, podemos decir que los temas míticos se han dispuesto en una progresión lineal hacia adelante, en lo que puede considerarse una forma literaria historicista, utilizando especialmente genealogías, para hacer historia a partir del mito"⁵⁶ No es que el mito se haya perdido: más bien, el mito se combina con la historia. Por lo tanto, debe adoptarse la nomenclatura de Jacobsen:

La Historia Primigenia (Gn. 1-11) aborda los orígenes del universo, la creación de la humanidad y las primeras instituciones de la civilización humana. Mantenemos el término "historia" en el título de esta primera unidad de la Biblia -la Historia Primigenia- porque, por un lado, ordena los temas a lo largo de un continuo temporal utilizando la causa y el efecto y, en general, utiliza la narración histórica como medio literario de comunicación. Por otro lado, esos temas son los mismos que se exploran en otros lugares del antiguo Oriente Próximo en la literatura mitológica.... La Historia Primigenia narra esos temas de una manera que transforma su significado e importancia, y por estas razones podemos pensar en estos capítulos como una categoría literaria única, que algunos han denominado "mito-histórica".⁵⁷ Aunque Wenham tiene sin duda razón en que la clasificación de Gn 1-11 como mito-historia es propensa a los malentendidos, no creo que debamos recurrir a vagos eufemismos que tienden a ocultar más que a dilucidar el carácter literario de Gn 1-11.

Los estudiosos simplemente deben tener cuidado de explicar nuestro significado a los profanos.

CONCLUSIÓN

En resumen, los numerosos y sorprendentes parecidos de familia entre Gn 1-11 y los mitos del ANE nos llevan a pensar que la historia primigenia está compuesta por mitos hebreos. Su objetivo principal es fundamentar realidades presentes para el autor del pentateuco e importantes para la sociedad israelita en el pasado primordial. Al mismo tiempo, el entrelazamiento de las narraciones primigenias con las genealogías que terminan en personas reales pone de manifiesto el interés histórico del autor por las personas que vivieron y actuaron en su día. Sin embargo, incluso estas genealogías están cuidadosamente construidas para compartir el carácter de los mitos que ordenan, contribuyendo al propósito etiológico general de la historia primigenia.

1. Sarfati apela al patrón verbal wayyiqtol del Génesis -es decir, el uso de waw + el tiempo perfecto del verbo + un sujeto- para justificar que ve un interés histórico en los relatos (Jonathan D. Sarfati, *The Genesis Account: A Theological, Historical, and Scientific Commentary on Genesis 1-11* [Powder Springs, GA: Creation Book Publishers, 2015], 48). Pero este argumento es falaz, ya que tal forma indica, a lo sumo, un género narrativo, que puede ser mito, leyenda o fábula, y no historia. Así pues, la consideración crucial serán las genealogías, que conectan con personajes que el autor del pentateuco considera indiscutiblemente históricos.
2. Esta es la definición empleada en la influyente obra de Robert Wilson *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press, 1977). Permite que incluso las notas breves de la forma "hijo de" cuenten como una genealogía. Esto podría parecer que carece de la suficiente profundidad para contar como una genealogía de buena fe, pero afortunadamente las genealogías del Génesis implican una mayor profundidad y por ello son indiscutiblemente genealogías.
3. Westermann contrasta esta situación con los mitos primaeval de Egipto, Sumeria, Babilonia y las culturas primitivas, en los que los motivos del acontecimiento primaeval forman un conjunto y pueden utilizarse arbitrariamente de forma bastante caleidoscópica.

Por el contrario, el relato bíblico primitivo está dispuesto en un orden estricto; está precedido de una historia y de tal manera que hay una sucesión de generaciones a partir de una pareja primitiva que llega hasta Abraham (Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, trans. John J. Scullion [Minneapolis: Fortress, 1994], 64).

4. Véanse los curiosos comentarios de Longman de que, aunque el Génesis pueda estructurarse según las fórmulas del tōlədōt, él seguirá en su comentario la estructura tripartita del libro, que incluso el lector de la Biblia inglesa puede detectar (Tremper Longman III, *Genesis*, SGBC [Grand Rapids: Zondervan, 2016], 11).

5. Véase Matthieu Richelle, "La structure littéraire de l'Histoire Primitive (Genèse 1,1-11,26) en son état final", BN 151 (2011): 3-22. Aunque conserva la estructura de las fórmulas del tōlədōt, Richelle identifica varias "subsecciones" dentro de las secciones del tōlədōt, como las historias de Caín y Abel, los hijos de Dios y la Torre de Babel. Éstas definen de forma más plausible la estructura literaria de Gn 1-11, y el hecho de que Richelle mantenga la estructura tōlədōt en su esquema es una concesión inútil a los tratamientos habituales.

6. Aunque la mayoría de los estudiosos consideran que 2:4a pertenece a la fuente P y, por tanto, es un resumen del cap. 1, no confío en los argumentos basados en este tipo de análisis histórico-tradicional. 1, tengo poca confianza en los argumentos basados en tales análisis histórico-tradicionales, ya que el autor final del pentateuco pudo haber adaptado las tradiciones que recibió como le pareció. Del mismo modo, existe el argumento tan repetido de que porque 2:4a y b forman un quiasmo, un cielo

b tierra

c creado

c'made

b'tierra

a' cielo,

el verso marca el comienzo de una nueva sección. Este argumento me parece incierto, no sólo porque el quiasmo no está muy ajustado (ningún nombre divino aparece en 2:4a, ni ninguna mención al día de la creación, ni los verbos de creación son siquiera los mismos en 2:4a y b), sino también porque, una vez más, el autor pentateuco era libre de crear un quiasmo si lo deseaba que resumiera el relato de la creación y formara un puente con el relato de la creación de la humanidad.

Más bien, la consideración más importante que determina la función del tôlədôt en 2:4a es el simple hecho de que mientras el cap. 1 podría describirse como un detalle de las generaciones de los cielos y la tierra creados en 1:1, las historias subsiguientes de la creación de Adán y Eva, su caída y Caín y Abel no son las generaciones de los cielos y la tierra (John Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, LHBOTS 592 [Londres: Bloomsbury, 2013], 18-19). Véanse los comentarios de Cassuto, que combina estos puntos de vista argumentando que el tôlədôt de 2:4a inicia una nueva sección remitiendo al relato de la creación: 2:4 "sirve para conectar la narración de la primera sección con la de la segunda; y su significado es: Estos -los acontecimientos descritos en la porción anterior- constituyeron la historia de los cielos y de la tierra, cuando fueron creados, es decir, cuando el Señor Dios los hizo; y ahora os contaré en detalle lo que ocurrió al concluir esta obra divina" (U[mberto] Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, part 1, *From Adam to Noah: Genesis I-VI* 8 [1944], trans. Israel Abrahams [Skokie, IL: Varda Books, 2005], 99).

7. Kenneth A. Mathews, *Génesis 1-11:26*, NAC 1A (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 28.

8. El Génesis "puede leerse como un todo coherente, con correspondencias detalladas entre sus partes, pero en su mayor parte esto se consigue a través de un estudio detallado del desarrollo de su trama y de los temas y motivos repetidos, más que a través de las ocasionales estructuras paralelas o concéntricas que puedan darse" (L. A. Turner, "Génesis", en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuco*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003], 352; cf. V. J. Steiner, "Literary Structure of the Pentateuch", en Alexander y Baker, *Dictionary of the Old Testament*, 544-56).

9. Gordon J. Wenham, "Genesis 1-11 as Protohistory", en *Genesis: History, Fiction, or Neither? Three Views on the Bible's Earliest Chapters*, ed. Charles Halton (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 77. Charles Halton (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 77. Vale la pena señalar que cuando Wilson en su influyente obra afirma: "Las genealogías aparentemente nunca se utilizaron como el esqueleto de las narraciones" (*Genealogía e Historia*, 135), está hablando de avisos genealógicos como "hijo de" en una lista de nombres. Más bien, "la lista forma el esqueleto de las obras históricas" (132).

La conclusión de Wilson es coherente con sostener que las genealogías bíblicas son la columna vertebral de la historia primigenia, ya que las conexiones genealógicas son inherentes a la lista, no adventicias.

10. Como destaca Richard S. Hess, "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature", en "I Studied Inscriptions from before the Flood": Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11, ed. Richard S. Hess y David Toshio Tsumura, SBTS (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 67. Esto no excluye que en ocasiones se utilice una fórmula tōlədōt para continuar o concluir una sección (2:4a; 10:32; 25:13; 36:9).

11. Para ilustrar la confusión, el editor, Charles Halton, pidió a cada uno de los colaboradores de Génesis: ¿historia, ficción o ninguna de las dos cosas? que identificara el género de Génesis 1-11 y justificara su posición. Afirmando que no hay un conflicto inherente entre la historia y el mito, James Hoffmeier sostiene que las fórmulas tōlədōt organizan el libro del Génesis y son una clave para identificar el género del Génesis como histórico (James K. Hoffmeier, "Genesis 1-11 as History and Theology", en Halton, Genesis, 28-31). En respuesta, Kenton Sparks acusa a Hoffmeier de eludir las cuestiones relativas a "qué imágenes son símbolos míticos y cuáles están más cerca de la representación histórica.... ¿Por qué no responde a estas preguntas cuando la historicidad de Génesis 1-11 es el tema principal de nuestra discusión?". (Kenton L. Sparks, "Response to James K. Hoffmeier", en Halton, Genesis, 64). Es evidente que Sparks ha confundido la cuestión del género con la de la historicidad, ya que la historicidad de Génesis 1-11 no era el tema principal de su discusión. La identificación de género de Hoffmeier no depende de su capacidad para especificar qué partes de la supuesta historia es exacta o inexacta. Una vez más, Sparks se queja de que Hoffmeier "reconoce los paralelos obvios entre las genealogías y las del mundo antiguo, pero se equivoca cuando infiere de ello la exactitud histórica de las genealogías del Génesis" (65), con lo que vuelve a no ver que lo que está en juego en esas comparaciones es el género, no la fiabilidad histórica. Una vez más, Sparks afirma que Hoffmeier asume que la intención histórica del autor debe dar lugar a la exactitud histórica. "¿Por qué deberíamos suponer esto? Por lo que encontramos en el Génesis y en textos similares del Próximo Oriente, está claro que los autores no tenían acceso a fuentes históricas fiables para los primeros períodos de la existencia humana" (65).

Pero el propio Sparks se equivoca al pensar que una falta de precisión histórica implica que no hay intención histórica por parte del autor. Wenham entiende mejor la cuestión, explicando que el hecho de que un texto deba clasificarse como historia o como otra cosa depende de las intenciones del escritor. Si el texto contiene inexactitudes históricas, eso no lo convierte necesariamente en no histórico, sino en mala historia (Gordon J. Wenham, "Response to James K. Hoffmeier", en Halton, Genesis, 62).

12. Observa: "En realidad, la cuestión de la función historiográfica de la genealogía nunca se ha examinado sistemáticamente, y cabe preguntarse si los antiguos pueblos del Cercano Oriente consideraban la genealogía como un género historiográfico de la misma manera que nosotros lo hacemos hoy" (Wilson, Genealogy and History, 7).

13. Véase esta caracterización de Alan Dundes en la introducción a *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. Alan Dundes (Berkeley: University of California Press, 1984), 3, y sus comentarios introductorios a Bronislaw Malinowski, "The Role of Myth in Life", en *Sacred Narrative*, 193. También se refiere a Frazer como "antropólogo de biblioteca" en sus comentarios introductorios a James G. Frazer, "The Fall of Man", en *Sacred Narrative*, 72- 73.

14. Wilson, Genealogy and History, 54 (énfasis mío).

15. Wilson, Genealogía e Historia, 54-55.

16. Wilson, Genealogía e Historia, 132.

17. Wilson, Genealogía e Historia, 133.

18. Véase la nota de advertencia de Hess, "Genealogías del Génesis 1-11", 64-65. Señala que ambas clases de comparación -el apkallu y la lista de reyes sumerios; la de Hammurabi y la lista de reyes asirios- se entiende que conservan los nombres de individuos diferentes, a pesar de las similitudes de nombres entre los grupos. En cuanto a las genealogías bíblicas, Mathews comenta:

De los nombres de las listas, sólo dos tienen la misma ortografía (Enoc y Lamec, excluyendo a Adán). Las genealogías muestran números y secuencias de nombres diferentes. Sin embargo, son más importantes las divergencias que no pueden atribuirse a la confusión o fluidez entre dos listas. El capítulo 4 no muestra el conocimiento del diluvio y se detiene en el descendiente de la línea de Adán, "Noé".

Ausentes en el cap. 5 están la genealogía segmentada de nombres después de Lamec y la mujer "Naamah". También la información biográfica distingue claramente el "Enoch" y "Lamech" de Seth del de Caín. Además, el cap. 4 no utiliza el lenguaje estereotipado del registro familiar de Seth en el cap. 5, especialmente la importante característica de las edades de los patriarcas. (Génesis 1-11:26, 281-82)

19. Véanse los síntomas de la paralelomanía mostrados en Wilson, Genealogía e Historia, 154, 166.

20. Wilson, Genealogía e Historia, 199.

21. Wilson, Genealogy and History, 132 (énfasis mío).

22. Este punto se hace especialmente claro cuando nos damos cuenta, como subraya Wilson en otro lugar, de que la colocación de una genealogía tradicional en un nuevo contexto literario puede modificar el propósito que cumplía la genealogía original (Robert R. Wilson, "Genealogy, Genealogies", en Anchor Bible Dictionary, ed. David Noel Freedman [Nueva York: Doubleday, 1992] 2:29-32). David Noel Freedman [Nueva York: Doubleday, 1992], 2:929-32). Wilson opina que el uso que hace P de la fórmula *tôlədôt* en el Génesis es "el ejemplo más claro" de reutilización literaria de material genealógico anterior (2:932). En consecuencia, nuestra pregunta debe ser: ¿cómo pretende el autor pentateuco que se entiendan las genealogías de Gn 1-11? Wilson señala que, dado que *tôlədôt* se asocia con la secuenciación y la progresión, a veces adquiere el significado ampliado de relato o historia.

23. John H. Walton, "Response from the Archetypal View", en Four Views on the Historical Adam, ed. Matthew Barrett y Ardel B. Caneday, Counterpoints (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 69. Matthew Barrett y Ardel B. Caneday, Counterpoints (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 69.

24. Jacobsen escribe: "Nuestra conclusión sobre el valor histórico de la Lista de Reyes debe ser, por tanto, que mientras la disposición, la sucesión de las distintas dinastías, puede considerarse una construcción posterior sin importancia, poseemos en el material real de ese documento una fuente histórica de gran valor, de la que sólo deben separarse algunos reinados exagerados que se producen con los primeros gobernantes" (Thorkild Jacobsen, The Sumerian King List, AS 11 [Chicago: University of Chicago Press, 1939], 167).

25. John H. Walton, *El mundo perdido de Adán y Eva: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 102.
26. William Henry Green, "Primeval Chronology", *BSac* 47 (1890): 285- 303.
27. Young objeta que Green no tuvo en cuenta el hecho de que insertar lagunas de decenas de miles de años en las genealogías haría que la historia primigenia fuera irremediablemente anacrónica, ya que la agricultura, la metalurgia, los instrumentos musicales, etc., son de origen más reciente (Davis A. Young, "The Antiquity and the Unity of the Human Race Revisited", *CSR* 24, no. 4 [1995]: 380-96). Pero esta objeción sería un problema para una intención histórica literal por parte del autor sólo si asumimos que el autor del Génesis sabía que estos avances y tecnologías son de origen relativamente reciente. Como sin duda no lo sabía, no habría tenido ningún problema en atribuirlos a personas del pasado lejano.
28. Es cierto, como señala Sarfati, que la simetría sólo se consigue añadiendo a Abram al tôlədôt de Sem, en lugar de terminar con Taré (Sarfati, *Génesis*, 464). Pero Abram, y no Taré, es claramente la figura central aquí.
29. Nahum M. Sarna, *Génesis*, JPSTC (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1989), 40.
30. Jacobsen, *Sumerian King List*, col. i 35; col. ii 43.
31. Teóricamente, se podrían insertar pequeñas lagunas interpretando que "padre" significa algo así como "abuelo" (cf. Gn 46:12, 25; 46:16-18): "Cuando X había vivido n años, se convirtió en el abuelo de Y; y cuando Y había vivido m años, se convirtió en el abuelo de Z". Pero estas lagunas son limitadas porque el progenitor debe tener todavía una cierta edad cuando nace el descendiente. Además, unos pocos avisos en las genealogías conectan estrechamente a los sucesores -por ejemplo, el comentario de Lamec sobre el significado del nombre de Noé. Esta sugerencia teórica es, en cualquier caso, ad hoc y, por tanto, inverosímil. La sugerencia de Hamilton de que "X engendró a Y" puede significar "X engendró la línea que culmina en Y" (Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], 254) es igualmente inverosímil, ya que las genealogías implican que X todavía está vivo cuando la línea culmina en Y.

Hay que estar de acuerdo con Wenham en que se requiere un argumento especial para postular largas lagunas en la genealogía (Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 [Grand Rapids: Zondervan, 1987], 153).

32. No está claro por qué un sistema numérico sexagesimal ayuda a explicar las edades infladas de Gen 5. En un sistema sexagesimal, sesenta unidades de un tipo se escriben como una unidad del siguiente orden superior. Así que para escribir "70" se escribiría "1, 10" -que es $60 + 10 = 70$ (Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 2^a ed. [Nueva York: Dover, 1969]). [Nueva York: Dover, 1969], 3-28). ¿De qué manera el uso de este sistema numérico conduce a una duración de vida inflada?

33. Kenton L. Sparks, "Genesis 1-11 as Ancient Historiography", en Halton, *Genesis*, 121. En su apoyo cita a C. J. Labuschagne, "The Life Spans of the Patriarchs", en *New Avenues in the Study of the Old Testament*, ed. A. S. van der Woude (Leiden: Brill, 1989). A. S. van der Woude (Leiden: Brill, 1989), 121-27; Donald V. Etz, "The Numbers of Genesis V 3-31: A Suggested Conversion and Its Implications", *VT* 43, no. 2 (1993): 171-89; Dwight Wayne Young, "The Influence of Babylonian Algebra on Longevity among the Antediluvians", *ZAW* 102 (1990): 321-35; Young, "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Life Spans and Epochs", *ZAW* 100 (1988): 331-61.

34. Sparks, "Génesis 1-11", 121.

35. Véase también la nota 9 del capítulo 3.

36. Sparks, "Génesis 1-11", 120.

37. Hay un artículo muy bueno de Wikipedia sobre la ley en https://en.wikipedia.org/wiki/Benford%27s_law. Véase además Arno Berger y Theodore P. Hill, "Benford's Law Strikes Back: No Simple Explanation in Sight for Mathematical Gem", *Mathematical Intelligencer* 33 (2011): 85- 91; también disponible en Digital Commons @ Cal Poly, https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1074&context=rgp_rsr; Theodore P. Hill, "The Significant-Digit Phenomenon", *AMM* 102, no. 4 (abril de 1995): 322-27. Agradezco a Joshua Swamidass estas referencias.

38. Carol A. Hill, "Making Sense of the Numbers of Genesis", *PSCF* 55, no. 4 (2003): 245.

39. Mathews, Génesis 1-11:26, 295-96.

40. Thorkild Jacobsen, "The Eridu Genesis" (1981), en Hess y Tsumura, "I Studi Inscriptions", 140.
41. Jacobsen, "Génesis de Eridu", 139.
42. Jacobsen, "Eridu Genesis", 141. Jacobsen atribuye el interés del Génesis por la cronología principalmente a la fuente P, es decir, a las genealogías.
43. G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, SCL 40 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 32. Incluso la Odisea, señala Kirk, se desarrolla en gran medida en el mundo supuestamente histórico. Cf. G. S. Kirk, "On Defining Myths", en Dundes, *Sacred Narrative*, 55.
44. Kirk, *Myth*, 240.
45. Kirk, *Myth*, 254. Kirk señala el poema *Ehoeae* de Hesíodo como uno de los ejemplos más claros de este género. En él se rastrean los descendientes de los antepasados epónimos a través de epónimos locales más especializados hasta llegar a los héroes y heroínas de la plena edad heroica.
46. K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 439.
47. Stanley Mayer Burstein, ed., *The "Babyloniac" of Berossus*, SANE 1/5 (Malibú, CA: Undena, 1978), 48. Para tener cierta perspectiva, esto situaría a los primeros reyes del Paleolítico en la mitad de la época del Pleistoceno, justo antes de la aparición del *Homo sapiens* moderno.
48. Wenham, "Genesis 1-11 as Protohistory", 87; cf. Wenham, *Genesis 1-15*, 54. Se advierte al lector que el uso que hace Wenham de la protohistoria es diferente de la de Kenneth Kitchen, que utiliza el término para caracterizar los primeros atisbos de tradición oral y escritura histórica, en contraste con la era prehistórica (*Reliability of the Old Testament*, 444). Sin embargo, Kitchen clasifica la Lista del Rey de Sumeria, la Epopeya de Atrahasis, el Génesis de Eridu y el Génesis 1-11 como "Protohistorias Primigenias" (424). Éstas deben distinguirse del mito puro por su interés histórico. Del mismo modo, Bill Arnold utiliza el término protohistoria para designar, no la historia primigenia, sino la historia ancestral que comienza con Abraham (Bill T. Arnold, *Genesis*, NCBC [Cambridge: Cambridge University Press, 2009], 2).
49. Wenham, *Génesis 1-15*, 116-17.
50. Wenham, *Génesis 1-15*, 55.

51. Wenham, "Response to James K. Hoffmeier", 62. El propio Hoffmeier hace la curiosa afirmación: "Afortunadamente, el cristiano comprometido con las Escrituras no necesita suicidarse intelectualmente abrazando la historicidad de los acontecimientos descritos en el Génesis temprano, ya que el propio texto está escrito de tal manera que refuerza este punto de vista" ("Génesis 1-11", 58). Uno debería haber esperado que dijera: "El texto mismo no está escrito de tal manera que refuerce este punto de vista", es decir, el texto no nos exige que aceptemos la historicidad de los acontecimientos descritos. Pero al reflexionar, creo que Hoffmeier quiere decir: "El texto está escrito de tal manera que refuerza la historicidad de los acontecimientos descritos, y por lo tanto el cristiano no necesita suicidarse intelectualmente al abrazar su historicidad". Esta afirmación no toma con suficiente seriedad los numerosos elementos fantásticos de la narración que hemos discutido (por ejemplo, un diluvio universal).

52. Asimismo, en un breve excursus sobre mito/mitología, Walton confiesa que "me siento incómodo aplicando la etiqueta de género 'mito/mitología' a estas narraciones bíblicas. La denominación tiene demasiadas definiciones y, por lo tanto las palabras pierden su capacidad de comunicar con claridad" (El mundo perdido de Adán y Eva, 136). Observa que algunos podrían sugerir que los israelitas historizaban el mito, es decir, que presentaban acontecimientos reales utilizando imágenes como medio retórico para captar toda la gama de la verdad tal como se transmitía comúnmente en el mundo en que vivían. "Sin embargo, dado que el concepto de mito (mítico/mítico/mitológico) es tan volátil y se entiende de forma tan diversa, tenemos que utilizarlo en relación con otros términos calificativos" (137). Walton no tiene en cuenta el término de Thorkild Jacobsen de mitohistoria.

En su lugar, recomienda el grupo de palabras "imagen/imagen/imaginación/imaginativo", que lamentablemente no incluye la palabra "historia". Pero dice que el Génesis conserva la "historia imaginaria". "Algunos podrían considerar que los árboles, el jardín y la serpiente son ejemplos de pensamiento imagista sin negar por ello la realidad y la verdad del relato" (138).

Esto hace aún más desconcertante el tipo de literalismo de madera que caracteriza gran parte de la exégesis de Walton -por ejemplo, su

visión de seis días literales de creación funcional en el pasado reciente o su extraña interpretación de la formación de Eva por la división de Adán en dos por parte de Dios-, que él toma como una visión dada por Dios a Adán (78-80). Si Walton tiene razón en que podemos reconocer el lenguaje como figurativo por lo mucho que tienen que trabajar los intérpretes para ofrecer una lectura no figurativa de un pasaje (Tremper Longman III y John H. Walton, *The Lost World of the Flood: Mythology, Theology, and the Deluge Debate* [Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018], 25), entonces al igual que la creación de Adán se considera "patentemente figurativa" (28), también debería serlo la de Eva. Al descuidar el mito, Walton se ve obligado a recurrir a tales expedientes desesperados.

53. C. John Collins, "Adán y Eva como personas históricas, y por qué es importante", PSCF 62, no. 3 (septiembre de 2010): 150. Explica: "Una visión del mundo se inculca por medio de la gran historia, que cuenta a una comunidad de dónde vino, lo que salió mal, lo que se ha hecho al respecto (ya sea por los dioses o por los humanos, o alguna combinación), dónde se encuentra ahora en todo el proceso, y hacia dónde se dirige el mundo entero". Un misiólogo sugiere que los pueblos tribales aprenden su visión del mundo a través de las historias sagradas que cuenta su cultura; pero esto es cierto para todos los pueblos, no sólo para los tribales" (149). Collins continúa relacionando la noción de una historia de cosmovisión con el sentido de "mito" del ensayo de C. S. Lewis "El funeral de un gran mito".

54. Collins, "Adán y Eva", 150; igualmente, C. John Collins, *¿Existieron realmente Adán y Eva? Who They Were and Why You Should Care* (Wheaton: Crossway, 2011), 28.

55. Collins afirma: "Si, como me parece probable, los relatos mesopotámicos sobre el origen y el diluvio proporcionan el contexto en el que hay que situar el Génesis 1-11, también nos dan pistas sobre cómo leer este tipo de literatura. Estos relatos incluyen la acción divina, el simbolismo y elementos imaginativos; el propósito de los relatos es sentar las bases de una visión del mundo, sin que se tomen de forma "literal". No obstante, debemos considerar que el relato tiene lo que podríamos llamar un "núcleo histórico", aunque debemos tener cuidado al discernir de qué se trata" ("Adán y Eva", 151). Estos comentarios anticipan el tema de nuestro próximo capítulo.

56. Bill T. Arnold, "The Genesis Narratives", en *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*, ed. Bill T. Arnold y Richard S. Hess (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 31. 57. Arnold, "Genesis Narratives", 31. En otro lugar afirma: "El género literario 'mítico-histórico' no identifica en modo alguno estos capítulos como mitos o míticos, sino que llama la atención sobre el modo en que los temas que antes se consideraban simplemente mitológicos se ordenan a lo largo de una línea temporal histórica utilizando la causa y el efecto" (Arnold, Génesis, 7).

Capítulo 6

¿SE CREE QUE LOS MITOS SON VERDADEROS?

La pregunta del título de este capítulo es ambigua. ¿Quién cree que los mitos son verdaderos? Sin duda, la pregunta se refiere a los miembros de la sociedad para la que los mitos son determinantes, no a los de fuera. Ya hemos dicho que es característico de los mitos que sean objeto de creencia por parte de los miembros de la sociedad que los acoge. Pero uno puede creer en un mito en el sentido de aceptarlo, confiar en él para determinar sus valores y prácticas, adoptarlo como algo central para su identidad como miembro de su sociedad, sin creer que sea verdadero.¹ Sin duda, algunos miembros de una sociedad creen que los mitos de la sociedad son verdaderos. Pero nuestra pregunta es si la creencia en la verdad de los mitos aceptados se espera o se pretende de alguna manera.

Incluso con esta aclaración, nuestra pregunta sigue siendo ambigua. Porque, ¿qué se entiende por "verdadero"? El discurso figurativo puede ser verdadero aunque sea literalmente falso. ¿Se pretendía que los mitos del ANE fueran tomados como literalmente verdaderos? La pregunta no es fácil de responder porque no tenemos acceso directo a los adeptos de los mitos antiguos como para sondar sus actitudes hacia los mitos que abrazaban. Como en el caso de las genealogías, debemos recurrir a los estudios antropológicos comparativos y a la literatura comparada del ANE para intentar encontrar una respuesta.

DATOS ANTROPOLOGICOS COMPARATIVOS

Al distinguir entre mitos y cuentos populares, William Bascom señala que "en muchas sociedades se reconoce claramente que los relatos de hecho y los de ficción son categorías separadas"². Es cierto, pero no se discute que los miembros de la sociedad que los acoge no consideran que los mitos sean ficticios ni que sean diferentes de los cuentos populares. Alan Dundes distingue de forma crucial entre las categorías analíticas y las nativas al tratar los géneros folclóricos.³ Las categorías analíticas son las delineadas por los estudiosos modernos; las categorías nativas son distinciones hechas por los miembros nativos de una cultura particular. A veces, las categorías analíticas y nativas son congruentes, pero otras veces pueden diferir. Las distinciones nativas entre la verdad y la ficción pueden ser demasiado burdas para dar respuestas precisas a nuestras preguntas.

Los mitos pueden ser considerados como "la verdad absoluta", ⁴ pero ¿se pretende que sean tomados como *Verdad literal*? En la medida en que los mitos forman parte de las religiones organizadas, Dundes piensa que "normalmente se cree que son verdades - aunque sólo sea de forma metafórica o simbólica."⁵ Así pues, Dundes nos recuerda que "el mito puede constituir la forma más elevada de la verdad, aunque sea de forma metafórica".⁶

En un artículo muy citado,⁷ Raffaele Pettazzoni se basa en datos antropológicos similares a los aducidos por Bascom para demostrar que las tribus indígenas norteamericanas "diferencian las 'historias verdaderas' de las 'historias falsas'. ...

En los relatos 'verdaderos' se trata de lo sagrado y lo sobrenatural, mientras que los 'falsos', en cambio, son de contenido profano" -por ejemplo, las travesuras del embaucador y consumado pícaro Coyote.⁸ A veces, estos últimos se diferencian de los "cuentos verdaderos" como ""historias divertidas", meras invenciones, que no tienen ninguna sustancia real"⁹ No hace falta decir, sin embargo, que los miembros de una sociedad que abraza los mitos fundacionales nunca considerarán esas historias sagradas como profanas o meramente divertidas. Por supuesto, "el mito no es pura ficción"; "es una

'historia verdadera' y no 'falsa'"¹⁰ Pero es un non sequitur inferir que "no es fabula sino historia"¹¹ ya que la verdad comprende mucho más que la historia y por tanto no puede equipararse a ella.

La cuestión más profunda que plantean estos antropólogos es qué concepción (o concepciones) de la verdad tienen estos diversos pueblos tribales. El predicado verdadero tiene una amplia gama de significados, como es evidente en expresiones como "oro verdadero", "un amigo verdadero", "una línea verdadera", "el camino verdadero", "una declaración verdadera". ¿Por qué deberíamos pensar que la concepción de la verdad de estas sociedades tribales con respecto a los mitos es la noción filosófica de la verdad como correspondencia?

Curiosamente, el propio Pettazzoni admite,

El mito es verdadera historia porque es historia sagrada, no sólo por su contenido sino también por las fuerzas sacras concretas que pone en marcha. El relato de los mitos de los comienzos se incorpora al culto porque es el culto mismo y contribuye a los fines por los que se celebra el culto, que son la conservación y el aumento de la vida.... Por eso los mitos son historias verdaderas y no pueden ser historias falsas. Su verdad no tiene origen en la lógica, ni es de tipo histórico; es sobre todo de orden religioso y más especialmente mágico. La eficacia del mito para los fines del culto, la conservación del mundo y de la vida, reside en la magia de la palabra, en su poder evocador.¹²

Theodor Gaster se queja de que la explicación de Pettazzoni confunde la verdad con la eficacia. La verdad es una cualidad inherente al propio mito, independiente de su eficacia.¹³ Advierte, Antes de poder extraer cualquier deducción general, parece necesario determinar exactamente el significado y el marco de referencia de los términos nativos denominados "verdadero" y "falso". ¿Significa "verdadero", en este contexto, exacto, o histórico, o real, o válido, o autentificado?

A la inversa, ¿significa "falso" que no es de fiar, que no es histórico, que es irreal (ficticio), que es fútil o que es espurio? Por ejemplo, una historia puede ser válida desde el punto de vista funcional, es decir, servir plenamente a un propósito ritual, pero no ser válida desde el punto de vista histórico, o puede ser válida desde el punto de vista histórico, pero inútil e ineficaz como recitación cultural. De nuevo, podría ser una tradición genuina, pero en sí misma ficticia, o, a la inversa, podría relatar un hecho histórico real, pero ser un producto moderno y no tener una composición genuinamente tradicional.... Obviamente, hasta que no sepamos con precisión qué palabras emplea el primitivo, y en qué sentido las emplea, es precario deducir de su distinción entre historias "verdaderas" y "falsas" algo relativo a la "verdad" fundamental del Mito.¹⁴

La dicotomía trazada por los pueblos nativos entre las historias verdaderas y las falsas no es prueba suficiente para que los miembros de la sociedad crean que los mitos son literalmente verdaderos.

El hecho de que los mitos, aunque se acepten como verdaderos y autorizados, no se tomen necesariamente como verdades literales queda patente en los ejemplos de mitos que parecen ser claramente metafóricos o figurativos. Por ejemplo, William Doty relata un mito de la creación perteneciente al pueblo chukchee del noreste de Siberia que es seguramente metafórico:

El Cuervo autocreado y su esposa viven juntos donde no hay humanos, ni ningún otro ser vivo. La esposa le dice a Raven que debería intentar crear la tierra. Cuando él protesta que no puede crear la tierra, ella dice que intentará crear compañeros para ellos. Se queda dormida y sus plumas negras se convierten en humanas y sus garras en dedos. Su abdomen se agranda y, antes de despertar del sueño, ha creado tres hijos humanos.

Raven dice: "¡Ya está, has creado a los humanos! Ahora iré a intentar crear la tierra". Se va volando y pide consejo a todos los seres benévolos como el Amanecer, el Mediodía y el Atardecer, pero nadie se lo da. Por fin llega al lugar donde el cielo se encuentra con el horizonte y ve una tienda llena de hombres. Raven se entera de que han sido creados a partir del polvo resultante de la fricción del cielo con la tierra. Deben multiplicarse y convertirse en la primera semilla de todos los pueblos de la tierra.

Le piden a Raven que cree la tierra para ellos, y él accede a intentarlo. Mientras vuela, defeca, y cada trozo de excremento cae en el agua, crece rápidamente y se convierte en tierra. Luego empieza a orinar, y donde cae una gota, se convierte en un lago, y donde cae un chorro, se convierte en un río. Luego defeca una sustancia muy dura, que se convierte en las montañas y colinas.

Cuando los hombres se quejan de que necesitan comida, Raven sale volando y encuentra muchas clases de árboles. Coge su hacha y empieza a cortar, arrojando las astillas al agua, que las lleva al mar. Los distintos tipos de astillas se convierten en morsas, focas, ballenas, osos polares, renos y todo tipo de criaturas marinas y terrestres. Dice: "¡Ahora tienes comida!".

Pero los hombres aún no podían multiplicarse, porque todavía no había mujeres. Sin embargo, llega una mujer araña y da a luz a cuatro hijas, que crecen rápidamente y se convierten en mujeres. Uno de los hombres toma a una mujer como compañera. Al día siguiente, Raven va a visitarlas y las encuentra durmiendo por separado en rincones opuestos de la habitación. Al darse cuenta de que no se van a multiplicar, Raven llama a una mujer y la invita a mantener relaciones sexuales, lo que le resulta bastante agradable. Así que pronto le enseña al hombre a multiplicarse. Por eso las chicas entienden antes que los chicos cómo copular.¹⁵

La atribución de rasgos y actividades tanto aviares como humanos a Raven parece exigir que este mito no se tomara literalmente. Los dioses y las diosas se representan frecuentemente en los mitos como animales. Como veremos, los mitos del ANE presentan este tipo de metáforas.

No sólo eso, sino que hay dos datos antropológicos adicionales que sugieren que se puede atribuir a los mitos de una sociedad algo distinto de la verdad literal: la plasticidad y la flexibilidad de los mitos.

La plasticidad tiene que ver con el grado de variabilidad sincronica de un mito, y la flexibilidad con el grado de su variabilidad diacronica. Dundes observa que puede haber tantas versiones diferentes de un mito oral como narradores de ese mito.¹⁶ Aunque contrasta los mitos orales con los escritos, que considera fijos y estables, la estabilidad de los mitos escritos es en realidad solo una cuestion de grado, como demuestra claramente la evolucion de la Epopeya de Gilgamesh. La plasticidad del mito queda demostrada por la variabilidad de los relatos orales contemporaneos, ya que eso muestra que los propios narradores de las historias no las tomaban como una forma rigidamente fija; y la flexibilidad de un mito es demostrado por su evolución en el tiempo, su mutabilidad y adaptabilidad a nuevas situaciones y desafíos.

El antropólogo social Raymond Firth comparte un ejemplo que demuestra tanto la plasticidad como la flexibilidad de los mitos del pueblo polinesio de Tikopia, en las Islas Salomón.¹⁸ El ejemplo se refiere a dos versiones de un mito notablemente flexible sobre la construcción del templo celestial de Rarofiroki, un lugar sagrado de Tikopia. El templo real se construyó alrededor de 1700 y se suponía que era un modelo del templo celestial construido por Dios. En el mito contemporáneo, Dios pide a los hombres que le entreguen clavos de hierro para construir el templo, pero ellos se niegan y sólo entregan cáscaras de coco y cuerda. En una versión de la historia, Dios, disgustado con ellos, parte con los clavos de hierro a la tierra de los hombres blancos, dejando a los tikopianos que se las arreglen con sus materiales de construcción inferiores. En otra versión, el templo modelo se está construyendo en Inglaterra y Dios pide los clavos a los trabajadores en inglés. Al no entender el inglés, los tikopianos siguen entregando materiales de coco, hasta que Dios, disgustado, los destierra a Tikopia, quedándose con los clavos de hierro en la tierra de los hombres blancos. Firth reflexiona que la historia es claramente un mito etiológico diseñado para explicar por qué los tikopianos tienen los materiales de construcción que tienen. Ahora bien, el conocimiento de los utensilios de hierro no llegó a Tikopia antes de 1800. Por lo tanto, esta característica de la historia de la construcción del templo debe haber sido una adaptación posterior del mito. Vemos en ello no sólo la flexibilidad del mito original, sino también la variabilidad permitida en su relato. Cualquiera de las dos versiones, a pesar de sus diferentes localizaciones y explicaciones, es aceptable en la sociedad tikopiana.

Th. P. van Baaren comparte varios ejemplos para ilustrar la flexibilidad de los mitos. En la Tahití precolonial existía un linaje de reyes cuyas genealogías formaban parte de los mitos que recitaban los sacerdotes con motivo de las fiestas importantes. Era tan importante que los mitos se recitaban con exactitud que su incumplimiento podía acarrear la ejecución. Sin embargo, a veces se producían cambios de dinastía, en cuyo caso las antiguas genealogías ya no eran aplicables. Los sacerdotes resolvían este problema introduciendo poco a poco cambios discretos en los mitos hasta que se acomodaban a la nueva situación.

Sin embargo, oficialmente no se había introducido ningún cambio en los mitos. En Borneo existía entre los dayak la práctica de ofrecer un sacrificio humano con motivo de la construcción de un nuevo edificio, práctica que los holandeses coloniales prohibieron. El resultado fue un cambio en el mito primigenio del sacrificio: se modificó el mito que sancionaba dicho sacrificio, de modo que ya no se sacrificaba a un ser humano sino a un búfalo de agua.

Este cambio en el mito hizo posible que ahora se sacrificara un búfalo de agua en lugar de un ser humano. Los papúes del noreste de Nueva Guinea cuentan con mitos de origen en los que se relata que surgieron de macizos de bambú, teniendo cada tribu su propio macizo de bambú. Con la llegada del hombre blanco, el mito se adaptó para que éste también tuviera su propia mata de bambú de la que procedía, y durante la Segunda Guerra Mundial también se asignó a los japoneses su propia mata de bambú. Estos ejemplos ilustran los cambios en los mitos como resultado de presiones externas, pero los mitos también pueden cambiar debido a factores internos, como el sincretismo.

Van Baaren advierte que si se pregunta a los miembros de la sociedad si sus mitos han cambiado, normalmente lo negarán. "Si se les pregunta, la respuesta de los informantes será, por regla general, que las cosas son como solían ser desde tiempos inmemoriales. Esto es evidente, porque dentro de su marco cultural es la única respuesta adecuada.... De este modo, resultó una imagen inexacta de las culturas primitivas como estáticas y estancadas"¹⁹ Por la misma razón, creo que debemos ser cautelosos con las afirmaciones de los nativos de que sus mitos son absoluta o completamente ciertos - ¿qué otra cosa podrían decir?

Van Baaren opina que la mutabilidad es en realidad una de las características específicas del mito.²⁰ El carácter del mito, dice, se opone a la desaparición pero no al cambio. Explica que "la aparición de cambios en un mito como tal no significa que el mito en cuestión empiece a perder su función y probablemente desaparezca con el tiempo; por el contrario, los cambios en el mito se producen como norma para evitar la pérdida de la función o la desaparición total, cambiándolo de tal manera que pueda mantenerse. Cuando la realidad del mundo entra en conflicto con el mito, es el mito el que debe cambiar y lo hace.

La plasticidad y la flexibilidad de los mitos apoyan la idea de que lo que está en juego al creer en un mito no es la creencia en su verdad literal. Las diferentes versiones del mito que creen los miembros contemporáneos de la sociedad pueden ser lógicamente incompatibles entre sí; no obstante, las distintas versiones del mito comunican una verdad religiosa fundamental, por lo que no importa qué versión se relaciona. No se molesta en corregir a alguien que cuenta una versión diferente del mito, ya que ésta también expresa esa verdad fundamental. Si los mitos se interpretaran de forma literal, no podrían cambiarse en respuesta a nuevos retos de forma incompatible con la versión anterior. Pero si ambas versiones siguen expresando la misma verdad fundamental, entonces ambas pueden considerarse absolutamente verdaderas, a pesar de sus diferencias.

PRUEBAS LITERARIAS DEL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO

Como ya hemos mencionado en nuestra discusión sobre la función de las genealogías, los datos antropológicos contemporáneos siempre serán de aplicabilidad incierta a las historias contadas por el antiguo Israel; más bien, la evidencia literaria de la mitología del ANE será más relevante. Cuando examinamos los mitos de Mesopotamia y Egipto, encontramos el mismo uso del lenguaje figurado, la plasticidad y la flexibilidad que revelan los datos antropológicos.

El carácter metafórico de los mitos del Antiguo Oriente Próximo

En primer lugar, es evidente que los mitos del ANE suelen ser más metafóricos que literales. Aquí nos encontramos con un debate académico sobre cómo deben interpretarse adecuadamente estos mitos antiguos, un debate que encuentra a eminentes asiriólogos como Samuel Noah Kramer y Thorkild Jacobsen en lados opuestos de la división. Afortunadamente, no es necesario que nos atrevamos a adjudicar este debate, ya que descubriremos que, en cualquiera de las dos interpretaciones, los mitos tienden a estar escritos en un lenguaje altamente figurativo que no debe tomarse literalmente.

Interpretación de los mitos del antiguo Cercano Oriente

Según la primera interpretación, los referentes de los términos, incluidos los nombres propios, de las diversas deidades de los mitos son los propios dioses, que se conciben como personas inmateriales, de aspecto humano, que actúan en el mundo de los hombres. Si tuviéramos que hacer un inventario ontológico de todo lo que existe, los dioses estarían incluidos en nuestro inventario.

Según la segunda interpretación, los referentes de los términos para las diversas deidades son en realidad los poderes y entidades del mundo natural. Según esta interpretación, en realidad no hay dioses en un sentido; más bien, un inventario ontológico que incluyera las entidades y poderes del mundo físico no tendría espacio para la inclusión de dioses porque los mitos son simbólicos o alegóricos al emplear tales términos para la divinidad. Podemos decir que hay dioses si queremos, pero lo que se quiere decir no es más que hay sol, luna, mar, viento, aguas subterráneas, etc. Estas realidades físicas son lo que los hombres llaman dioses, que no tienen ninguna realidad más allá de estas entidades físicas.

Conviene decir primero algo sobre la segunda interpretación. La principal fuerza que ha promovido la segunda interpretación ha sido la enormemente influyente colección de ensayos de Henri y H. A. Frankfort y otros, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1946). El libro incluye ensayos de estudiosos tan eminentes como John Wilson sobre Egipto, Thorkild Jacobsen sobre Mesopotamia y William Irwin sobre Israel. En su ensayo introductorio, los Frankfort afirman que el hombre antiguo personificaba los poderes y objetos del mundo natural. Al carecer de mucha capacidad para el pensamiento especulativo, los antiguos se dedicaban al pensamiento mitopoético, es decir, a la creación de mitos (*mythos + poiein*). Pensaban en el sol, el viento, el mar, etc., como seres personales que se enfrentaban a ellos y a los que había que enfrentarse. "La diferencia fundamental entre las actitudes del hombre moderno y del antiguo en relación con el mundo circundante es la siguiente: para el hombre moderno y científico el mundo es fenomenal para el hombre antiguo -y también para el hombre primitivo- es un "tú"". Los estudiosos han criticado duramente a los Frankfort por contribuir a perpetuar la ficción comteana de la evolución progresiva de la humanidad desde un estadio religioso (o mitológico) a un estadio metafísico y, finalmente, a un estadio científico, una visión que subyace en las teorías del mito de antropólogos del siglo XIX como E. B. Tylor y J. G. Frazer.²³ Hoy en día esta visión decimonónica del mito ha caído en desgracia, ya que las pruebas no apoyan la afirmación de que el hombre antiguo estaba en desventaja intelectual o restringido al pensamiento mitopoético (como es evidente en las matemáticas y la astronomía babilónicas).²⁴

La afirmación de que los mitos antiguos son simbólicos o alegóricos es independiente, sin embargo, de la tesis comteana de la evolución intelectual de la humanidad. En varios mitos del ANE, Anu está obviamente relacionado con los cielos, Enlil con el aire o el viento, Re con el sol, Nut con el cielo, y así sucesivamente. ¿Podría ser que, en opinión de estos mitógrafos antiguos, los dioses son entidades tan naturales que no tienen ninguna realidad más allá de esto? Jacobsen parece dar esa interpretación a las primeras líneas del Enuma elish:

Entonces, en medio de este caos acuático, surgen dos dioses: Lahmu y Lahamu. El texto nos da a entender claramente que fueron engendrados por Apsu, las aguas dulces, y nacidos de Ti'amat, el mar. Representan, al parecer, el limo que se había formado en las aguas. De Lahmu y Lahamu deriva la siguiente pareja divina: Anshar y Kishar, dos aspectos del "horizonte". Al parecer, el creador del mito consideraba el horizonte como masculino y femenino, como un círculo (masculino) que circunscribía el cielo y como un círculo (femenino) que circunscribía la tierra.

... Es esta escena -donde las aguas dulces de los ríos [Tigris y Eufrates] se encuentran y se mezclan con las aguas saladas del mar, mientras los bancos de nubes se ciernen sobre las aguas- la que se ha proyectado hacia el principio de los tiempos. Aquí está todavía el caos acuático primitivo en el que Apsu, las aguas dulces, se mezcla con Ti'amat, las aguas saladas del mar; y aquí el limo -representado por el primero de los dioses, Lahmu y Lahamu- se separa del agua, se hace notar, se deposita.²⁵

No importa la credibilidad de la interpretación de Jacobsen; ilustra eficazmente cómo los defensores de la segunda interpretación interpretan los mitos: en realidad se trata de aspectos físicos del mundo.

Dada esta interpretación de los mitos del ANE, se deduce inmediatamente que los mitos no pretenden ser literalmente verdaderos. La naturaleza simbólica o alegórica del mito se toma para explicar la incoherencia de los mitos babilónicos y egipcios. Jacobsen discierne en el Enuma elish dos relatos contradictorios de la creación del cielo: uno la creación de Anu, el dios del cielo, a través de los dioses Anshar y Kishar, que representan aspectos del horizonte; y el otro la formación del cielo por el dios del viento a partir de la mitad del cuerpo del mar. Asimismo, los franceses afirman que la mente mitopoética de los egipcios primitivos podía representar el cielo como la diosa Nut, ya sea en forma humana inclinada sobre la tierra o como una vaca que lleva el sol y las estrellas al cielo. Así,

los antiguos... presentan varias descripciones de fenómenos idénticos uno al lado del otro aunque se excluyan mutuamente. Hemos visto cómo Shū levantó a la diosa del cielo Nūt de la tierra. En una segunda historia Nūt se eleva por sí misma en forma de vaca.... Los estudiosos modernos han reprochado a los egipcios sus aparentes incoherencias y han dudado de su capacidad para pensar con claridad. Tal actitud es pura presunción. Una vez que se reconocen los procesos del pensamiento antiguo, su justificación es evidente. Después de todo, los valores religiosos no son reducibles a fórmulas racionalistas. Los fenómenos naturales, personificados o no y convertidos en dioses, confrontaban al hombre antiguo con una presencia viva, un "Tú" significativo que, de nuevo, excedía el ámbito de la definición conceptual.

En tales casos, nuestro pensamiento y lenguaje flexibles matizan y modifican ciertos conceptos de forma tan completa que los hacen aptos para llevar nuestra carga de expresión y significación. La mente mitopoética... expresaba lo irracional... admitiendo la validez de varias y as de aproximación al mismo tiempo.²⁷

Ejemplos como los anteriores podrían multiplicarse indefinidamente y servir de forraje para cualquiera de las dos interpretaciones. En este caso, se consideran descripciones simbólicas alternativas pero igualmente válidas de los fenómenos naturales. Por tanto, si esta segunda interpretación es correcta, está claro que los mitos del ANE no deben interpretarse literalmente.

Según la primera interpretación, en cambio, los mitos deben leerse como referidos a dioses que no son idénticos a los fenómenos naturales, sino que los controlan. Esta fue la opinión de los teóricos del siglo XIX.²⁸ Pero, al igual que la segunda, esta primera interpretación es independiente de la actitud condescendiente del siglo XIX hacia la capacidad intelectual de los pueblos antiguos. Samuel Noah Kramer, en una crítica mordaz de *La aventura intelectual del hombre antiguo*, considera de "suma importancia" señalar que el capítulo introductorio de los *Frankfort* contiene una serie de afirmaciones con respecto a los rasgos característicos de la mente del hombre del Cercano Oriente cuya validez es "más que dudosa," incluyendo las afirmaciones de que el cosmos siempre aparecía a los antiguos como un "Tú" experimentado emocionalmente en una relación dinámica recíproca y que, por lo tanto, al igual que el hombre primitivo, simplemente no conocían un mundo inanimado; que en el ANE, al igual que en la sociedad primitiva actual, toda experiencia de este "Tú" necesariamente toma la forma de una historia; y que, por lo tanto, los antiguos sólo podían relatar mitos y presumiblemente eran incapaces de presentar análisis o conclusiones.²⁹ Al menos en lo que respecta a Mesopotamia, afirma Kramer, este análisis de la mente del hombre del ANE carece de "fundamento"³⁰ Es cierto que en el mito y la fábula, la oración y el ritual, un objeto inanimado puede ser tratado como si estuviera animado; pero eso no es en absoluto lo mismo que decir que la mente mesopotámica era incapaz de concebir la naturaleza y el cosmos excepto como un "Tú" vivo. Más bien, los mitos mesopotámicos se refieren a los dioses: "Desde que tenemos registros escritos hasta el final mismo de la civilización mesopotámica, el concepto metafísico fundamental de los teólogos, el concepto que era central y axiomático para todas sus especulaciones religiosas, era la supuesta existencia de un panteón que consistía en un grupo de seres vivos, con forma de hombre, pero sobrehumanos e inmortales, que aunque invisibles al ojo mortal, guían y controlan el cosmos de acuerdo con planes bien trazados y leyes debidamente prescritas"³¹.

Kramer reúne pruebas que demuestran que para los antiguos mesopotámicos ni el cielo, ni la tierra, ni las aguas, ni el aire estaban vivos; más bien estaban vivos los seres humanos encargados de estos fenómenos naturales. El mundo físico no estaba animado, pero estaba habitado por seres animados como los dioses, los hombres y los animales. El funcionamiento armonioso del cosmos sin vida se explicaba mejor atribuyéndolo al control de estas poderosas deidades.³²

Según esta interpretación, los mitos se refieren a los dioses, que existen realmente detrás de los fenómenos naturales.

Es interesante que algunos estudiosos, enfrentados a un desacuerdo tan fundamental entre dos gigantes de la asiriología, hayan opinado que el ensayo de Jacobsen no está de hecho en linea con la visión de los Frankfort, sino que se aparta de ella. Sin embargo, creo que es más exacto decir que el ensayo de Jacobsen es simplemente incoherente desde el punto de vista interno. Apoya claramente el punto de vista frankfortiano cuando escribe sobre la actitud mesopotámica hacia los fenómenos de la naturaleza: "De la experiencia repetida de la relación 'yo-tu' puede desarrollarse una visión personalista bastante consistente. Los objetos y fenómenos del entorno del hombre se personifican en diversos grados. Después de dar ejemplos de conjuros dirigidos a la sal y al grano, deduce: "Tanto la sal como el grano no son, pues, las sustancias inanimadas por las que las conocemos. Están vivas, tienen personalidad y voluntad propia"³⁴.

Pero entonces Jacobsen matiza de forma crucial este punto de vista: "Al decir que los fenómenos del mundo estaban vivos para el mesopotámico, que estaban personificados, hemos simplificado las cosas más de lo que realmente son.... No es correcto decir que cada fenómeno era una persona; debemos decir que había una voluntad y una personalidad en cada fenómeno -en él y, sin embargo, de alguna manera, detrás de él-, pues el fenómeno concreto único no circunscribía ni agotaba completamente la voluntad y la personalidad asociadas a él". Pone el ejemplo de los juncos que crecían en los pantanos de Mesopotamia. "Está bastante claro en nuestros textos que, en sí mismos, nunca fueron divinos. Cualquier caña individual contaba simplemente como una planta, una cosa, y así lo hacían todas las cañas"³⁵ Pero había poderes misteriosos que se encontraban en cada caña y eran siempre los mismos. "Estos poderes... se combinaban para los mesopotámicos en una personalidad divina: la de la diosa Nidaba. Era Nidaba quien hacía prosperar los juncos en los pantanos.... Ella era una con cada caña en el sentido de que la impregnaba como agente animador y caracterizador; pero no perdía su identidad en la del fenómeno concreto y no estaba limitada por ninguna o incluso por todas las cañas existentes"³⁶ Este punto de vista no es evidentemente diferente del de Kramer.

Entonces, dado que en esta primera interpretación los mitos tratan realmente de dioses, ¿deben entenderse los mitos literalmente? No necesariamente, pues aunque los dioses son reales, pueden ser descritos en lenguaje figurado. Como los dioses son tan misteriosos, sólo podemos imaginar cómo son. Kramer escribe, su objetivo [el de los mitógrafos] era componer un poema narrativo en el que intentaran explicar el origen y el ser de una u otra de estas nociones y prácticas de una manera que resultara atractiva, inspiradora y entretenida. Es decir, no se preocupaban por las pruebas y los argumentos que apelan al intelecto; su primer interés era contar una historia o describir un acontecimiento que apelara principalmente a las emociones. Por lo tanto, no recurrían a la lógica y la razón como herramientas literarias, sino a la imaginación y la fantasía. En consecuencia, al contar su historia o al describir el acontecimiento concreto, estos poetas no dudaron en inventar motivos e incidentes calcados de la acción humana que no podían tener ninguna base en el pensamiento especulativo razonable, ni tampoco dudaron en adoptar motivos legendarios y folclóricos que no tenían nada que ver con la indagación e inferencia cosmológica racional.³⁷

Un examen de los mitos tanto mesopotámicos como egipcios hace ver que a menudo debían tomarse en sentido figurado y no literal.

Mitos mesopotámicos

Consideremos, por ejemplo, la historia de la creacion del mundo por parte de Marduk a partir del cadaver de Tiamat en el Enuma elish. El clasicista F. M. Cornford exclamo una vez: "Nadie, salvo un lunatico bajo la influencia del hach s, podr a llegar a la teor a de que [es decir, la tierra y el cielo] se formaron originalmente partiendo el cuerpo de un dragón por la mitad"³⁸ Ningún antiguo babilonio que mirara al cielo esperaba ver la carne y los huesos disecados de Tiamat sobre su cabeza, ni esperaba encontrar el Tigris y el Eufrates fluyendo de las cuencas oculares de Tiamat. Se trata de imagenes figurativas, "actos de imaginacion y fantas a", como dice Kirk, que no deben tomarse literalmente.³⁹ Del mismo modo, en la tablilla VI de la Epopeya de Gilgamesh, el hecho de que Gilgamesh y Enkidu mataran al Toro del Cielo (la constelacion de Tauro) y distribuyeran su carne al pueblo de Uruk no pod a tomarse literalmente. Es imposible que una constelacion estelar arrasara la ciudad sumeria de Uruk, fuera agarrada por la cola y apunalada, y fuera descuartizada y comida. Si todas estas cosas ocurrieron literalmente, entonces el Toro del Cielo ya no deber a verse brillando serenamente en el cielo nocturno.

Del mismo modo, en la mitolog a egipcia el cielo pod a representarse como la diosa Nut arqueada sobre la tierra con las manos y los pies tocando el suelo.⁴⁰ Ningun egipcio que mirara al cielo esperaba ver el cuerpo de una mujer desnuda arqueado sobre el, ni, podemos aventurarnos a decir, ninguna caravana penso que podr a encontrarse con las gigantescas piernas o brazos de Nut extendiendose hacia el cielo. Aunque los mitos egipcios representan a menudo al dios del sol Re surcando los cielos en su barca, repleta de otros dioses e instrumentos animados, nadie que mirara al sol penso que ver a semejante sequito. Podr a decirse que se trataba de realidades invisibles detras de los fenomenos. Pero, como veremos, la extrema plasticidad de tales representaciones da razones para no tomarlas literalmente. Cuando el sol viaja al inframundo por la noche y vuelve a su estado anterior a la creacion, esto no puede pretenderse literalmente. ¿Acaso ningun soldado de guardia nocturna o ningun campesino que se levante antes del amanecer se dio cuenta de que el mundo no volv a ser un mar primordial? A veces se representa que el sol renace por la noche en el cuerpo de Nut. Al atardecer, entra en la boca de Nut y ésta queda embarazada del sol. Durante la noche, el sol "navega dentro de ella" hasta que al amanecer "separa los muslos de su madre Nut", mientras "se abre en su entablillado y nada en su rojez" de "posparto" y se traslada al cielo diurno.⁴¹ ¿Puede alguien negar que se trata de un lenguaje metafórico? También es obviamente metafórica la representación del sol como un escarabajo o como un halcón, ya que tanto un escarabajo pelotero como un pájaro que vuela se consideraban imágenes adecuadas del sol. Las diversas representaciones de los dioses y diosas egipcios con cuerpos humanos y cabezas de animales no deben tomarse como imágenes literales de los mismos; son, más bien, en la frase de Erik Hornung, "signos pictóricos que transmiten un significado en un metalenguaje"⁴² Hornung afirma que la religión egipcia vivía del hecho de que los dioses existen realmente. Pero para describir esta realidad, tuvo que hablar en "imágenes metafóricas y representativas" de los dioses. "Estas imágenes [...] sirven para expresar un contenido que tal vez sólo pueda expresarse adecuadamente de este modo"⁴³.

Desgraciadamente, muchos estudiosos del AT, incluso los que destacan la importancia de los estudios del ANE como telón de fondo interpretativo del Génesis, se han dejado engañar gravemente por un literalismo de madera con respecto a los mitos mesopotámicos y egipcios. Por ejemplo, Denis Lamoureux escribe: "Los habitantes del antiguo Oriente Próximo creían que la Tierra era una isla circular rodeada por un mar circunferencial.... La antigua idea geográfica de un mar que abarca una tierra circular aparece en un mapa de todo el mundo dibujado por los babilonios alrededor del año 600 a.C. Los antiguos pueblos del Cercano Oriente creían que la tierra se acababa literalmente en la orilla del mar circunferencial"⁴⁴ Aunque Lamoureux no es un estudiioso del AT, John Walton afirma igualmente que el llamado mapamundi babilónico y los sarcófagos egipcios confirman que todas las culturas del ANE consideraban que la tierra era un disco plano que flotaba en las aguas subterráneas y estaba rodeado por el mar cósmico.⁴⁵ Sobre esta base se argumenta que los autores bíblicos creían igualmente que la tierra es un disco plano que termina en el océano circundante.

Se trata de un terrible malentendido del mapamundi babilónico. Considere el aspecto real de esta antigua tablilla de arcilla, conservada en el Museo Británico (fig. 6.1).

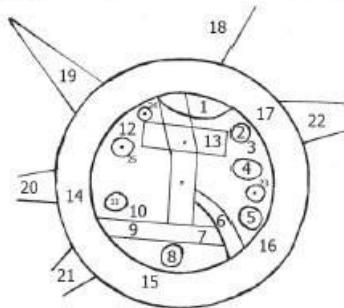


Figura 6.1. El "mapa mundial babilónico".

Objetos del mapamundi babilónico:

1. "Montaña"
2. "Ciudad"
3. Urartu
4. Asiria (acadio)
5. Der
6. ?
7. Pantano
8. Susa (capital de Elam)
9. Canal/"salida"
10. Bit Yakin
11. "Ciudad"
12. Habban
13. Babilonia, dividida por el Éufrates
- 14-17. Océano
- 18-22. Regiones" exteriores

¿Qué representan los triángulos del otro lado del océano? El texto cuneiforme del reverso de la tablilla los identifica como ocho regiones y habla de viajar a ellas. Son tierras más allá del mar, lugares como Dilmun (Bahrein), Magan (costa del Golfo Pérsico, incluido Omán) y Meluhha (valle del Indo), con los que Babilonia comerciaba. Entre estas regiones y más allá de ellas se encuentra un territorio inexplorado. La sección final del texto explica que la superficie terrestre se extiende sin límites al norte, sur, este y oeste de Babilonia. Por lo tanto, decir que el mapa representa la tierra como un disco plano en medio de un océano circundante es un grave malentendido.

De hecho, la idea de que este diagrama es un "mapamundi" es errónea. La tablilla no lleva tal inscripción. Países como Egipto, con los que Babilonia estaba familiarizada, ni siquiera aparecen en él. Si es un mapa, es un mapa muy estilizado de Mesopotamia con Babilonia cerca del centro (¡naturalmente!). Los países de ultramar se encuentran en las regiones identificadas o en el territorio inexplorado, que es ilimitado. La forma circular del océano no debe tomarse literalmente. Los marinos babilónicos sabían que no se podía viajar en barco desde el Golfo Pérsico (lo que ellos llamaban el Mar Inferior) hasta el Mar Mediterráneo (el Mar Superior).

Además, ni siquiera está claro que este artefacto sea un mapa. Wayne Horowitz observa que es similar a los diagramas geométricos de los textos matemáticos mesopotámicos. Según Horowitz, el mapa y el texto del reverso tienen un formato similar al de los problemas geométricos que consisten en diagramas e instrucciones de procedimiento en segunda persona (por ejemplo, "Dibuja una línea desde el punto A..."). Del mismo modo, el "mapa" puede considerarse un diagrama, y el texto del reverso repite la frase "a dónde vas". Tal interpretación daría sentido a la artificialidad del "mapa": perfectamente circular con una brújula con un agujero en el centro y ocho triángulos simétricos del mismo tamaño, que representan regiones que, según se dice, están separadas por una distancia uniforme de siete leguas.

La afirmación adicional de que el texto bíblico también supone una geografía mundial de una tierra en forma de disco rodeada de agua es, por tanto, infundada y, dada la familiaridad de Israel con las naciones de ultramar (Gn 10:1-31), incluidos los pueblos marinos y las islas del Mediterráneo, totalmente inverosímil. De hecho, según 1 Re 9:26-28 y 10:22, Salomón poseía una flota de barcos mercantes que zarpaban del puerto de Ezion-Geber, en el Golfo de Aqaba, y surcaban las aguas del Mar Rojo y el Océano Índico, por lo que estarían familiarizados con las tierras de ultramar.

Pero quizás el ejemplo más atroz de literalismo injustificado con respecto a los materiales del ANE sea la afirmación de que, según la llamada "geografía cósmica" del ANE, el cielo o los cielos son una cúpula sólida sobre la tierra, que toca su horizonte, en la que están grabadas las estrellas.

En lo que respecta a la religión mesopotámica, muchos estudiosos parecen haber sido engañados por su lectura acrítica de la muy citada Geografía Cósmica Mesopotámica de Horowitz. En su introducción, Horowitz deja clara su intención de ofrecer un relato meramente descriptivo de los textos mesopotámicos:

Los autores de la antigua Mesopotamia no distinguen entre las ideas cosmográficas extraídas de la observación directa del mundo físico (por ejemplo, el movimiento de las estrellas en el cielo) y las no derivadas de la observación directa (por ejemplo, la geografía del Cielo de Anu sobre el cielo o las regiones fantásticas visitadas por Gilgamesh en Gilg. IX-X). La evidencia actual simplemente no nos permite saber, por ejemplo, si los antiguos lectores de Gilgamesh realmente creían que ellos también podrían haber visitado Utnapistištim navegando a través del mar cósmico y "las aguas de la muerte" o si unos pocos, muchos, la mayoría o todos los lectores antiguos entendían el material topográfico en términos metafísicos o místicos. Por lo tanto, aquí no intento evaluar la plausibilidad de las antiguas tradiciones cosmográficas, ni armonizar las tradiciones conflictivas, ni dar cuerpo a los materiales supervivientes mediante la especulación o la comparación con materiales de otras culturas.⁴⁶

El relato puramente descriptivo de Horowitz sobre la geografía cósmica mesopotámica es similar a la descripción de la Tierra Media que hace un cartógrafo en las historias de Tolkien. Puede que no haya ninguna realidad física que se corresponda con la geografía.

Desgraciadamente, el propio Horowitz cae a menudo en tratar sus textos como descripciones literales del cosmos físico. Por ejemplo, el texto mítico-religioso KAR 307, aunque rico en simbolismo, es tratado por Horowitz como si fuera una descripción literal del universo:

Los Cielos Superiores son luludānītu-piedra. Pertenecen a Anu. Él asentó a los 300 Igigi en su interior.

Los Cielos Medios son de piedra saggilmud. Pertenecen a los Igigi. Bel se sentó en el alto estrado del interior, en el santuario de lapislázuli. Hizo brillar una lámpara de electrum en su interior.

Los cielos inferiores son de jaspe. Pertenecen a las estrellas. En ellos dibujó las constelaciones de los dioses. (KAR 307.30-33; cf. AO 8196 iv 20-22)

Por ello, Horowitz considera que el jaspe azul celeste de Persia mencionado por Plinio sería apropiado para los cielos inferiores, al menos en un día soleado.

Pero en un día nublado, dice, el jaspe gris sería más apropiado. El problema es que los cielos inferiores no pueden ser ambas cosas, por lo que una interpretación literal implicaría que la sustancia mineral de los cielos cambiaría constantemente con el tiempo. Horowitz reflexiona: "No está claro, sin embargo, cómo podría pensarse que el jaspe de los cielos inferiores cambiara de claro a nublado."⁴⁷ Horowitz también se entrega a la especulación de que, como el jaspe es translúcido, el suelo de piedra azul de los cielos intermedios podía verse a través de la losa de jaspe de los cielos inferiores, una conjectura fantasiosa que ignora alegremente el hecho de que el lapislázuli siendo un mineral favorito de la cultura mesopotámica, se dice que compone un sinfín de cosas, incluyendo, sólo en la Epopeya de Gilgamesh, una tabla en la que está inscrita toda la epopeya (I.27); un carro (VI.10); minas, cada una de ellas la masa del Toro del Cielo (VI.162); las cejas de Enkidu (VIII.71); y un árbol (IX.175). En los compendios sobre plantas, piedras y serpientes, en el *šēru šikinšu* ("La serpiente, su apariencia") encontramos lo siguiente: "La serpiente cuyo aspecto (es el siguiente): sus escudos son de piedra pappardillu, un hocico de piedra roja, ojos de piedra mušarru, una cara de lapislázuli y oro"⁴⁸ Nadie habría entendido tal descripción de una serpiente literalmente.

Además, como se dice que las estrellas están inscritas en la superficie de los cielos inferiores, esta superficie tendría que estar en constante movimiento para explicar la salida y puesta de las estrellas en el cielo, una geografía cósmica incompatible con el reposo de los cielos en la tierra con soportes, ya sean pilares o montañas o postes o lo que sea. Dado que los antiguos mesopotámicos observaron que las estrellas volvían anualmente a las mismas posiciones, los cielos inferiores deben girar de alguna manera con respecto a la tierra. Pero una cúpula giratoria es incompatible con que esa cúpula entre en contacto con la tierra en su horizonte. Se necesitaría un sistema de esferas concéntricas, como en la cosmología griega posterior, que no está documentado en la astronomía babilónica.

El problema que plantea el movimiento de las estrellas fijas y los planetas resulta insuperable para la interpretación literal de los cielos como una superficie dura y pétrea. Según los textos astronómicos babilónicos conocidos como los Astrolabios, que datan al menos del periodo babilónico medio, las estrellas pueden agruparse en tres "caminos" a medida que se desplazan por el cielo, cada uno de los cuales recibe el nombre de una deidad. La banda central o ecuatorial se llamaba el camino de Anu, la banda del norte el camino de Enlil, y la banda del sur el camino de Ea.

Entonces, ¿debemos pensar seriamente que los antiguos mesopotámicos pensaban que estos caminos eran tres segmentos de piedra de la cúpula celestial que giraban alrededor de la tierra? Los movimientos de los planetas, del sol y de la luna plantean problemas aún peores. Los antiguos astrólogos observaron que los planetas no se mueven en tandem con las estrellas fijas, sino que vagan por los cielos, a veces quedándose quietos e incluso experimentando movimientos retrógrados.

Así, los astrónomos babilónicos diferenciaron los planetas (*bibbu*, *oveja salvaje*), entre los que se encuentran, en nuestra nomenclatura, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno, de las estrellas fijas (*kakkabu*).

Estos planetas, junto con el sol y la luna, se mueven en una banda propia a través del cielo, pero esta banda corta los caminos de Anu, Enlil y Ea debido a la inclinación del eje de la tierra.

Como resultado, los planetas, así como el sol y la luna, pasan de hecho del camino de una deidad a otro, apareciendo en ciertas estaciones del año en el camino de Anu, por ejemplo, y en otras estaciones en el camino de Enlil (véase la figura 6.2). Estas observaciones cuidadosamente trazadas por los antiguos mesopotámicos son decisivas contra la interpretación literalista de los textos cosmográficos que describen los cielos como una superficie sólida en la que están grabadas las estrellas.

La historiadora de la ciencia Francesca Rochberg explica que la astronomía mesopotámica tenía un carácter totalmente fenomenal o instrumental. A diferencia de la astronomía griega posterior, "los astrónomos babilonios no tenían modelos de movimiento planetario. Lo que sí tenían eran esquemas matemáticos para el cálculo de las apariciones sinódicas"⁴⁹ Así, observa, la astronomía babilónica no se basaba ni dependía de un marco cosmológico esférico, ni siquiera hacía uso de modelos geométricos de un cuerpo celeste en movimiento alrededor de una Tierra central. "La falta de un modelo cosmológico explícito dentro del cual debía encajar la teoría astronómica babilónica no tenía ninguna importancia en vista del hecho de que las predicciones no derivaban de una concepción geométrica que intentara dar un sentido causal a los fenómenos, sino que dependían de relaciones de periodo cuyo propósito era permitir el cálculo de los fenómenos hacia adelante o hacia atrás en el tiempo de forma instrumental."⁵⁰

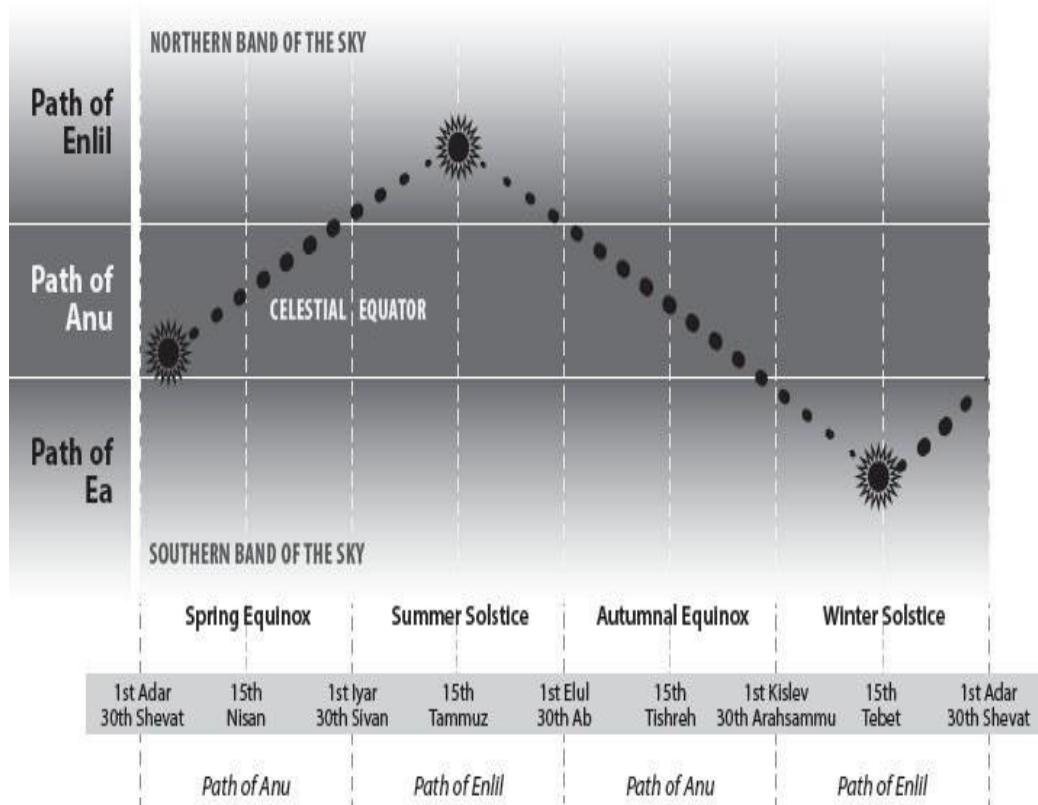


Figura 6.2. El movimiento transversal del sol a través de los caminos de Enlil, Anu y Ea, asociados con las estrellas fijas, según los registros de los antiguos astrónomos babilónicos.

Más recientemente, Rochberg ha ampliado este tema, argumentando que los babilonios no estaban interesados en la "naturaleza" per se, en contraposición a las observaciones de regularidades. "Los modelos babilónicos tenían en común el objetivo de predecir y el desinterés por la cosmología o la explicación física.... Los babilonios se preocupaban por la periodicidad. Un indicio importante de la indiferencia de los babilonios por la cosmología física es el uso de dos algoritmos independientes para calcular las fechas y posiciones de los fenómenos lunares y planetarios, conocidos como Sistema A y Sistema B. El primero describía los fenómenos mediante una función escalonada, mientras que el segundo utilizaba funciones lineales en zigzag.⁵² Aunque empíricamente equivalentes, ambos sistemas no podían ser descripciones exactas de la realidad física; ninguno de ellos pretendía serlo. "Este aspecto teórico de la astronomía predictiva parece tener poca o ninguna conexión con una cosmología, o un marco espacial dentro del cual concebir las posiciones planetarias o lunares", concluye Rochberg. "La coexistencia de los modelos de los Sistemas A y B argumenta aún más en contra de la idea de que una representación física tuviera algún valor comparativo entre los modelos astronómicos babilónicos."⁵³

Alguien podría decir que los textos mitológicos tenían una visión muy diferente del cosmos físico que los textos científicos y astronómicos. Pero esta ingenua bifurcación ha sido desmontada por la reapreciación por parte de los estudiosos en las últimas décadas de lo plenamente integrada que estaba la antigua religión mesopotámica con su ciencia, incluida la astronomía observacional, un hecho ya evidente en los nombres divinos asignados a los tres caminos celestes. En el Enuma elish IV.146 y V.1-46, Marduk organiza las estrellas, los planetas y las constelaciones según el mismo patrón descrito en los Astrolabios, incluyendo los caminos de Anu, Enlil y Ea. El texto tradicional de presagios celestes Enuma Anu Enlil se abre con una introducción mitológica sobre cómo Anu, Enlil y Ea construyeron los cielos para que pudieran servir de presagios.

Los antiguos mesopotámicos estaban obsesionados con la adivinación, que era una industria masiva y lucrativa, y la lectura e interpretación de los signos adivinatorios era la principal preocupación de los escritos literarios y académicos en Babilonia y Asiria.⁵⁴ Más de la mitad de la famosa biblioteca de Ashurbanipal estaba dedicada a la adivinación, y, de esta, el 48 por ciento se refería a la astrología, el 14 por ciento a la extispica, y alrededor del 10 por ciento a los presagios terrestres. La mayoría de los historiadores de la ciencia se dan cuenta ahora de que la astronomía matemática y de observación formaba parte de la adivinación babilónica tanto como el examen del hígado de un cordero de sacrificio. Rochberg ha subrayado que las constelaciones estelares eran análogas a una especie de "escritura celestial" mediante la cual se podía discernir la voluntad de los dioses.

"La imagen de los cielos como una superficie de piedra sobre la que un dios podía dibujar o escribir, como lo haría un escriba en una tablilla de arcilla, complementa el tropo metafórico de la escritura celestial."⁵⁵ Rochberg ve la siguiente diferencia entre los textos mitológicos y los astrológicos: mientras que los mitos cosmogónicos babilónicos representan la creación del cosmos como una alegoría en la que intervienen elementos cósmicos personificados, como el mar, la tierra, el cielo y el viento, los textos astronómicos y de presagio tratan de describir los fenómenos en sí mismos.

Aunque en estos últimos los fenómenos celestes se describían a veces en términos metafóricos como dioses (por ejemplo, "el dios de la luna se lamenta" sirve como metáfora de que la luna se eclipsa), "el uso del lenguaje metafórico en los presagios tiene la fuerza de transmitir la apariencia de algo observado, o potencialmente observable, y esto constituye una evidencia sugestiva de cómo los antiguos mesopotámicos conceptualizaban algunos fenómenos naturales como manifestaciones de los dioses"⁵⁶.

Es evidente que los textos míticos que tratan de la geografía cósmica no deben tomarse literalmente, so pena de incoherencia. En la epopeya de Etana, se supone que Etana vuela al cielo de Anu a lomos de un águila. No se dice cómo se supone que atraviesa los sólidos suelos de los cielos inferiores y medios. En el mito de Adapa, Adapa sube por el camino del cielo. En Nergal y Ereshkigal, Nantar sube una escalera al cielo. En el Enuma elish, la metáfora de las puertas orientales y occidentales con cerrojos para el paso de los cuerpos astrales (V.9-10), si se lee literalmente, presupone que las estrellas se mueven libremente en lugar de estar fijas en una cúpula sólida giratoria. En el relato de la creación, Marduk lima el cuerpo de Tiamat y, con una mitad de su cuerpo, extiende los cielos y los sostiene con su entepierna (V.61). Pero nadie que mirara al cielo esperaba ver el esqueleto de un dragón en lo alto, y ningún viajero esperaba encontrar la gigantesca entepierna de Tiamat apuntalando los cielos. En el Atrahasis En la epopeya, el mar se mantiene a raya mediante una especie de red (nahbalu). Esto lleva a Horowitz a rascarse mucho la cabeza. Reflexiona con sobriedad: "Los objetos hechos, incluso en parte, de red son porosos, así que lo que no está claro es cómo un nahbalu podría contener el mar"⁵⁷ ¿No hay licencia poética?

En resumen, los modernos estudiosos occidentales del AT, cuando afirman que los antiguos mesopotámicos pensaban en la tierra como un disco plano en un mar circunferencial cubierto por una cúpula sólida, son por tanto, a pesar de sus pretensiones de entender la cultura del ANE, culpables de importar un literalismo de madera que es ajeno a los textos mesopotámicos. Uno recuerda la observación de J. Stafford Wright sobre el predominio del lenguaje metafórico en nuestro propio discurso científico, por ejemplo, cuando se habla en el psicoanálisis del subconsciente, el superego, las profundidades de la psique, el umbral de la conciencia, etc. "Un lector crítico de dentro de mil años bien podría pensar que el siglo XX mantuvo la idea de una mente sólida de tres pisos, con puertas y portones. Sabemos lo equivocado que estaría; pero seguiríamos manteniendo que estas frases son metáforas legítimas, y de hecho metáforas casi esenciales, para traducir un lenguaje no espacial y comprensible."⁵⁹

Mitos egipcios

En cuanto a los mitos egipcios, poco más hay que decir. Las pruebas más importantes de la cosmogeografía egipcia proceden de las imágenes de las tumbas y de los pies de foto que las acompañan. Othmar Keel y Silvia Schroer advierten, sin embargo, que "las imágenes antiguas del Cercano Oriente son conceptuales, no fotográficas"⁶⁰, explican, Sin embargo, hay que tener en cuenta lo especulativas que son estas ideas sobre la creación. El pensamiento, las representaciones pictóricas y el lenguaje de la gente de aquella época eran generalmente simbólicos, es decir, ni totalmente concretos ni puramente abstractos.

Una vaca que da a luz a un ternero o la mujer del cielo que lleva la esfera del sol no son expresiones de fantasías ingenuas e infantiles sobre el origen del mundo, sino desarrollos filosóficos del pensamiento que fueron capaces de formar y formular nociones más abstractas (la aparición del mundo) a partir de experiencias concretas (el ganado, el nacimiento, etc.). Este tipo de representación no es un simple realismo, sino que refleja un interés por los poderes que operan y aparecen en el mundo concreto.⁶¹

Esto implica, como bien exhorta John Collins, que "la simple citación de imágenes y citas de las otras culturas no prueba nada. Todavía debemos exegearlas"⁶².

Los estudiosos que creen que los antiguos egipcios pensaban en el cielo como una cúpula sólida tienden a basarse en Génesis en Egipto (1988) de James Allen. A diferencia de Horowitz, Allen aspira a "buscar detrás de las imágenes los conceptos que esas imágenes pretenden transmitir"⁶³ Desgraciadamente, Allen confunde constantemente imágenes y conceptos en su discusión de los textos egipcios. Consideremos, por ejemplo, su discusión de un relieve y las inscripciones que lo acompañan del techo del cenotafio de Seti I en Abidos (fig. 6.3), en el que "se revela mejor el concepto tradicional egipcio del universo"⁶⁴

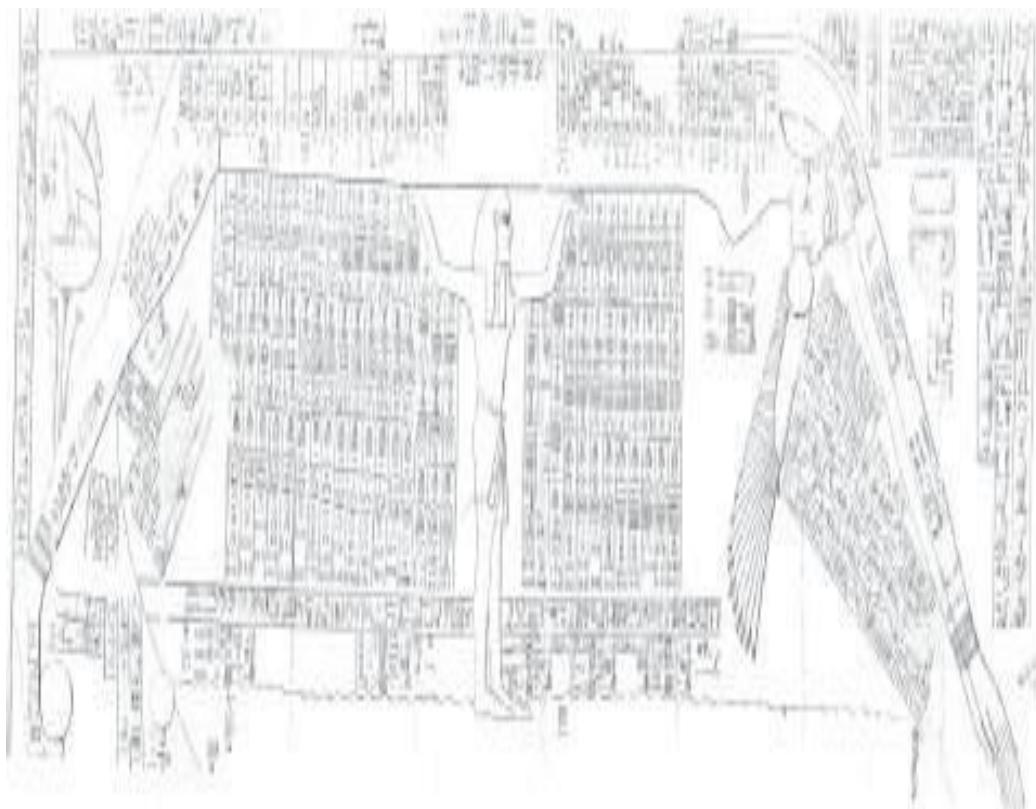


Figura 6.3. Techo del cenotafio de Seti I en Abidos que muestra a la diosa del cielo Nut como una mujer arqueada sobre la tierra. Dibujo por cortesía de James Allen.

El relieve representa el cielo como la diosa Nut, arqueada sobre la tierra con las manos y los pies apoyados en ella y separada de ésta por la atmósfera en forma del dios Shu.

Estrellas y el sol se representan a lo largo de su cuerpo. Según Allen, "los textos que los acompañan explican tanto las ilustraciones como su relación con el universo visible y conjectural"⁶⁵.

La afirmación de Allen es, en el mejor de los casos, engañosa. Los textos describen lo que representan las distintas figuras de la ilustración, pero no se intenta ofrecer una explicación de su relación con el universo visible y conjectural. Aquí está la descripción de Nut:

1. Brazos: Su brazo derecho está en el lado noroeste, el izquierdo en el lado suroeste.
2. Cabeza: Su cabeza está en el horizonte occidental, su boca es el oeste.
3. Boca El horizonte occidental.
4. La pierna entre horizonte oriental.

No aprendemos nada de esta descripción de la realidad que representa Nut. Las inscripciones en su boca y en su pie que acompañan al disco alado del sol describen en términos mitológicos la entrada del dios del sol en Nut por la tarde, su embarazo y su parto del dios del sol por la mañana:

Cuando la Encarnación de este dios entra es a su primera hora de la tarde,
volviendo a ser efectivo en el abrazo de su padre Osiris, y purificándose en él.

Cuando la Encarnación de este dios descansa de la vida en la Duat es en
su segunda hora de embarazo.

.....
Cuando la encarnación de este dios entra en su boca, dentro de la Duat,
se mantiene abierta después de que él navega dentro de ella,
para que estas estrellas de la vela entren tras él y salgan tras él.

.....
La encarnación de este dios sale de su retaguardia.
Entonces está en curso hacia el mundo, aparente y nacido.
Entonces se produce arriba.
Luego separa los muslos de su madre Nut.

Luego se va al cielo.

Estas "explicaciones" son evidentemente tan mitológicas como las propias imágenes. En realidad, representan a Nut como el cielo nocturno, el sol entra en su boca por la tarde y nace de nuevo por la mañana. De ahí que su imagen esté salpicada de estrellas. Esta representación es una alternativa a la representación del viaje nocturno del sol como algo que ocurre en el inframundo. En esos mitos, el viaje de rejuvenecimiento del sol puede tener lugar, no dentro del cuerpo de Nut, sino dentro de una gigantesca serpiente o cocodrilo. Obviamente, estas representaciones no deben tomarse literalmente.⁶⁶ La diosa del cielo fue representada de diversas maneras en la iconografía egipcia.⁶⁷ A veces se la representa como una vaca, a veces como la diosa Hathor. En algunas representaciones de Nut aparece como el cielo diurno, el sol navegando por encima de su cuerpo, o incluso por duplicado, las estrellas situadas debajo de cada cuerpo. Hornung subraya que ninguna de las imágenes divinas -como las

imágenes con cabeza de rana y de serpiente de la ogdoad de deidades que representan las condiciones primordiales- da información alguna sobre la verdadera forma de una deidad, que es oculta y misteriosa.⁶⁸ De ahí que se utilicen libremente múltiples imágenes. Allen piensa que la realidad representada por Nut es la bóveda superior que separaba nuestro mundo de las tinieblas y las aguas exteriores. "El sol navega por estas aguas igual que la gente puede navegar por el Nilo: 'La barca del sol recorre las aguas' (CT VI 313p)".⁶⁹ La afirmación de Allen confunde la imaginería mítica y la realidad. La navegación de la gente por el Nilo es una realidad objetiva, pero Allen reconoce que la navegación del sol como barco por las aguas celestes forma parte de la imaginería del mito egipcio. Entonces, ¿por qué pensar que la bóveda pertenece al contenido conceptual y no a la imaginería? La oscuridad exterior y las aguas infinitas forman parte de la mitología tanto como Nut o Shu. Un barco que navevara por la superficie de las aguas exteriores interminables estaría navegando literalmente al revés, lo cual, aparte de ser ridículo, no es la forma en que se representa la barca del sol en la iconografía egipcia.

Entonces, ¿por qué pensar que la bóveda es una realidad física? El jeroglífico que Allen traduce como "bóveda" significa simplemente "cielo". Allen piensa que "en la concepción egipcia, el cielo no un un "techo" sólido como una especie de interfaz entre la superficie de las Aguas y la atmósfera seca".⁷⁰ Esta caracterización haría, en efecto, que la "bóveda" fuera simplemente la exosfera o capa más externa de la atmósfera terrestre, representada por Shu.

Las estrellas adornan el cuerpo de Nut en la representación de la tumba de Seti I y en otros lugares. Sin embargo, al igual que los mesopotámicos, los antiguos egipcios observaban el movimiento de las estrellas y los planetas. Ya en el Reino Medio existía un sistema astronómico según el cual las estrellas helíacas -es decir, las últimas que se ven antes del amanecer- se elevan sobre el horizonte a intervalos de diez días.⁷¹ En las imágenes de las tapas de los ataúdes que datan de 1800-1200 a.C., encontramos el cielo representado con treinta y seis constelaciones dispuestas en sus intervalos de diez días a lo largo del año, formando treinta y seis columnas con doce líneas cada una para las doce horas de la noche, en efecto un reloj estelar. El sol también se mueve a través del cuerpo de Nut. Pero los egipcios observaron que el sol tiene un movimiento lento propio, relativo a las estrellas, en la dirección opuesta a la rotación diaria de las estrellas.

Este movimiento relativo del sol hacia el este, que se completa una vez al año, retraza la salida del sol de un día a otro con respecto a la salida de las últimas estrellas visibles al amanecer. Como resultado, la salida de esas estrellas será cada vez más claramente visible, y pasará cada vez más tiempo antes de que se desvanezcan a la luz del amanecer. Otras estrellas las sustituirán como las últimas estrellas de la noche en ser visibles. Es esta secuencia de fenómenos la que llevó a los egipcios a medir el tiempo de la noche por medio de las estrellas que ahora llamamos decanos: durante diez días una estrella indicaba la última hora de la noche, luego se elegía otra estrella para los diez días siguientes, y así sucesivamente.

Suponiendo que un año tuviera exactamente 360 días o treinta y seis "décadas", se necesitarían treinta y seis decanos para que una estrella determinada pudiera volver a servir de decano de la última hora de la noche.

El comentario a las inscripciones del cenotafio de Seti I describe cómo un decano tras otro "muere", se "purifica" en la casa de embalsamamiento del mundo inferior y renace tras setenta días de invisibilidad: una "descripción mitológica" de la realidad observacional.⁷² Entonces, ¿cuál es la realidad que corresponde a estas imágenes y descripciones? Allen dice: "Como una bóveda, el cielo descansa sobre la tierra en todas las direcciones; como una diosa, toca la tierra con sus pies y sus manos"⁷³ Pero dado el movimiento del sol y de las estrellas a través del cielo (el cuerpo de Nut), los antiguos egipcios no podrían haber tomado las estrellas o el sol como incrustados en una bóveda sólida que descansa sobre la tierra. Hoffmeier cita varios textos según los cuales el cielo está sostenido por postes o pentagramas (Textos de las Pirámides 348, 360, 1456, 1510, 1559; Texto del Ataúd I, 2641; Libro de los Muertos 450, 14).⁷⁴ Una cultura responsable de la construcción de las pirámides no podría haber tomado tales metáforas literalmente. Aparte de ser incapaces de soportar el peso de la cúpula cósmica, tales soportes habrían sido arrancados de sus amarras por el movimiento de los cielos. Una bóveda sólida en la que se incrustan los cuerpos astrales no forma parte de la geografía cósmica egipcia más que Nut o Shu. Lo más plausible es que Nut representara simplemente el cielo.

Keel y Schroer concluyen que los estudiosos contemporáneos que interpretan la geografía cósmica de los antiguos de forma literal no los han entendido:

Los habitantes del antiguo Cercano Oriente no concebían la tierra como un disco que flotara en el agua con el firmamento invertido sobre ella como un frasco de campana, con las estrellas colgando de él. Sabían, por la observación y la experiencia con la artesanía, que la capacidad de elevación del agua es limitada y que las bóvedas gigantescas generan problemas gigantescos en cuanto a su capacidad para soportar el peso muerto. Las imágenes de los libros de texto que se siguen reimprimiendo de la "imagen del mundo del antiguo Cercano Oriente" se basan en los típicos malentendidos modernos que no tienen en cuenta los componentes religiosos de las concepciones y representaciones del antiguo Cercano Oriente.⁷⁵

Resulta aleccionador reflexionar sobre el hecho de que tantos eruditos del AT que pretenden informarnos de lo que creían los antiguos sobre la geografía cósmica hayan malinterpretado tan gravemente los textos pertinentes.

Mitos israelitas

Así que cuando se trata del relato del Génesis sobre la creación por parte de Dios del llamado firmamento (*rāqîa'*), todavía hay que decir menos. Una vez expuesta la moderna interpretación errónea de la cosmogeografía mesopotámica y egipcia, se cae el principal puntal para interpretar la *rāqîa'* de Génesis 1 como una cúpula literal y sólida. Génesis 1 no nos dice prácticamente nada sobre la naturaleza de la *rāqîa'* ni sobre si la palabra se utiliza de forma figurada o literal. Todo lo que se nos dice es esto:

Y Dios dijo: "Que haya una *rāqîa'* en medio de las aguas, y que separe las aguas de las aguas". Y Dios hizo la *rāqîa'* y separó las aguas que estaban debajo de la *rāqîa'* de las aguas que estaban por encima de la *rāqîa'*. Y así fue. Y Dios llamó a la *rāqîa'* Cielo. (Gen 1:6-8)

Y dijo Dios: "Que haya luces en la rāqîa' de los cielos para separar el día de la noche; y que sean para las señales y para las estaciones y para los días y los años, y que sean luces en la rāqîa' de los cielos para dar luz sobre la tierra." Y así fue. Y Dios hizo las dos grandes luces, la luz mayor para gobernar el día, y la luz menor para gobernar la noche; hizo también las estrellas. Y Dios las puso en la rāqîa' de los cielos para alumbrar sobre la tierra, para gobernar el día y la noche, y separar la luz de las tinieblas. (Génesis 1:14-18)

Y dijo Dios: "Que las aguas produzcan enjambres de seres vivos, y que las aves vuelen sobre la tierra por la rāqîa' de los cielos". (Gen 1:20)

Es inútil intentar determinar el significado de rāqîa' por medio de la etimología, como algunos han intentado hacer,⁷⁶ ya que es el uso, no la etimología, lo que determina el significado de una palabra.⁷⁷ Fuera de Gn 1, la palabra se utiliza para describir una especie de extensión celestial o telón de fondo sobre la cabeza (Sal 19:1; 150:1; Dan 12:3; Ez 1:22-26; 10:1). La clave del significado de rāqîa' tal y como se utiliza en Gn 1 viene en v. 8: "Dios llamó a los rāqîa' cielos (šāmāyim)". Šāmāyim es la palabra para cielos. Rāqîa' denota, pues, el cielo o, expresando la noción de amplitud, los cielos.

Es imposible que los antiguos hebreos pensaran que el cielo es una cúpula sólida en la que están incrustados el sol, la luna y las estrellas, pues se observa que estas luminarias celestes se mueven por el cielo, y por eso sirven para marcar las estaciones, los días y los años. Las aves vuelan "sobre la faz de" la rāqîa' (Gn 1:20) y "en los cielos" (Dt 4:17). Benjamin Smith ha dado probablemente la mejor caracterización de la denotación de rāqîa' como "todo el cielo, todo lo que se puede ver por encima de la Tierra desde la superficie"⁷⁸ Así, tras fijar el referente de rāqîa' en el v. 8, el autor de Gn 1 utiliza la expresión rēqîa' haššāmāyim (v. 20), indicando toda la extensión del cielo. Todo ello sugiere que la rāqîa' es una realidad meramente fenoménica. Como dice muy bien Walton: "Hay una rāqîa' y es azul".⁷⁹

En cuanto al papel de la rāqîa' en la separación de las aguas de arriba de las de abajo, es plausible pensar que las aguas de arriba son la lluvia que cae de los cielos. Aunque algunos estudiosos han alegado que los antiguos israelitas pensaban que el agua caía a la tierra a través de algún tipo de compuertas en la sólida cúpula de arriba (las llamadas ventanas del cielo), tal literalidad de madera es totalmente inverosímil. El agua que cae a través de una abertura de este tipo aparecería como una catarata destructiva que se precipita a la tierra, no como lluvia. Pero en el relato del diluvio se nos dice que "se abrieron las ventanas de los cielos. Y la lluvia cayó sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches" (Gn 7:11-12; cf. 8:2). Averbeck señala que en el mito ugarítico de Baal, las nubes de lluvia se representan como una ventana en el palacio de Baal: "La naturaleza analógica y metafórica de los referentes es clara aquí: ventana = hendidura en las nubes"⁸⁰ En otras partes del AT se dice que las ventanas del cielo entregan metafóricamente cebada (2 Re 7:2), problemas y angustia (Is 24:18) y bendición divina (Mal 3:10).

Walton está de acuerdo en que la *rāqîa'* no es una realidad física, pero piensa, basándose en Job 37:18, que los antiguos israelitas podrían haber creído que existe otra realidad, *š̄hāqîm* (palabra que también se traduce como "cielos"), que es una superficie dura.⁸¹ Se trata de una interpretación gratuitamente literalista de un texto altamente poético, que puede utilizar la metáfora de un espejo fundido para el cielo para describir los cielos sin lluvia durante la abrasadora sequía (cf. Dt 28:23). En un debate exhaustivo, Vern Poythress demuestra que los antiguos israelitas entendían el ciclo del agua y no se debe suponer que creyeran en un océano celestial sobre una cúpula literal y sólida. Sostiene que (1) Como agricultores y pastores, era de esperar que los israelitas tuvieran algún conocimiento de la lluvia; (2) Los pasajes del AT muestran que sabían que la lluvia viene de las nubes; (3) otros pueblos antiguos también estaban familiarizados con la lluvia que viene de las nubes; (4) el AT, sin embargo, a veces describe la lluvia como si viniera del "cielo" (por ejemplo, Judg 5:4: "los cielos cayeron, sí, las nubes dejaron caer agua"); (5) el AT describe la falta de lluvia como si los cielos estuvieran "cerrados"; (6) "abrir las ventanas del cielo" se utiliza en sentido figurado para describir el otorgamiento de bendiciones por parte de Dios y la llegada de la lluvia; (7) el AT instruye a los israelitas sobre cosas que afectan a sus vidas, mientras que un supuesto mar celestial cerrado por una barrera sólida no tendría relación con las nubes que eran tan importantes para su sustento; (8) Gn 1 habla de cosas relevantes para los israelitas, por lo que no es plausible que Gn 1 omita la lluvia de las nubes. Poythress concluye que la interpretación literalista "no respeta ni el conocimiento antiguo de las nubes, ni la capacidad antigua de utilizar imágenes coloridas"⁸².

En resumen, el dibujo de la supuesta geografía cósmica de los antiguos hebreos (fig. 6.4), tantas veces reproducido, es una construcción teratológica formada por el empedrado de muchos textos diferentes unido a un literalismo de madera. Tal imagen del mundo habría sido irreconocible para los antiguos israelitas, por no hablar del autor de Génesis 1.⁸³.

Plasticidad y flexibilidad de los mitos del antiguo Cercano Oriente

Todo esto se ha dicho con respecto al carácter metafórico de muchos mitos del ANE. No sólo el lenguaje metafórico y figurativo de los mitos del ANE apoya una lectura no literal de dichos mitos, sino que su plasticidad y flexibilidad también indican que no es mejor interpretarlos literalmente.

En Mesopotamia tenemos relatos alternativos de la creación del mundo por parte de Marduk que son significativamente diferentes. Ya hemos aludido al conocido relato del Enuma elish en el que Marduk crea el mundo a partir del cadáver de Tiamat. Pero en la historia de la creación bilingüe sumeria-babilónica no hay tal contienda. Más bien, leemos que cuando todo era mar, Marduk construyó una balsa en la superficie de las aguas, Hizo tierra y la amontonó en la balsa. Que los dioses se instalen en una morada de su agrado y creó a la humanidad. (17-20)

Aunque presenta el agua primordial y a Marduk como creador, esta serena historia de la creación es muy diferente del relato agonístico del Enuma elish. También tenemos relatos variables de la creación de la humanidad a partir de la sangre de los dioses asesinados para proporcionar trabajadores a los dioses.

En el Enuma elish el dios Qingu es ejecutado por incitar a la rebelión de Tiamat, y "de su sangre [Ea] creó a la humanidad, / a la que impuso el servicio de los dioses, y liberó a los dioses" (VI.33-34). En el relato "La creación de la humanidad" de KAR IV, los dioses Alla e Illa son sacrificados "para hacer crecer la humanidad [con] su sangre". Que el trabajo de los dioses se convierta en su tarea [de la humanidad]" (25-27). En la Epopeya de Atrahasis se mata al dios Wê-ila, y "de su carne y sangre Nintu mezcló arcilla" (225-26) para formar al hombre y aliviar a los dioses de su trabajo. "He eliminado tu pesado trabajo, / he impuesto tu trabajo al hombre" (240-41). Las verdades centrales del elemento constitutivo divino en el hombre y la razón de su existencia permanecen constantes en estas diferentes versiones de la creación de la humanidad.

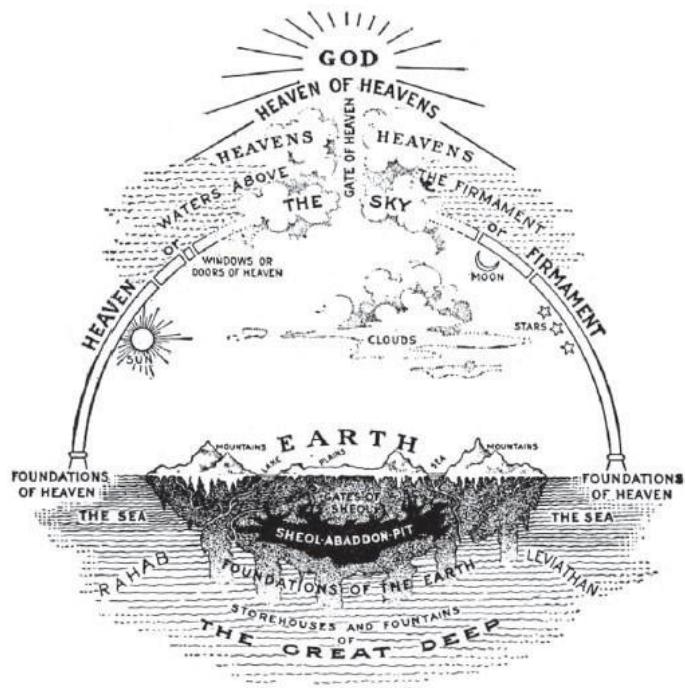


Figura 6.4. Compuesto teratológico imaginado por algunos intérpretes modernos como la imagen del mundo de los antiguos israelitas. Basado en George L. Robinson, Leaders of Israel: A Brief History of the Hebrews from the Earliest Times to the Downfall of Jerusalem, A.D. 70 (Nueva York: YMCA Press, 1907), 2.

Ya hemos mencionado la asombrosa flexibilidad de la epopeya de Gilgamesh. Antes de la composición de la epopeya existían cinco antiguos poemas sumerios sobre las hazañas de Gilgamesh o Bilgamesh (incluyendo dos versiones de la lucha de Gilgamesh con el ogro Huwawa).

La epopeya en sí evolucionó en tres etapas, desde la versión babilónica antigua, pasando por la versión babilónica media (ninguna de las cuales incluía la historia del diluvio), hasta la versión babilónica estándar. La versión estándar de la epopeya incluye dos de los poemas sumerios: Bilgamesh y Huwawa y Bilgamesh y el Toro del Cielo.

Se cree que la muerte y el funeral de Enkidu en las tablillas VII-VIII se basan en el poema La muerte de Bilgamesh. La adición de la tablilla XII a la epopeya reproduce la parte final de otro de los poemas sumerios, Bilgamesh y el mundo de las tinieblas. El relato del diluvio en la tablilla XI de la versión estándar representa la incorporación a la epopeya del relato de la Epopeya de Atrahasis. Además, el autor babilónico se basó en otras fuentes para varios elementos de su historia, como el episodio de las aves en el relato del diluvio. No sólo la epopeya de Gilgamesh, sino también otros mitos, como el de Nergal y Ereshkigal y Anzu, están disponibles en diferentes versiones, lo que demuestra la flexibilidad de los mitos mesopotámicos.

El sincretismo que dominaba la religión egipcia también puede encontrarse en Mesopotamia. Jacobsen explica que "un dios [podía] gozar de una identidad parcial con otros dioses y, por tanto, compartir sus naturalezas y habilidades"⁸⁴ En "La creación de la humanidad", se dice que varios miembros del cuerpo del dios Ninurta son a su vez los dioses Ea, Shamash y otros.⁸⁵ Marduk es identificado como el dios Enlil cuando la cuestión se refiere a gobernar y tomar consejo, pero es el dios lunar Sin cuando actúa como iluminador de la noche, y así sucesivamente.⁸⁶ Jacobsen comenta: "Al igual que un 'yo' de este tipo podría impregnar muchos fenómenos individuales, también podría impregnar otros yoes y darles de su carácter específico para añadirlo a las cualidades que tenían por derecho propio".⁸⁷

Sin embargo, es Egipto el que se ha hecho famoso por la plasticidad y flexibilidad de sus mitos. John Wilson personifica bien la mitología egipcia: "El egipcio aceptó varios mitos y no descartó ninguno"⁸⁸ A lo largo de 2.300 años surgieron cuatro versiones principales del mito fundamental de los orígenes, cada una de ellas asociada respectivamente a los centros de culto de Heliópolis, Hermópolis, Menfis y Tebas, que se mantuvieron "notablemente coherentes" a lo largo de esta historia.⁸⁹ Estas diversas versiones, a pesar de sus diferencias, disfrutaron de una armoniosa coexistencia. Los teólogos de Hermópolis, por ejemplo, que daban prioridad a Amón, afirman,

Todos los dioses son tres:

Amón, el Sol, y Ptah, sin sus segundos.

Su identidad está oculta en Amón,

El suyo es el Sol como rostro, su cuerpo es Ptah.

Sus ciudades están en la tierra, fijadas para el lapso de la Recurrencia Eterna:
Tebas, Heliópolis y Menfis, según el modelo de la Igualdad Eterna. (Papiro de Leiden 300.1-7)

El texto continúa afirmando: "Cuando se envía un mensaje desde el cielo, se escucha en Heliópolis / y se repite ... en Menfis ... / y ... se responde en Tebas" (8-12). La identificación mutua de los dioses es una expresión del sincretismo egipcio, del que tendremos que hablar más adelante. El propósito del texto, como explica Allen, es mostrar que los tres grandes sistemas teológicos de Tebas, Heliópolis y Menfis no son teologías que compiten entre sí, cada una de las cuales intenta establecer su propia superioridad a expensas de las otras, sino que son aspectos de una comprensión única y coherente del mundo y sus orígenes.

Según esta concepción, la realidad es el despliegue de un estado monista primordial indiferenciado representado por el agua. De estas aguas surgió un monte, identificado o asociado con el dios Atum, que es autocreado. A su vez, Atum crea a los demás dioses mediante actos de, alternativamente, estornudar o escupir o masturarse. La cúspide de esta secuencia de creación es el dios Re o Amón-Re, cuya manifestación es el sol. Cada día se repite este ciclo de creación cuando el sol se pone por la tarde y renace al amanecer.

Se desarrollaron amplias variaciones de esta historia. En Hermópolis las propiedades del estado primordial se personificaban como la Ogdoad, cuatro parejas de dioses y diosas, que producen a Atum. En Heliópolis, Atum crea la primera pareja, Shu y Tefnut, cuya descendencia es Geb y Nut, el dios de la tierra y la diosa del cielo; ellos, a su vez, tienen cuatro hijos, Osiris, Seth, Isis y Neftis, formando una enéada de deidades. Pero el orden de sus generaciones es variable: a veces Shu y Tefnut son los padres de Osiris, y Seth es el hermano de Osiris u Horus.

La mitología egipcia exhibe un sincretismo que parece desafiar la interpretación literal. Hornung caracteriza el sincretismo egipcio como la opinión de que "las naturalezas de los dioses individuales no están claramente delimitadas, de modo que los aspectos de un dios pueden ser idénticos a los de otro", por lo que Re, por ejemplo, no era simplemente Re, sino también Re-Atum en Heliópolis, Amón-Re en Tebas, además de muchas otras combinaciones, como Khnum-Re, Sobek-Re y Montu-Re, en varias localidades. Hornung diferencia el sincretismo de una noción igualmente difícil de una especie de morada mutua de diferentes dioses, principalmente Re y Osiris, por la que Re en su descenso diario al reino de los muertos se convierte en Osiris, el dios del inframundo. Re no se limita a asumir el papel de Osiris, sino que "incorpora al gobernante de los muertos en su propio ser tan profundamente que ambos tienen un solo cuerpo y pueden 'hablar con una sola boca'". "Esta unión diaria recreada de dos dioses es un fenómeno diferente de la combinación sincrética Amón-Re."⁹¹

En el sincretismo, los dioses implicados no se fusionan, sino que se forma una nueva unidad con las distintas deidades. Por tanto, el sincretismo no implica la identidad de los dioses implicados y puede combinar en una unidad a dioses y diosas por igual y formar incluso triples o cuádruples deidades, como Ptah-Sokar-Osiris y Amón-Re-Harakhte-Atum. Hornung comenta: "Los egipcios colocan las tensiones y las contradicciones del mundo al lado y luego conviven con ellas. Amón-Re no es la síntesis de Amón y Re, sino una nueva forma que existe junto a los dos dioses más antiguos"⁹² La cuestión es cómo dar sentido a esta variabilidad de deidades egipcias.⁹³

La iconografía egipcia permitía "una variedad asombrosamente rica de posibilidades" en la representación de una deidad. La diosa Hathor, por ejemplo, se representa como mujer, como vaca, como mujer con cabeza de vaca y como cabeza de vaca con rostro humano.

Además, se la representa como una leona, una serpiente, un hipopótamo y una ninfa de los árboles. Además, "no estamos observando una evolución histórica en la que una forma sustituya a otra; en todas las épocas simplemente coexistieron diferentes formas de representar a la diosa"⁹⁵

No debemos deducir que los egipcios pensaran que Hathor tenía realmente, por ejemplo, un cuerpo humano y una cabeza de vaca.

Más bien, como explica Hornung, las distintas imágenes pretendían expresar diferentes facetas de su carácter: por ejemplo, la ternura maternal de una vaca, pero también la fiereza de una leona y la imprevisibilidad de una serpiente. Estas imágenes son, por así decirlo, metáforas visuales.

Ya hemos aludido a una variabilidad similar en las representaciones egipcias del sol y del cielo. El sol en su curso puede ser identificado con diferentes deidades: Khepry por la mañana, Re o Harakhte al mediodía, y Atum por la tarde. El sol puede representarse como un barco, como un escarabajo, como un anciano que declina en el oeste o como un halcón. "Estos conceptos se consideraban complementarios y no contradictorios".

Wilson comenta,

Si quisieramos saber en nuestro cuadro si el cielo estaba apoyado en postes o era sostenido por un dios, el egipcio respondería: "Sí, está apoyado en postes o sostenido por un dios...". - o se apoya en las paredes, o es una vaca, o es una diosa cuyos brazos y pies tocan la tierra". Cualquiera de estas imágenes le resultaría satisfactoria, según su planteamiento, y en una sola imagen podría mostrar dos soportes diferentes para el cielo: la diosa cuyos brazos y pies alcanzan la tierra, y el dios que sostiene a la diosa del cielo.⁹⁷

La plasticidad que permitía las representaciones contradictorias del sol y del cielo es un indicio seguro de la no literalidad de tales representaciones.

Tomada al pie de la letra, la mitología egipcia es un nido de yeguas de contradicciones lógicas y absurdos metafísicos. Se dice que el estado primigenio es una unidad indiferenciada y, sin embargo, tiene propiedades fundamentales. Estas propiedades se representan, además, como una ojiva de deidades ya existentes. Se dice que Atum creó todas las deidades, ¡incluso él mismo! Los nombres, las formas y las representaciones de los dioses y diosas son mutuamente inconsistentes. Frente a la incoherencia prima facie de la mitología egipcia, Hornung hace la notable sugerencia de que los mitos egipcios se entiendan en términos de una lógica de muchos valores: "Una x dada puede ser tanto a como no-a: tertium datur-la ley del medio excluido no se aplica.... No debemos excluir la posibilidad de que los egipcios tuvieran casos especiales en los que una determinada x fuera siempre a. Para los egipcios dos por dos es siempre cuatro, nunca otra cosa. Pero el cielo es un número de cosas -vaca, baldaquino, agua, mujer-, es la diosa Nut y la diosa Hathor, y en el sincretismo una deidad a es al mismo tiempo otra no-a."⁹⁸ Aunque reconoce que esta cuestión está más allá de la competencia de un egiptólogo para decidir, Hornung apela a la formulación de la lógica cuántica para tratar las aparentes paradojas de la mecánica cuántica como justificación de su propuesta.

Esta sorprendente sugerencia no sólo es culturalmente inepta -¿debemos suponer seriamente que cualquier cultura, especialmente una que pudo construir las pirámides, asumió el principio del medio excluido sólo en "casos especiales"? La lógica cuántica ha demostrado ser un callejón sin salida en las discusiones sobre la mecánica cuántica. Además, la negación del medio excluido no resolvería en ningún caso todos los problemas lógicos de la mitología egipcia, que a menudo implican una viciosa circularidad. Por ejemplo, se supone que el primer dios que creó a todos los demás dioses también se creó a sí mismo.

"Paradójicamente también, el sol puede entenderse no sólo como la fuente de la Enéada (en su identificación con Atum) sino también como el producto de la Enéada, en su identificación con el dios Horus."¹⁰⁰

Afortunadamente, Hornung vislumbra una solución mejor: no debemos dar por sentado que los egipcios tomaban sus mitos como verdaderos al pie de la letra. Hornung repudia la actitud condescendiente de antropólogos del siglo XIX hacia el hombre antiguo. Los problemas lógicos endémicos de una interpretación literal de la mitología egipcia no deben llevar a una caracterización al por mayor del pensamiento egipcio en general: "El hecho de que en el pensamiento egipcio el mito no se considere contradictorio no es causa suficiente para que califiquemos el pensamiento en su conjunto como 'mítico' o 'mitopoético'; el mito es un modo de discurso entre muchos y en cualquier caso no es una forma de pensamiento"¹⁰¹ Exactamente, y dadas sus imágenes metafóricas y de representación, el mito es un caso especial. Hornung declara, dostenso, en oposición al prejuicio generalizado contra las imágenes metafóricas y representativas en la investigación científica moderna, que las imágenes se encuentran entre los sistemas legítimos de signos con los que contamos para describir el mundo.

... Para los egipcios, los dioses son poderes que explican el mundo, pero no necesitan ninguna aclaración porque transmiten la información en un lenguaje que se puede entender directamente: el del mito.¹⁰²

El lenguaje del mito es figurativo y, por lo tanto, no es necesario tomarlo literalmente.

APLICACIÓN AL GÉNESIS 1-11

Si Génesis 1-11 funciona como una historia mítica, estos capítulos no tienen por qué leerse de forma literal. Algunos de los relatos, como el del origen y la caída del hombre, son claramente de naturaleza metafórica o figurativa, ya que presentan una deidad humanoide incompatible con el Dios trascendente del relato de la creación. Otros, como hemos visto, serían fantásticos, incluso para el propio autor, si se tomaran literalmente. Puesto que todo lo que tenemos de la historia primigenia es el único relato escrito, es muy difícil saber, dada la falta de consenso en cuanto a la historia de la tradición de estos relatos, el grado en que estas narraciones muestran la plasticidad y flexibilidad características del mito. La mayoría de los eruditos consideran que el tratamiento del relato del diluvio es el ejemplo más premiado del éxito del análisis histórico-tradicional, interpretando el relato como una combinación de dos relatos del diluvio, uno de J y otro de P, en cuyo caso deberíamos tener un buen ejemplo de la plasticidad y flexibilidad del relato hebreo. Pero las objeciones planteadas por críticos como Wenham al habitual análisis histórico-tradicional del relato del diluvio son suficientes para moderar la confianza en tales reconstrucciones hipotéticas.¹⁰³ Por otra parte, las incoherencias prima facie entre el orden de los acontecimientos en el relato de la creación y el relato de la creación de la humanidad sugieren que al autor del pentateuco no le habría preocupado demasiado relacionar los acontecimientos en un orden algo diferente, siempre que las verdades teológicas centrales se expresaran fielmente. Tal vez el autor ni siquiera consideraba que su propio relato fuera estático y definitivo, sino que lo veía como un relato plástico y flexible, capaz de ser relatado de diferentes maneras y de adaptarse a nuevos retos.

Cuando consideramos los relatos que están en el centro de nuestra búsqueda -a saber, la creación y la caída de Adán y Eva en los capítulos 2 y 3-, parece muy plausible una interpretación no literal. En primer lugar, como se ha mencionado, está la deidad humanoide que aparece en estos capítulos en contraste con el Creador trascendente de los cielos y la tierra en el capítulo 1.¹⁰⁴ La naturaleza antropomórfica de Dios, meramente insinuada en el capítulo 2, se hace ineludible en el capítulo 3, donde se describe a Dios caminando por el jardín en el fresco del día, llamando audiblemente a Adán, que se esconde de él. Leída así, la creación de Adán por parte de Dios en el capítulo 2 adquiere un claro carácter antropomórfico. Aquí se representa a Dios, como Nintur modelando trozos de arcilla o Khnum en su torno de alfarero, formando al hombre del polvo de la tierra y luego insuflando en sus narices el aliento de vida, de modo que la figura así formada cobra vida. No se nos dice si Dios formó del mismo modo a todos los animales cuando "de la tierra formó Yahveh Dios toda bestia del campo y toda ave del cielo" (Gn 2,19), pero no podemos dejar de preguntarnos. Cuando Dios toma una de las costillas de Adán dormido, cierra la carne y construye una mujer a partir de ella, el relato suena como una cirugía física que Dios realiza a Adán, seguida de su construcción de una mujer a partir de la parte del cuerpo extraída. Del mismo modo, dada la presencia corporal de Dios en el jardín, las conversaciones entre Dios y los protagonistas de la historia de la caída se leen como un diálogo entre personas físicamente presentes entre sí. El hecho de que Dios confeccione prendas para Adán y Eva con pieles de animales y los expulse del jardín suenan como actos físicos del Dios humanoide. Dada la naturaleza exaltada y trascendente de Dios descrita en el relato de la creación, es imposible que el autor del pentateuco pretendiera que estas descripciones se tomaran literalmente. Están en el lenguaje figurado del mito.

Además, hemos visto que muchos rasgos de estos relatos son fantásticos, es decir, palpablemente falsos si se toman literalmente. Anteriormente, utilizamos este hecho como una marca para identificar las narraciones como mitos. Pero ahora limitamos nuestra consideración a los rasgos de la narración que el propio autor habría considerado plausiblemente fantásticos. A la luz de la afirmación del capítulo 1 de que Dios había separado las aguas de arriba de las de abajo, es difícil creer que el autor pensara que alguna vez hubo un tiempo en el que la tierra careció de lluvia. Así como las aguas de abajo tomaron la forma de mares y ríos y manantiales, las aguas de arriba tomaron la forma de lluvia. Así que una tierra repleta de mares y ríos y manantiales, pero sin lluvia, parece fantástica, incluso para un antiguo israelita, dado su conocimiento del ciclo del agua. Además, la idea de un arboreto que contuviera árboles con frutos que, si se comían, conferirían la inmortalidad o proporcionarían un conocimiento repentino del bien y del mal debió parecerle fantástica al autor del pentateuco. Recordemos que no se trata aquí de frutos milagrosos, como si Dios, en ocasión de comerlos, impusiera sobrenaturalmente al que los come la inmortalidad o el conocimiento del bien y del mal en contra de la voluntad de Dios. Es posible que se describa el Jardín del Edén como existente en un lugar geográfico real, el Oasis del Golfo Pérsico, pero, al igual que el Monte Olimpo, ese lugar puede haber sido empleado para contar una historia mitológica relativa a lo que ocurrió en ese sitio. También está la famosa serpiente del jardín. Es un gran personaje de la historia, intrigante, siniestro, opuesto a Dios, tal vez un símbolo del mal, pero no es plausible que sea un reptil literal como el que uno podría encontrar en su propio jardín, ya que el autor del pentateuco sabía que las serpientes no hablan ni son agentes inteligentes.

De nuevo, ella personalidad y el habla de la serpiente no pueden atribuirse a la actividad milagrosa de Dios, para que éste no se convierta en el autor de la caída. Cuando Dios expulsa a Adán y Eva del jardín y coloca querubines y una espada centelleante a la entrada para impedir su reingreso, sin duda no se pretende que esto sea literal, ya que los querubines se consideraban criaturas de fantasía y símbolo. No es que el autor pensara -lo que exige el realismo- que los querubines permanecieran en la entrada del jardín durante años y años hasta que éste se llenara de maleza o fuera arrastrado por el diluvio.

Luego están las incoherencias mencionadas en las narraciones, que aparentemente no preocupaban al autor, como el orden de la creación de las plantas, los animales y el hombre, y la curiosidad que supone la mujer de Caín. ¿Por qué el autor se mostró tan despreocupado por estas dificultades? Seguramente porque no pretendía que sus relatos se leyieran de forma literal.

Todas estas características de las narraciones de Adán y Eva hacen plausible que no deban tomarse literalmente. El autor nos ha dado una historia del origen de la humanidad y de su rebelión contra Dios que encierra importantes verdades expresadas en un lenguaje muy figurado.

Dado que el autor del pentateuco se interesa por la historia, pretende que su narración sea, en cierto modo, histórica, que se refiera a personas que vivieron realmente y a acontecimientos que ocurrieron realmente. Pero esas personas y acontecimientos han sido revestidos con el lenguaje metafórico y figurado del mito. Como dice muy bien Henri Blocher: "La verdadera cuestión cuando tratamos de interpretar Génesis 2-3 no es si tenemos un relato histórico de la caída, sino si podemos leerlo como el relato de la caída histórica."¹⁰⁵ Probablemente es inútil tratar de discernir hasta qué punto hay que tomar los relatos literalmente, qué partes son históricas y qué partes no.¹⁰⁶ Por lo tanto, creo que las objeciones de Kenton Sparks, por ejemplo, a tomar la historia primigenia como una combinación de historia y teología son injustas. Si el autor del Génesis utiliza imágenes míticas, exige Sparks, entonces ¿qué imágenes son símbolo mítico y cuáles están más cerca de la representación histórica? ¿Habló una serpiente en el jardín? ¿Fue la primera mujer hecha de la costilla de Adán? ¿Hubo un diluvio universal?¹⁰⁷ No veo ninguna razón para pensar que la viabilidad de un análisis de género de Gn 1-11 como mito-historia deba implicar la capacidad de responder a tales preguntas. El autor no nos traza líneas de distinción tan claras. ¿Cuáles son, entonces, algunas de las verdades centrales expresadas en la historia primigenia? Se me ocurren fácilmente las siguientes:

1. Dios es uno, un Creador personal y trascendente de toda la realidad física, perfectamente bueno y digno de adoración.
2. Dios ha diseñado el mundo físico y es la fuente última de su estructura y formas de vida.
3. El hombre es la cúspide de la creación física, un agente personal, aunque finito, como Dios, y por tanto el único capaz de conocer a Dios entre todas las criaturas de la Tierra.
4. La humanidad está dividida por géneros, el hombre y la mujer tienen el mismo valor, y el matrimonio fue dado a la humanidad para la procreación y la mutualidad, siendo la esposa una ayudante del marido.

5. El trabajo es bueno, un encargo sagrado de Dios a la humanidad para administrar la tierra y sus criaturas.

La exploración y el descubrimiento de los mecanismos de la naturaleza por parte del ser humano son un resultado natural de sus capacidades, y no una concesión divina sin iniciativa y esfuerzo humanos.

6. La humanidad debe apartar un día a la semana como sagrado y para refrescarse del trabajo.

7. Tanto el hombre como la mujer han elegido libremente desobedecer a Dios, sufriendo el alejamiento de Dios y la muerte espiritual como su justo desierto, condenados a una vida de penurias y sufrimientos durante esta existencia mortal.

8. El pecado humano es aglomerativo y autodestructivo, lo que provoca el justo juicio de Dios.

9. A pesar de la rebelión humana contra Dios, el propósito original de Dios de bendecir a toda la humanidad permanece intacto, ya que Él encuentra la manera de hacer su voluntad a pesar del desafío humano.

Estas son algunas de las verdades fundamentales que enseña la historia primigenia de Gn 1-11. Tales verdades no dependen de una lectura literalista de los relatos.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

El Génesis 1-11 presenta bastantes de los parecidos familiares característicos de los mitos, especialmente la presencia destacada y abundante de motivos etiológicos. Al mismo tiempo, el interés de los capítulos por la historia, más evidente en sus notas genealógicas que ordenan cronológicamente las narraciones, revela que estamos tratando aquí, no con un mito puro, sino con una especie de mito-historia. Los estudios comparativos de los mitos contemporáneos y del ANE muestran que los relatos mitológicos no tienen por qué leerse de forma literal. Los numerosos elementos fantásticos e incoherencias de la historia primigenia de Gn 1-11 sugieren con fuerza que éste es también el caso de estos capítulos. Con estos resultados en la mano, pasamos ahora a examinar los materiales del NT relevantes para el Adán histórico.

1. Como ha subrayado Michael Rea, hay una clara distinción entre que algo tenga autoridad y que sea verdadero (Michael C. Rea, "Authority and Truth", en *The Autoridad duradera de las Escrituras cristianas*, ed. D. A. Carson [Grand Rapids: Eerdmans, 2016], 872-98).
2. William Bascom, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. Alan Dundes (Berkeley: University of California Press, 1984), 19. Véanse los abundantes ejemplos que proporciona de todo el mundo (13-24).
3. Alan Dundes, comentarios introductorios a Bascom, "Forms of Folklore", 5. Cf. la distinción de Wenham entre la adopción de un enfoque emic (el punto de vista del autor original) y un enfoque etic (una definición en categorías modernas) del género de Génesis 1-11 (Gordon J. Wenham, "Genesis 1-11 as Protohistory", en *Genesis: History, Fiction, or Neither? Three Views on the Bible's Earliest Chapters*, ed. Charles Halton. Charles Halton [Grand Rapids: Zondervan, 2015], 74).
4. Bascom, "Forms of Folklore", 16.
5. Alan Dundes, comentarios introductorios a Raffaele Pettazzoni, "The Truth of Myth", en Dundes, *Sacred Narrative*, 98.
6. Alan Dundes, introducción a *Sacred Narrative*, 1. En su provocador libro titulado ¿Creían los griegos en sus mitos? Paul Veyne afirma que los mitos griegos "se aceptaban como verdaderos en el sentido de que no se dudaba de ellos, pero no se aceptaban del mismo modo que la realidad cotidiana.... Un griego consideraba a los dioses 'en el cielo', pero se habría asombrado al verlos en el cielo. No se habría asombrado menos si alguien, utilizando el tiempo en su sentido literal, le hubiera dicho que Hefesto acababa de casarse de nuevo o que Atenea había envejecido mucho últimamente" (*¿Creían los griegos en sus mitos? An Essay on the Constitutive Imagination*, trans. Paula Wissing [Chicago: University of Chicago Press, 1988], 17-18).
7. Por ejemplo, de Mircea Eliade, *Myth and Reality*, trans. Willard R. Trask (Nueva York: Harper & Row, 1963), 8-9. A su vez, Eliade es citado acríticamente, junto con Pettazzoni, por Kevin Schilbrack, "Introduction: On the Use of Philosophy in the Study of Myths", en *Thinking through Myths: Philosophical Perspectives*, ed. Kevin Schilbrack (Londres: Routledge, 2002), 9.
8. Pettazzoni, "La verdad del mito", 99.
9. Pettazzoni, "La verdad del mito", 100.
10. Pettazzoni, "La verdad del mito", 102.
11. Pettazzoni, "La verdad del mito", 102.
12. Pettazzoni, "La verdad del mito", 102-3.
13. Theodor H. Gaster, "Myth and Story", en Dundes, *Sacred Narrative*, 13. Sorprendentemente, el editor de *Numen*, en el que apareció originalmente el artículo de Gaster, interviene en este punto con una nota a pie de página, afirmando que, si bien es cierto que la verdad de un mito y su eficacia no son lo mismo, esta distinción la hacemos nosotros.
14. Para un pensador primitivo, la verdad del mito es también la condición necesaria y suficiente de su eficacia. Por lo tanto, en la práctica, la verdad ideal y la eficacia funcional coinciden.

Me parece que esta intervención editorial que defiende que Pettazzoni confunde verdad y eficacia está en contradicción con la distinción que hace Pettazzoni entre verdad histórica y verdad religiosa. Además, se presta a atribuir a los nativos la visión filosófica de la verdad como correspondencia, que es justo lo que Gaster cuestiona.

15. Gaster, "Myth and Story", 133-34. Cf. G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, SCL 40 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 32, quien expresa su sospecha de que los términos nativos traducidos como "verdadero" tienen una variedad de significados, ninguno de los cuales se corresponde del todo con nuestra palabra, incluso si se extiende para significar "significativo", confundiendo así a muchos críticos modernos, incluido Pettazzoni.

Parafraseado de William G. Doty, *Myth: A Handbook* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004), 44-45.

16. Alan Dundes, comentarios introductorios a Raymond Firth, "The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia", en Dundes, *Sacred Narrative*, 207. Cf. el comentario de Th. van Baaren: "Es bien sabido que en las religiones primitivas existe un gran número de versiones de un mismo mito y que no es posible señalar una de ellas como la versión generalmente autorizada y original" (Th. P. van Baaren, "The Flexibility of Myth", en Dundes, *Sacred Narrative*, 224).

17. Véase J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1982).

18. Firth, "Plasticidad del mito", 208-12.

19. Firth, "Plasticidad del mito", 221. Se recuerda el hallazgo de Wilson de que cuando se crea una nueva genealogía para ajustarse a una nueva función, la nueva genealogía entrará en conflicto con la más antigua; pero las personas que utilizan las genealogías entenderán que la escrita ya no funciona, aunque puedan afirmar dogmáticamente que todavía lo hace (Robert R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* [New Haven: Yale University Press, 1977], 47). Cita el trabajo de campo de Ian Cunnison entre los árabes de Baggara: "Hay que destacar que los humr no ven ninguna contradicción entre la versión doméstica de la genealogía ... y la versión política.... Cada una se considera exacta en su propio contexto y, por tanto, cada una puede considerarse "verdadera"" (54).

20. Van Baaren, "Flexibilidad del mito", 222.

21. Van Baaren, "Flexibilidad del mito", 218. Con cierta ironía, añade: "Por mencionar un ejemplo de nuestra propia cultura, ... recordamos el modo en que diversas escuelas teológicas de los últimos 150 años han tratado los mitos de la creación en los primeros capítulos del Génesis" (218). Sin embargo, este ejemplo se refiere a la historia de la interpretación, no a un cambio en los mitos, que permanecen estables. Más adelante, van Baaren hace la provocadora afirmación de que la invención de la escritura ha causado estragos porque ha permitido fijar el texto de un mito de forma más o menos permanente. En esta situación, la flexibilidad del mito se traslada a su exégesis. Eso explicaría el cambio en la historia de la interpretación respecto a Gn 1-11. Al no poder modificar el mito, los exégetas modifican su interpretación del mismo.

22. Henri Frankfort y H. A. Frankfort, "Myth and Reality", en *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, de Henri Frankfort y otros (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 4.
23. E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1913), 5^a ed., 2 vols. (Nueva York: Harper, 1958); J. G. Frazer, *The Golden Bough* (1922; reimpresión, Londres: Macmillan, 1963). La Rama de Oro se convirtió en la obra antropológica más conocida de los siguientes cien años, ampliándose a doce volúmenes en su tercera edición. Andrew Von Hendy reflexiona que el verdadero rompecabezas es por qué esta obra, que nunca estableció su autoridad dentro de la corriente principal de la antropología y cuyos defectos fueron identificados de forma tan reveladora desde el principio por sus revisores profesionales, debería haber tenido un impacto cultural tan significativo (*The Modern Construction of Myth* [Bloomington: Indiana University Press, 2002], 92).
24. Véanse, por ejemplo, las críticas de Francesca Rochberg, *Before Nature: Cuneiform Knowledge and the History of Science* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 8-58. Ella insiste en que si bien el mito era efectivamente una de las formas en que se enmarcaba lo que llamamos lo natural en los textos cuneiformes, no era la única. De hecho, en conjunto, cuando se tienen en cuenta los textos adivinatorios, astronómicos y médicos, los contextos hímnicos y mitológicos para definir o explicar los fenómenos físicos son proporcionalmente pequeños (58).
25. Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia: el cosmos como estado", en Frankfort et al., *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 170-71.
26. Jacobsen, "Mesopotamia", 180.
27. Frankfort y Frankfort, "Myth and Reality", 19-20. Véase también John A. Wilson, "Egypt: The Nature of the Universe", en Frankfort y otros, *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 47, quien señala que en el transcurso de un mismo texto pueden utilizarse estas diferentes ideas sobre el cielo.
28. Como explica Robert Segal en un perspicaz ensayo, teóricos paradigmáticos del siglo XIX como Tylor y Frazer eran literalistas respecto a los mitos de los primitivos. Creían que tanto el mito como la ciencia moderna surgen de la búsqueda intelectual del hombre para explicar los fenómenos del mundo natural. Pero mientras que la ciencia moderna trata de explicar los fenómenos naturales, los mitos en cambio, recurren a agentes personales y divinos para explicar los fenómenos. Las explicaciones ofrecidas por el mito y la ciencia son incompatibles porque "los dioses no operan detrás o a través de las fuerzas interpersonales, sino en lugar de ellas.... No se puede apilar el relato mítico sobre el científico, ya que el dios de la lluvia, más que utilizar los procesos meteorológicos, actúa en lugar de ellos" (Robert A. Segal, "Myth as Primitive Philosophy: El caso de E. B. Tylor", en Schilbrack, *Thinking through Myths*, 20). Tal proyecto explicativo requiere que los mitos se entiendan literalmente. Como bien dice Segal, "Tylor considera a los primitivos como científicos más que como poetas" (24). Así que "hay un doble respeto en el que Tylor, en nombre de los primitivos, interpreta el mito literalmente: no sólo es el mito, según él, realmente sobre el mundo físico más que sobre la sociedad o los seres humanos, sino que es realmente sobre las causas divinas de los acontecimientos en el mundo físico más que sobre el mundo físico en sí mismo" (24). Segal se queja, con razón, de que la principal debilidad del enfoque de Tylor es su excesivo énfasis en el mito como algo parecido a la ciencia y su escaso énfasis en el mito como algo parecido a la literatura.

Para él, un mito es una hipótesis casi científica que simplemente adopta la forma de una narración. Segal señala tres fallos derivados de la minimización de la naturaleza literaria del mito por parte de Tylor: (1) Los mitos no se limitan a explicar el mundo físico. Aunque a veces se postulan dioses para explicar el mundo físico, se convierten en objetos de interés por sí mismos, y muchos mitos describen los tejemanejes de los dioses. Entre los mitos mesopotámicos, cabe destacar que muchos tienen poco que ver con la explicación de los fenómenos físicos; por ejemplo, el Enuma elish, aunque toca los fenómenos naturales, es principalmente un panegírico de Marduk. (2) Las descripciones del reino de los dioses y sus actividades son obra de la imaginación literaria, sin los límites impuestos por la necesidad de explicar el mundo. La creencia en los dioses, lejos de restringir la imaginación, la estimula. (3) El contenido real de los mitos no muestra la regularidad asociada a los procesos naturales. En los mitos sucede la mayor variedad de cosas, mucho más allá de las regularidades asociadas a los fenómenos naturales.

En general, la posición de Tylor no está suficientemente matizada. Incluso si, como parece plausible, los mitos deben entenderse como postulando la existencia literal de los dioses, como sostiene Kramer, no se deduce que las descripciones míticas de los propios dioses deban entenderse literalmente. De hecho, está claro que no se entendían así.

29. S. N. Kramer, reseña de *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, de H. Frankfort y otros, *Journal of Cuneiform Studies* 2, nº 1 (1948): 40-41.

30. Kramer, reseña de *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 41.

31. Kramer, reseña de *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 44.

32. Véase además Francesca Rochberg, *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), sobre la adivinación de la voluntad de los dioses. Rochberg deja claro que los mitos no son meras alegorías sobre los fenómenos de la naturaleza. Más bien, basándose en los textos adivinatorios, explica que los fenómenos astronómicos se consideraban un medio de comunicación de los dioses con la humanidad (4). Aunque los mitos se expresaban en un lenguaje metafórico, se consideraba que los dioses eran reales y se comunicaban con nosotros a través de los fenómenos naturales.

33. Jacobsen, "Mesopotamia", 130.

34. Jacobsen, "Mesopotamia", 131.

35. Jacobsen, "Mesopotamia", 131.

36. Jacobsen, "Mesopotamia", 32.

37. Kramer, reseña de *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 50.

38. F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), 111, citado por Kirk, *Myth*, 14-15.

39. Al rebatir la afirmación de Cornford de que la historia surgió de asociaciones rituales, Kirk toma las imágenes de forma simbólica: "¿Por qué un dragón no puede representar por sí mismo una condición de desorden primitivo fuera del ritual? Si la figura primigenia representa tanto el agua como el desorden, como Tiamat ciertamente lo hizo, ¿por qué la idea de dividir las aguas (como dice el Génesis) no habría de asumir la forma de dividir al propio dragón?" (Mito, 15).

Debo añadir que las aguas, como el dragón, también pertenecen a la imaginería del Enuma elish.

40. Incluso estas representaciones son incoherentes entre sí. Véanse las figs. 38, 39 y 47 en Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch, eds., *The Mythology of All Races*, vol. 12, *Egyptian Mythology*, de W. Max Müller (Nueva York: Cooper Square, 1964), 43-49.

41. De las inscripciones en el techo del cenotafio de Seti I en Abydos, citado en James P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, YES 2 (San Antonio, TX: Van Siclen Books, 1988), 6, lámina 1.

42. Erik Hornung, *Concepciones de Dios en el Antiguo Egipto: The One and the Many*, trans. John Baines (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), 117.

43. Hornung, *Concepciones de Dios*, 258; cf. 253.

44. Denis O. Lamoureux, *La evolución: ¡Las Escrituras y la Naturaleza dicen sí!* (Grand Rapids: Zondervan, 2016), 92-94. Lamoureux representa el mapa como totalmente intacto en lugar de parcialmente desaparecido; los triángulos que representan a las naciones de ultramar los colorea en negro, para que parezcan meras decoraciones, y se equivoca en su número; y omite las regiones inexploradas más allá del mar circunferencial, dando así la apariencia de que la tierra llega a su fin en sus orillas. Sólo puedo describir su dibujo aquí porque se me denegó el permiso de reimpresión.

45. John H. Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 93; cf. Tremper Longman III y John H. Walton, *The Lost World of the Flood: Mythology, Theology, and the Deluge Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018), 80. Irónicamente, Walton también afirma que se creía que la Tierra estaba cimentada por pilares o que se apoyaba en las raíces de las montañas, que llegaban hasta el inframundo. Estas imágenes deben integrarse con la idea de que la Tierra flotaba sobre las aguas subterráneas", reflexiona (*Genesis 1 as Ancient Cosmology*, 96). Ya he comentado las metáforas visuales de la iconografía egipcia. Sin embargo, incluso James Allen, partiendo de una imagen del mundo como un rectángulo en el que sale el sol, proyecta la imagen a tres dimensiones y lo interpreta de forma realista para demostrar que los antiguos egipcios pensaban que el mundo tenía forma de caja (Génesis en Egipto, 6).

46. Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), xv. Compárese la matizada afirmación de Horowitz sobre nuestra incertidumbre acerca de lo que "pocos, muchos, la mayoría o todos los lectores antiguos" pueden haber creído con la irresponsable afirmación de Longman y Walton de que "todos en el mundo antiguo creían en un océano cósmico suspendido sobre un cielo sólido" (*Lost World of the Flood*, 9). Contrastó con la cautelosa afirmación de Richard Averbeck: "No sabemos, por ejemplo, si los antiguos creían realmente en cosas como la incrustación de las estrellas en una cúpula sólida, o si esto era sólo una analogía para ellos, ya que podían ver claramente que las estrellas se movían en el cielo" (Richard E. Averbeck, "A Literary Day, Inter-textual, and Contextual Reading of Genesis 1-2," en *Reading Genesis 1-2: An Evangelical Conversation*, ed., J. Daryl Charles. J. Daryl Charles [Peabody, MA: Hendrickson, 2013], 13; cf. 20).

En general, los estudiosos del AT tienen que dejar de hablar de lo que creían los antiguos egipcios o los antiguos babilonios sobre el mundo, ya que normalmente no estamos en posición de saber tales cosas, y en su lugar hablar descriptivamente - por ejemplo, "según los antiguos mitos sumerios..." o "los textos egipcios de los ataúdes retratan..."

Nótese también la extraña equiparación que hace Horowitz de lo metafísico con lo místico, términos que considera opuestos a lo real. Encontramos el mismo malentendido de la metafísica por parte de Longman y Walton, ya que asocian lo metafísico con lo mítico (*Lost World of the Flood*, 19). Agravan la confusión terminológica cargando igualmente la palabra cósmica con connotaciones míticas, lo que no era, hasta donde puedo decir, la intención de Horowitz, ya que parece entender que la geografía cósmica tiene simplemente un alcance más amplio que la geografía terrestre, es decir, que comprende tanto los cielos como la tierra.

47. Horowitz, Mesopotamian Cosmic Geography, 14.
48. Rochberg, Ante la naturaleza, 86.
49. Rochberg, Heavenly Writing, 283.
50. Rochberg, Heavenly Writing, 32.
51. Rochberg, Ante la naturaleza, 259, 276; cf. 85.
52. Para un relato, véase Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 2^a ed. (Nueva York: Dover, 1969), 110-14, 129. (Nueva York: Dover, 1969), 110-14, 129.
53. Rochberg, Ante la naturaleza, 82, 258.
54. Marc Van De Mieroop, *Philosophy before the Greeks: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 98.
55. Rochberg, La escritura celestial, 2.
56. Rochberg, Heavenly Writing, 39.
57. Horowitz, Mesopotamian Cosmic Geography, 327.
58. También debemos evitar este tipo de literalidad con respecto a los textos no míticos. Por ejemplo, Esarhaddon ensalza la grandeza del templo Ešarra:

Elevé al cielo la cabeza de Ešarra, la morada de mi señor Assur.

Arriba, hacia el cielo, levanté en alto su cabeza.

Abajo, en el inframundo, hice firmes suscimientos.

Su elevada cabeza raspaba el cielo,

abajo, sus raíces se extienden en el agua subterránea.

Este tipo de lenguaje no debe tomarse al pie de la letra, como no se hace con los rascacielos de nuestras grandes ciudades. Hurowitz comenta: "Es evidente que este tipo de descripciones pretenden glorificar el edificio y el logro del constructor, y no tienen un claro deseo de presentar una descripción real que permita al lector visualizar el edificio en cualquier detalle que no sea el más general" (Victor Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, JSOTSup 115 [Sheffield: JSOT Press, 1992], 245).

59. J. Stafford Wright, "The Place of Myth in the Interpretation of the Bible", *JTVI* 88 (1956): 23, citado por Walter C. Kaiser Jr., "The Literary Form of Genesis 1-11", en *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne (Waco: Word, 1970): 61. J. Barton Payne (Waco: Word, 1970), 61.
60. Othmar Keel y Silvia Schroer, *La creación: Biblical Theologies in the Context of the Ancient Near East*, trans. Peter T. Daniels (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015), 79.
61. Keel y Schroer, *Creación*, 78.
62. C. John Collins, *Leer bien el Génesis: Navigating History, Science, Poetry, and Truth* (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 130. Igualmente Keel y Schroer, *Creation*, 83, sobre una reconstrucción iconográfica de una imagen israelita del mundo.
63. Allen, *Génesis en Egipto*, ix.
64. Allen, *Génesis en Egipto*, 1.
65. Allen, *Génesis en Egipto*, 1.
66. Como bien dice Walton, ¡no es como si uno pudiera lanzar una piedra y golpear a Nut en la rodilla! (J. H. Walton, "Creation", en *Dictionary of the Old Testament: Pentateuco*, ed. T. Desmond Alexander y David W. Baker [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003], 163).
67. Véanse, por ejemplo, las impactantes imágenes reproducidas en Keel y Schroer, *Creation*, 79, 90-91.
68. Hornung, *Concepciones de Dios*, 124-25.
69. Allen, *Génesis en Egipto*, 5.
70. Allen, *Génesis en Egipto*, 5.
71. Véase el relato de Neugebauer, *Exact Sciences in Antiquity*, 81-89, que sigo aquí.
72. Neugebauer, *Exact Sciences in Antiquity*, 87. Neugebauer comenta que estos dibujos de tumbas "demuestran drásticamente que los principios artísticos determinaban la disposición de las decoraciones astronómicas del techo. Por lo tanto, es una tarea inútil tratar de encontrar, en el cielo, grupos de estrellas cuya disposición podría haber sido la misma que las constelaciones representadas parecen requerir" (89). De nuevo, vemos la imprudencia de pensar que los egipcios tomaron estos dibujos literalmente.
73. Allen, *Génesis en Egipto*, 5.
74. James K. Hoffmeier, "Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology", *JANESCU* 15, nº 1 (1983): 45.
75. Keel y Schroer, *Creación*, 78.
76. Por ejemplo, Denis O. Lamoureux, "No Historical Adam: The Evolutionary Creation View", en *Four Views on the Historical Adam*, ed. Matthew Barrett y Ardel B. Caneday, *Counterpoints* (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 53. Matthew Barrett y Ardel B. Caneday, *Counterpoints* (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 53. Sorprendentemente también John Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, LHBOTS 592 (Londres: Bloomsbury, 2013), 3. Day apela al verbo subyacente *rq'*, que significa "golpear" y que en las formas piel y pual se utiliza en relación con objetos de oro, bronce y plata, ¡como si la materialidad de los objetos del verbo debiera determinar el significado del verbo y el significado del verbo determinar el significado del sustantivo!

77. Como señala John H. Walton, "Response from the Archetypal View", en Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 67, corrigiendo a Lamoureux.
78. Benjamin D. Smith Jr., *Genesis, Science, and the Beginning* (Eugene: Wipf & Stock, 2018), 240.
79. Walton, "Creación", 159.
80. Averbeck, "Día literario", 15.
81. Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, 156-57; Walton, "Response from the Archetypal View", 68.
82. Vern S. Poythress, "Rain Water versus a Heavenly Sea in Genesis 1:6-8", *WTJ* 77 (2015): 187, en respuesta a Paul Seely, "The Firmament and the Water Above, Part I: The Meaning of *raqia'* in Gen 1:6-8," *WTJ* 53, no. 2 (1991): 227-43; Seely, "The Firmament and the Water Above, Part II: The Meaning of 'the Water above the Firmament' in Gen 1:6-8," *WTJ* 54, no. 1 (1992): 31-46.
83. Nótese que, según Averbeck, "Literary Day", 14, en Gn 1 no hay ni siquiera un indicio de un cosmos de tres pisos, ya que no se describe ningún reino subterráneo. Tenemos como mucho un cosmos de dos pisos, con los cielos arriba y la tierra abajo.
84. Jacobsen, "Mesopotamia", 133.
85. KAR IV, línea 102.
86. CT XXIV, 50, nº 47406 anverso 6, 8, referenciado por Jacobsen, "Mesopotamia", 133.
87. Jacobsen, "Mesopotamia", 134. Recordemos que para Jacobsen los dioses son poderes personificados de la naturaleza.
88. Wilson, "Egipto", 50.
89. Allen, *Génesis en Egipto*, 12, 56.
90. Hornung, *Concepciones de Dios*, 91.
91. Hornung, *Concepciones de Dios*, 96.
92. Hornung, *Concepciones de Dios*, 97.
93. El mejor sentido que puedo darle al sincretismo que los egipcios postulaban en sus mitos es lo que los metafísicos modernos llamarían fusiones mereológicas de dioses. (Para una introducción a la mereología, véase Kathrin Koslicki, *The Structure of Objects* [Oxford: Oxford University Press, 2008], capítulo 1.) Una fusión mereológica combina dos objetos no idénticos en un nuevo y tercer objeto sin mezclarlos, de modo que cada uno conserva su carácter distintivo así como su identidad. Así, por ejemplo, el cuerpo de uno podría considerarse como la fusión mereológica de todas las células del cuerpo. Una fusión mereológica de dioses distintos implicaría un principio de comprensión muy permisivo que regule qué tipo de fusiones son posibles. Sin embargo, sospecho que interpretar así la religión egipcia sería anacrónico y que es más plausible interpretar los mitos de forma no literal.
94. Hornung, *Concepciones de Dios*, 110.
95. Hornung, *Concepciones de Dios*, 113.
96. Hornung, *Concepciones de Dios*, 49.
97. Wilson, "Egipto", 45.

98. Hornung, *Concepciones de Dios*, 240-41.
99. Tim Maudlin, "The Tale of Quantum Logic", en Hilary Putnam, ed. Yemima Ben- Menahim, CPF (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 156-87.
100. Wilson, "Egipto", 11.
101. Hornung, *Concepciones de Dios*, 240.
102. Hornung, *Concepciones de Dios*, 258.
103. Gordon J. Wenham, Génesis 1-15, WBC 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 156-57.
104. Las descripciones antropomórficas de Dios en los caps. 2-3 no se consideran plausiblemente como una teofanía de Dios en forma humana, como la que tenemos en la aparición de Dios a Abraham en Génesis 18, como sugiere John D. Currid, "Theistic Evolution Is Incompatible with the Teachings of the Old Testament", en *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*, ed. J. P. Moreland et al. J. P. Moreland et al. (Wheaton: Crossway, 2017), 858. Porque (1) el lenguaje de la teofanía falta en los caps. 2-3, en contraste con Gn 18, que comienza: "Y se le apareció Yahveh junto a las encinas de Mambré, estando él sentado a la puerta de su tienda en el calor del día. Levantó los ojos y miró, y he aquí que tres hombres estaban delante de él" (vv. 1-2). Y (2), de manera crucial, Dios es descrito antropomórficamente en los caps. 2-3 incluso cuando no se le aparece a Adán, como en el relato en el que Dios forma a Adán del polvo de la tierra y le insufla el aliento de vida, o como en el relato en el que Dios construye a Eva a partir de una costilla de Adán mientras éste está inconsciente.
105. Henri Blocher, *Original Sin: Illuminating the Riddle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 50.
106. Esto equivaldría a una nefelococcia literaria, tomando prestada la maravillosa metáfora de Speiser.
107. Kenton L. Sparks, "Respuesta a James K. Hoffmeier", en Halton, Génesis, 64-65.

Capítulo 7

ADAM EN EL NUEVO TESTAMENTO

Sorprendentemente, a pesar de su importancia en la teología cristiana, Adán apenas se menciona en el resto del AT fuera de la historia primigenia de Gn 1-11. Su nombre sólo aparece en 1 Cron 1:1-24 a la cabeza de la genealogía de Abraham que el cronista construyó a base de tijera y pegamento a partir de las genealogías de Gn 4 y 11. Su nombre sólo aparece de nuevo en 1 Crón 1:1-24 a la cabeza de una genealogía de Abraham que el cronista construyó a base de tijera y pasta a partir de las genealogías de Gn 4 y 11.¹ En la literatura judía extracanónica, por el contrario, las narraciones de Adán y Eva se ponen a menudo al servicio de diversos intereses teológicos.² Encontramos a Adán como el hombre moral paradigmático de Sirach y Josefo, Adán como el modelo de observancia fiel de la Torá de Jubileos, Adán como el pecador arquetípico de 4 Esdras, Adán como la imagen del Logos divino de Filón de Alejandría, etc. Cabe destacar que, a pesar de los diversos usos teológicos que se hacen de Adán, todos los textos coinciden en asumir que Adán es una persona histórica, el primer ser humano creado.

Cuando llegamos al NT, encontramos la figura de Adán ampliamente desplegada, sobre todo por Pablo. He aquí los principales textos:³

Jesús, cuando comenzó su ministerio, tenía unos treinta años de edad, siendo hijo (como se suponía) de José... hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios. (Lucas 3:23, 38)

[¿No habéis leído que el que los hizo desde el principio los hizo varón y hembra, y dijo: "Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne"? Así que ya no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre". (Mateo 19:4-6)]

[Dios] hizo de una sola vez toda nación de hombres para que viviera sobre toda la faz de la tierra, habiendo determinado los períodos asignados y los límites de su habitación. (Hechos 17:26)

(Porque el hombre no fue hecho de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni el hombre fue creado para la mujer, sino la mujer para el hombre). (1 Cor 11:8-9)

Porque así como por un hombre vino la muerte, por un hombre ha venido también la resurrección de los muertos. Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados. (1 Cor 15:21-22)

Así está escrito: "El primer hombre Adán se convirtió en un ser vivo"; el último Adán se convirtió en un espíritu vivificante. Pero no es lo espiritual lo primero, sino lo físico, y luego lo espiritual. El primer hombre era de la tierra, un hombre de polvo; el segundo hombre es del cielo. Como el hombre del polvo, así son los que son del polvo; y como el hombre del cielo, así son los que son del cielo. Así como hemos llevado la imagen del hombre del polvo, también llevaremos la imagen del hombre del cielo. (1 Cor 15:45-49)

Me temo que, al igual que la serpiente engañó a Eva con su astucia, tus pensamientos se desviarán de una devoción sincera y pura a Cristo. (2 Cor 11:3)

Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre y la muerte por el pecado, y así la muerte se extendió a todos los hombres porque todos pecaron; el pecado, en efecto, estaba en el mundo antes de que se diera la ley, pero el pecado no se cuenta donde no hay ley. Sin embargo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, incluso sobre aquellos cuyos pecados no fueron como la transgresión de Adán, que era un tipo del que había de venir.

Pero el don gratuito no es como la transgresión. Porque si muchos murieron por la transgresión de un solo hombre, mucho más han abundado la gracia de Dios y el don gratuito en la gracia de ese único hombre, Jesucristo, para muchos. Y el don gratuito no es como el efecto del pecado de ese hombre. Porque el juicio que sigue a una infracción trajo la condenación, pero el don gratuito que sigue a muchas infracciones trae la justificación. Si por la transgresión de un solo hombre reinó la muerte, mucho más reinarán en la vida los que reciben la abundancia de la gracia y el don gratuito de la justicia por medio de un solo hombre, Jesucristo.

Así como la transgresión de un hombre llevó a la condenación de todos los hombres, así el acto de justicia de un hombre lleva a la absolución y a la vida de todos los hombres. Porque así como por la desobediencia de un hombre muchos fueron hechos pecadores, así por la obediencia de un hombre muchos serán hechos justos. La ley entró para aumentar la transgresión; pero donde creció el pecado,

sobreabundó la gracia, para que, así como el pecado reinó en la muerte, también la gracia reine por la justicia para la vida eterna por medio de Jesucristo nuestro Señor. (Rom 5,12-21)

No permito que la mujer enseñe o tenga autoridad sobre los hombres; debe guardar silencio. Porque primero fue formado Adán y luego Eva; y Adán no fue engañado, pero la mujer fue engañada y se convirtió en transgresora. (1 Tim 2:12-14)

Se trata, sin duda, de un conjunto impresionante de textos, pero no hay que tratarlos de forma indiscriminada, no vaya a ser que nos engañemos.

EL ADÁN LITERARIO Y EL HISTÓRICO

Muchos estudiosos han intentado distinguir entre el Adán literario y el Adán histórico.⁴ Desgraciadamente, la distinción no siempre se concibe con claridad.⁵ El Adán literario es un personaje de una historia, concretamente de las historias de Gn 2-3. El Adán histórico es la persona, si es que existe, que realmente existió, el individuo real del que supuestamente hablan las historias. Por analogía, el Pompeyo de las Vidas de Plutarco es el Pompeyo literario, mientras que el general romano que vivió realmente fue el Pompeyo histórico. Lo que queremos saber es en qué medida el Pompeyo literario de las Vidas se parece descriptivamente al Pompeyo histórico. Creemos que bastante, ya que Plutarco era un buen historiador. Del mismo modo, queremos saber en qué medida el Adán literario de Gn 2-3 se parece descriptivamente al Adán histórico, si es que existe, o más exactamente si los autores del NT afirman que el Adán literario de Gn 2-3 se parece mucho al Adán histórico.

Esta distinción implica otra distinción entre verdad y verdad en una historia. Un enunciado S es verdadero si S afirma lo que es el caso. Un enunciado S es verdadero en una historia si se encuentra en esa historia o está implícito en ella. Así, si digo, por ejemplo, que Gilgamesh mató al Toro del Cielo, mi afirmación, aunque sea verdadera en la Epopéya de Gilgamesh, es falsa. Sin embargo, la verdad en una historia no lo es, excluyen la verdad. En la Epopéya de Gilgamesh hay, o están implícitas, afirmaciones como "Gilgamesh era un antiguo rey sumerio", que son tanto verdades-en-la-épica como verdades.

Así que la cuestión relevante para nosotros es si los pasajes del NT mencionados pretenden afirmar verdades o simplemente verdades-en-las-historias-del-Génesis.

Por lo tanto, no tiene sentido decir que el Adán de Pablo es el Adán literario. Nadie imagina que Pablo tuviera un acceso secreto e independiente al Adán histórico aparte de los relatos del Génesis. Así que, por supuesto, el Adán de Pablo describe es el Adán literario. La cuestión relevante es si Pablo, al igual que otros autores del NT, enseña que el Adán literario describe con exactitud al Adán histórico (y, de ser así, si esa creencia era verdadera).

Una vez hechas estas distinciones, debemos distinguir entre el uso ilustrativo de un texto por parte del autor del NT y el uso asertivo del mismo. Utilizar un texto de forma ilustrativa es usar el texto simplemente para proporcionar una ilustración, real o imaginaria, del punto que el autor está tratando de afirmar. Este uso ilustrativo de un texto no compromete al usuario con la verdad del propio texto, sino simplemente con la verdad en un texto. Por ejemplo, la mitología griega, tan familiar para la cultura occidental, es con frecuencia fuente de ilustraciones para nosotros. Hablamos de que algo es un Caballo de Troya, o de que alguien tiene un talón de Aquiles, o de que alguien abre la caja de Pandora, sin pensar que con ello nos estamos comprometiendo con la realidad de las entidades míticas correspondientes.

Los autores del NT recurren con frecuencia a relatos pseudoepigráficos y mitológicos para ilustrar las verdades bíblicas. Es difícil saber cuándo un autor utiliza un relato de forma asertiva y no meramente ilustrativa. Cuando un autor va más allá de los límites de la historia al relacionar algún personaje de la misma con una persona indiscutiblemente histórica, parece plausible inferir que la historia se está utilizando de forma asertiva y no meramente ilustrativa. Un ejemplo paradigmático de esta situación parece ser 1 Pe 3,19-20: tras su muerte, Cristo "fue a predicar a los espíritus encarcelados, que antes no obedecían, cuando la paciencia de Dios esperaba en los días de Noé, durante la construcción del arca".

¿Quiénes son estos espíritus encarcelados? Sobre la base de textos como 2 Pe 2:4 y Judas 6-7, es plausible pensar que son los "hijos de Dios" de Gn 6:1-4.

En Judas y 2 Pedro encontramos a los hijos de Dios equiparados a los ángeles (una inferencia plausible de la historia), junto con información relativa al destino de los ángeles, como que fueron atados por Dios con cadenas en el inframundo, que aparentemente se deriva del folcloré judío como el que encontramos en 1 Enoc. Sin embargo, la afirmación de que Cristo fue a predicar a estos ángeles caídos no se encuentra en ninguna otra parte. Esta afirmación no es verdadera en la historia de ninguna forma⁷ sino que se alega simplemente que es cierta. Dado que Cristo, una persona real e histórica, no puede haber ido a predicar a seres ficticios en un reino ficticio, 1 Pe 3:19 en esta interpretación nos compromete no sólo a la historicidad de la historia del Génesis, sino también a los detalles apócrifos proporcionados por 1 Enoc.

Pero, ¿los espíritus encarcelados son en realidad ángeles, o son igualmente plausibles los malvados humanos contemporáneos de Noé, ya fallecidos? La cláusula modificadora "que antes no obedecían, cuando la paciencia de Dios esperaba en los días de Noé, durante la construcción del arca" es una descripción mucho más adecuada para los contemporáneos de Noé que para los ángeles de Gn 6:1-4, de los que no se dice que desobedecieran a Dios, ni que pusieran a prueba la paciencia de Dios, ni que pecaran durante la construcción del arca, como se da a entender que hicieron los contemporáneos de Noé. En 1 Enoc, la expresión "espíritus" se utiliza de forma variada para referirse a los seres humanos (10.15; 20.3, 6; 22.5-7), a los Nefilim (15.8-12) y a los ángeles (13.6, 19.1).

Las personas fallecidas, ahora desencarnadas y a la espera de la resurrección y el juicio escatológicos, se denominan con mucha frecuencia espíritus. Por ejemplo,

Luego fui a otro lugar, y me mostró en el lado oeste una gran y alta montaña de roca dura y dentro de ella cuatro hermosos rincones; tenía [en ella] una (cosa) profunda, ancha y suave que rodaba; y (el lugar) era profundo, y oscuro a la vista. En ese momento, Rafael, uno de los santos ángeles, que estaba conmigo, me respondió; y me dijo: "Estos hermosos rincones (están aquí) para que los espíritus de las almas... de los hijos del pueblo se reúnan aquí.

Prepararon estos lugares para ponerlos (es decir, las almas del pueblo) allí hasta el día de su juicio y el tiempo señalado del gran juicio sobre ellos". Vi los espíritus de los hijos del pueblo que estaban muertos, y sus voces llegaban al cielo hasta este mismo momento. (1 Enoc 22.1-5)

Los "espíritus de los justos" están separados de los "espíritus de los hombres que no eran justos sino pecadores", mientras ambos esperan su destino (1 Enoc 22.8-13). Aunque los ángeles malvados estarán encadenados en prisión para siempre, los pecadores, también, cuando aparezca el Hijo del Hombre, "con cadenas serán... atados y en su conjunto lugar de destrucción serán encarcelados" (1 Enoc 69.28; cf. 10.13-15). De hecho, en el contexto del estado intermedio, la referencia de los "espíritus" es a los seres humanos, no a los ángeles. Según esta interpretación, Cristo no visitó a los ángeles caídos de Gn 6,1-4, sino a los espíritus incorpóreos de las personas que en su día vivieron y fueron desobedientes. La realidad de tal estado intermedio de los muertos era moneda corriente en el judaísmo del Segundo Templo, por lo que no implica un compromiso del autor de 1 Pedro con un reino de ángeles en prisión. En cualquier caso, este ejemplo sirve para destacar la distinción entre un uso asertivo y uno ilustrativo de un texto.

El uso ilustrativo de un texto da lugar a otra distinción: la distinción entre lo que una persona que cita un texto cree y lo que esa persona está afirmando. Tal vez alguien que utilice la ilustración del Caballo de Troya crea que tal instrumento existió realmente y que cambió el curso de la Guerra de Troya; pero, sea correcta o no, su creencia personal es irrelevante para el punto que está tratando de afirmar o enseñar. Así pues, un texto se utiliza de forma asertiva, tal y como yo utilizo el término, si y sólo si el usuario pretende enseñar la verdad del texto, no simplemente la verdad en un texto.

Estas distinciones no se hacen para eludir el compromiso de los autores del NT con la verdad de los relatos del Génesis y, por tanto, con el Adán histórico. Más bien, son importantes para el tratamiento de muchos pasajes del NT que, si se interpretan de forma asertiva, carecerían de fundamento en el AT y a veces serían plausiblemente falsos. Curiosamente, como ya se ha mencionado, algunos de estos pasajes implican la citación de textos pseudoepigráficos y mitológicos a cuya verdad no deberíamos querer comprometernos. Estos textos parecen ser utilizados de forma ilustrativa por los autores del NT, al igual que nosotros utilizamos ilustraciones extraídas de la mitología grecorromana sin pensar en comprometernos con su historicidad.

USO DE FIGURAS LITERARIAS EXTRABÍBLICAS POR PARTE DE LOS AUTORES DEL NUEVO TESTAMENTO

Encontramos varios ejemplos del uso ilustrativo de tradiciones literarias extrabíblicas en los libros de Judas y 2 Pedro. Allí se nos ofrecen a veces ampliaciones de las narraciones canónicas que aparentemente se basan en fuentes extrabíblicas. En 2 Pedro, el autor ofrece una lista de ilustraciones de cómo Dios libera a los justos mientras mantiene a los injustos bajo castigo:

Porque si Dios no perdonó a los ángeles cuando pecaron, sino que los arrojó al infierno y los confió a fosas de tinieblas inferiores para que se mantuvieran hasta el juicio; si no perdonó al mundo antiguo, sino que preservó a Noé, un heraldo de la justicia, con otras siete personas, cuando trajo un diluvio sobre el mundo de los impíos; si al convertir las ciudades de Sodoma y Gomorra en cenizas las condenó a la extinción y las convirtió en un ejemplo para los que iban a ser impíos; y si rescató al justo Lot, muy afligido por el libertinaje de los impíos (pues por lo que aquel justo veía y oía mientras vivía entre ellos, se ensaaba en su alma justa día tras día con sus actos inicuos), entonces el Seor sabe rescatar a los piadosos de la prueba, y mantener a los injustos bajo castigo hasta el día del juicio, y especialmente a los que se entregan a la luxuria de la pasión contaminante y desprecian la autoridad. (2 Pe 2:4-10)

Estas ilustraciones siguen la secuencia de acontecimientos del Génesis. Pero está claro que el autor no se limita a hablar de los ángeles o de Noé o de Lot del Génesis, pues incluye información que no está incluida en el Génesis o que está implícita en él. Richard Bauckham identifica una rica tradición dentro de la literatura judía de enumerar tales ejemplos de juicio divino sobre los pecadores que incluyen el juicio sobre los ángeles caídos (los llamados Vigilantes) o su descendencia los gigantes, la generación del diluvio, Sodoma y Gomorra, Israel en el desierto, etc.⁸

En la primera de estas ilustraciones encontramos una referencia a los hijos de Dios de Gn 6:1-4, interpretados ahora como ángeles, y su castigo. En Judas 6-7 encontramos una referencia similar al encarcelamiento de los ángeles caídos: "Y los ángeles que no guardaron su propia posición, sino que abandonaron su propia morada, han sido guardados por él en cadenas eternas en las tinieblas inferiores hasta el juicio del gran día; así como Sodoma y

Gomorra y las ciudades circundantes, que igualmente actuaron inmoralmente y se entregaron a la lujuria antinatural, sirven de ejemplo sufriendo un castigo de fuego eterno." Aunque la identidad de los hijos de Dios como ángeles podría ser una inferencia razonable sólo a partir del texto del Génesis, esta identificación fue universal en la tradición judía hasta mediados del siglo II después de Cristo,⁹ y en Judas y 2 Pedro encontramos información relativa al destino de los ángeles que no es derivable del Génesis, como que fueron atados por Dios con cadenas (desmoi) en el oscuro mundo de las tinieblas (zophos), un detalle que no se encuentra en el Génesis.¹⁰ El Primer Enoc, sin embargo, citado más tarde explícitamente por Judas, afirma que estos ángeles, habiendo "dejado el cielo alto, santo y eterno" (12.4; 15.3) que era "su morada" (15.7) en su lujuria por las mujeres humanas (caps. 6-10), ahora han sido atados "debajo de las rocas de la tierra hasta el día de su juicio y de su consumación, hasta que se concluya el juicio eterno" (10.12).¹¹ Ellos "permanecerán dentro de la tierra, presos todos los días de la eternidad" (14.5).

Enoc ve "sus cadenas mientras les hacían grilletes de hierro de inmenso peso" y pregunta: "'¿Para quién se están preparando estas cadenas de encarcelamiento?' Y me dijo: 'Se están preparando para los ejércitos de Azaz'el, para que los tomen y los arrojen al abismo de la condenación completa, ... y cubrirán sus fauces con piedras rocosas'" (54.3-5; cf. 13.1; 14.5; 56.1-4).

Intrigantemente, la palabra en 2 Pe 2:4 para "arrojar al infierno" es tartaroō, refiriéndose al Tártaro, el reino en la mitología griega más bajo que incluso el Hades.¹² Según Hesíodo,

Tal es la distancia de la superficie terrestre al lúgubre
Tártaro [que] un yunque de bronce cayendo de la tierra se
necesitarían nueve noches y nueve días, y aterrizar en el Tártaro
en el décimo día. (Teogonía 720-25)

El Tártaro se describe como "sombrío", "brumoso", "un lugar desagradable y mohoso", donde los Titanes han sido encarcelados por Zeus (Teogonía 805-10). Ellos, al igual que los ángeles de Judas, están atados con cadenas (desmoi) en la penumbra inferior (zophos) (Teogonía 718, 729).

En el 1 Enoc griego se dice que el ángel Uriel está "sobre el mundo y el Tártaro" (20.2), donde están presos "los espíritus de los ángeles que se han unido a las mujeres" (19.1; 18.14).

Así pues, tenemos en 2 Pedro y Judas una ampliación de la narración canónica de los hijos de Dios que se aparean con mujeres, basada en fuentes pseudoepigráficas y mitológicas. Aunque no forman parte de los hijos de Dios canónicos, estos detalles forman parte de los ángeles de los pseudoepígrafos y los mitos griegos, una rica fuente de ilustraciones.¹³

La segunda ilustración en la lista de 2 Pedro se refiere a Noé, de quien se dice que fue "un anunciador de la justicia" (2:5). Pero en Gn 6-9 Noé no se presenta como un proclamador (*kēryx*) de la justicia.¹⁴ Contrariamente, quizás, a los populares Oráculos Sibilinos 1.150-99, Noé da una súplica apasionada: "Noé es el único que se arrepiente de la destrucción". En cambio, en los Oráculos Sibilinos 1.150-99 Noé hace una apasionada súplica:

Los hombres, hartos de la falta de fe, se ven afectados por una gran locura,

lo que hiciste no escapará al aviso de Dios, ...
que me ordenó para anunciaros, para que no os destruyan vuestros corazones.

Sed sobrios, dejad los males y dejad de luchar con violencia
entre ellos, teniendo un corazón sanguinario,
empapando mucha tierra con sangre humana.

Los mortales, se asombran de la grandiosa e intrépida
Creador celestial, Dios imperecedero, que habita en la bóveda
celeste, y suplicadle, todos vosotros pues es bueno para la vida, las
ciudades y el mundo entero,

los cuadrúpedos y las aves, para que sea benévolo con todos.
Porque llegará el momento en que todo el inmenso mundo de los
hombres

pereciendo por las aguas se lamentará con el espanto del
estribillo. (Oráculos sibilinos 1.150-63)

El autor de 2 Pedro parece inspirarse en una tradición judía similar en su caracterización de Noé.¹⁵ Ser heraldo de la justicia no forma parte del Noé literario del Génesis, sino del Noé literario de la tradición judía, que 2 Pedro aprovecha con fines ilustrativos. La tercera y la cuarta ilustración de la lista de 2 Pedro se refieren al juicio de Dios sobre Sodoma y Gomorra en Génesis 19 y, de forma bastante sorprendente, al "justo Lot, muy afligido por el libertinaje de los impíos (pues por lo que aquel justo veía y oía mientras vivía entre ellos, se ensañaba en su alma justa día tras día con sus actos ilícitos)" (2:7-8).

Esta descripción del carácter de Lot no parece adecuada en la narración de Gn 19. Sin embargo, en la tradición judía, Lot llegó a ser descrito como un hombre justo.

El autor de la Sabiduría, al ensalzar la liberación de los justos del juicio por parte de la Sabiduría personificada, se refiere no sólo a Noé, sino también a Lot:

La sabiduría rescató a un hombre justo cuando los impíos perecían;
escapó del fuego que descendió sobre las Cinco Ciudades.

Todavía quedan pruebas de su maldad:
un páramo continuamente humeante,
plantas que dan frutos que no maduran,
y una columna de sal como monumento a un alma incrédula.

Porque porque pasaron la sabiduría,
no sólo se les impidió reconocer el bien,
pero también dejó para la humanidad un recordatorio de su locura,
para que sus fracasos nunca pasen desapercibidos. (Sabiduría
10.6-8)

Filón dice: "Pero cuando todo aquel distrito fue quemado, habitantes y todo, por la impetuosa carrera del fuego celestial, un solo hombre en el país, un residente, fue preservado por la providencia de Dios porque nunca había participado en las transgresiones de los nativos" (Sobre la vida de Moisés 2.58). En cuanto a la idea de que Lot se afligía día tras día por la anarquía del pueblo, o bien refleja una tradición que no ha sobrevivido o bien es puramente producto de la imaginación del autor.

La conclusión que hay que extraer de estos ejemplos no es que las ampliaciones del texto canónico sean históricas (o no históricas), sino que no estamos comprometidos con su historicidad por el mero hecho de que un autor del NT las relate. El uso de estos incidentes es ilustrativo, y la idoneidad de la ilustración con respecto a la cuestión que se plantea no depende de la historicidad de la ilustración. La única excepción plausible a esta conclusión es quizás 1 Pe 3,19, que parece afirmar la predicación de Cristo a los espíritus en la cárcel, aunque incluso este pasaje es expuesto por el autor como una ilustración de soportar el sufrimiento por hacer el bien.

En otras ocasiones tenemos, no sólo ampliaciones de las narraciones canónicas, sino la importación total de material extrabíblico con fines ilustrativos.

Por ejemplo, al condenar a los falsos maestros de su época, Judas los contrasta negativamente con el arcángel Miguel en su disputa con el diablo sobre el cuerpo de Moisés: "Pero cuando el arcángel Miguel, disputando con el diablo, disputó sobre el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar un juicio injurioso sobre él, sino que dijo: 'El Señor te reprende'. Pero estos hombres vituperan todo lo que no entienden, y por las cosas que conocen por instinto, como hacen los animales irracionales, son destruidos" (Judas 9-10). Esta tradición puede haber sido conocida también por el autor de 2 Pedro, si no la tomó prestada de Judas: "Atrevidos y voluntariosos, no temen injuriar a los gloriosos, mientras que los ángeles, aunque son mayores en fuerza y poder, no pronuncian un juicio injurioso sobre ellos ante el Señor" (2 Pe 2,10-11).

Esta historia no se encuentra en las Escrituras del Antiguo Testamento. Según el padre de la iglesia Orígenes, la historia se encuentra en el libro apócrifo La Asunción de Moisés: "En el libro del Génesis se describe que la serpiente sedujo a Eva; respecto a la cual, en la obra titulada La ascensión de Moisés (un pequeño tratado, del que el apóstol Judas hace mención en su epístola), el arcángel Miguel, al disputar con el diablo sobre el cuerpo de Moisés, dice que la serpiente, siendo inspirada por el diablo, fue la causa de la transgresión de Adán y Eva" (Sobre los primeros principios 3.2.1). Desgraciadamente, la versión existente de este tratado, conocida sólo por un manuscrito incompleto del siglo VI, no incluye la historia. Bauckham cree, sin embargo, que "aunque la fuente de la historia de Judas sobre la disputa por el cuerpo de Moisés no existe, se dispone de una gran cantidad de material de fuentes cristianas tempranas a partir de las cuales debería ser posible reconstruir la historia que Judas conocía"¹⁶.

Bauckham discierne dos versiones de la historia en la tradición cristiana. En una versión, Satanás intenta impedir que Miguel entierre el cuerpo de Moisés, alegando que Moisés había asesinado una vez a un hombre. Pero Miguel vence a Satanás y entierra a Moisés.¹⁷ En otra versión, Satanás afirma tener soberanía sobre el mundo material y, por tanto, sobre el cadáver de Moisés. Pero Miguel replica que Dios es el Creador de todas las cosas.¹⁸

Bauckham considera que la última versión es un desarrollo posterior que refleja la contienda con el dualismo gnóstico.

"Es difícil creer que una obra palestina de principios del siglo I d.C. hubiera incluido el tipo de refutación del dualismo que citan los textos de la [Asunción de Moisés]"¹⁹ Esta versión de la disputa sobre el cuerpo de Moisés, dice Bauckham, refleja de manera mucho más plausible el argumento cristiano antignóstico del siglo II después de Cristo. Observando que las antiguas listas de libros apócrifos mencionan tanto un Testamento de Moisés como La Asunción de Moisés, Bauckham plantea la hipótesis de que el anterior Testamento de Moisés, palestino, "fue posteriormente reescrito y titulado" La Asunción de Moisés. La revisión que transformó el Testamento de Moisés en La Asunción de Moisés puede haberse limitado casi por completo a la parte final de la obra. Sobre la base de las tradiciones de los cristianos Bauckham reconstruye la versión de la historia que cree que era conocida por Judas:

Dios envió al arcángel Miguel para que llevara el cuerpo de Moisés a otro lugar y lo enterrara allí, pero Samma'el, el diablo, se opuso, disputando el derecho de Moisés a una sepultura honorable. El demonio presentó contra Moisés una acusación de asesinato, porque hirió al egipcio y escondió su cuerpo en la arena. Pero esta acusación no era más que una calumnia contra Moisés, y Miguel, no tolerando la calumnia, dijo al diablo: "¡Que el Señor te reprenda, diablo!" Al oír esto, el diablo huyó, y Miguel se llevó el cuerpo al lugar ordenado por Dios, donde lo enterró con sus propias manos. Así nadie vio el entierro de Moisés.²⁰

Sea como sea que reconstruyamos la historia y su evolución dentro de la tradición cristiana, lo que está claro es que Judas está citando leyendas extrabíblicas sobre el entierro de Moisés para ilustrar su punto sobre los falsos maestros. Así, aparentemente tenemos aquí una referencia ilustrativa al Moisés literario de El Testamento/Asunción de Moisés. Después de proporcionar varios ejemplos más para ilustrar el peligro y el destino de los falsos maestros, Judas procede a citar realmente 1 Enoc como si fuera auténtico. Hablando de los falsos maestros, Judas declara: "De éstos también profetizó Enoc en la séptima generación desde Adán, diciendo: 'He aquí que el Señor vino con sus santas miradas, para hacer juicio sobre todos, y para condenar a todos los impíos de todas sus obras de impiedad que han cometido de manera impía, y de todas las cosas duras que los pecadores impíos han hablado contra él'" . (Judas 14-15).

La cita es una versión griega de 1 Enoc 1.9: "He aquí que él llegará con diez millones de los santos para ejecutar el juicio sobre todos. Destruirá a los malvados y censurará a toda la carne por todo lo que han hecho, lo que los pecadores y malvados cometieron contra él". En efecto, Judas es uno de los testigos textuales utilizados para establecer el texto de 1 Enoc 1.9. Judas cita al autor de 1 Enoc, un libro pseudoepigráfico del 400-200 a.C., como si fuera idéntico al Enoc de la historia primaeval antediluviana.

Este texto es la reductio ad absurdum de los argumentos fáciles a favor de la autoría y la historicidad del AT sobre la base de las citas del NT. El hecho de que Judas cite una figura pseudoepigráfica no le compromete más con la autenticidad e historicidad de 1 Enoc que el hecho de que nosotros citemos un mito nos compromete con su autenticidad e historicidad. Al no distinguir entre un uso ilustrativo de un texto y un uso asertivo de un texto, los que ofrecen tales argumentos se ven abocados a un Sackgasse sin remedio. Por ejemplo, Guy Waters comenta,

Judas identifica aquí a "Enoc" como descendiente de Adán, en la séptima generación desde Adán. Trata a Enoc como un personaje histórico, que pronuncia las profecías documentadas en los versículos 14-15. El hecho de que Enoc sea identificado como "el séptimo desde Adán" no sólo confirma la historicidad de Enoc, sino que también asume la historicidad de Adán.

... Algunos han argumentado que Judas cita un libro que sus oponentes consideraban autorizado, pero que Judas no lo hacía. Otros han sugerido de manera más plausible que Judas consideraba estas palabras como una expresión históricamente exacta y auténtica del profeta Enoc, una expresión que, en la providencia de Dios, se conservó en 1 Enoc.²¹

Hay dos afirmaciones en la sugerencia "más plausible" de Waters: primero, que Judas creía personalmente que las palabras citadas de 1 Enoc eran una expresión históricamente exacta y auténtica del Enoc antediluviano, y segundo, que las palabras de Enoc fueron, en la providencia de Dios, preservadas en 1 Enoc. La primera afirmación es irrelevante y la segunda desesperada. Como hemos visto, un autor que utiliza un texto de forma ilustrativa puede creer o no en la facticidad de la ilustración, y la utilidad de la misma es independiente de la creencia personal del autor.

Por tanto, si Judas está utilizando 1 Enoc de forma ilustrativa, como parece plausible, sus creencias personales sobre la historicidad de Enoc son irrelevantes. La sugerencia adicional de que una tradición oral que emana del Enoc antediluviano se ha conservado durante miles de años para llegar a los oídos del autor de 1 Enoc no puede decirse que sea plausible.

En respuesta a la afirmación de John Walton de que Judas afirma "una verdad literaria, no una verdad histórica"²² Waters replica: "El hecho de que Judas identifique a Enoc con un marcador genealógico preciso y lo cite al hilo de una serie de referencias históricas del Antiguo Testamento (Judas 5-11) indica que Judas entiende a Enoc en Judas 14-15 como una persona histórica. El hecho de que se diga que Enoc es 'el séptimo desde Adán' requiere además la conclusión de que Judas entendía que Adán no era menos persona histórica que Enoc".²³ Este comentario no se ajusta al punto de vista de Walton. Las dos frases de Waters pueden ser ciertas o no, pero en cualquier caso son irrelevantes, ya que las creencias personales de Judas sobre Enoc no están en cuestión. Si Judas está utilizando sus diversos ejemplos de forma ilustrativa y no asertiva, entonces las pruebas de historicidad demasiado fáciles de las narraciones del AT deben fallar. El hecho de que una interpretación asertiva de Judas 14 nos obligue a concluir que oímos en 1 Enoc 1.9 la auténtica voz del Enoc antediluviano debería hacer reflexionar al teólogo del NT.

Otro ejemplo fascinante proviene de 2 Tim 3:8. Advirtiendo contra los hipócritas religiosos, el autor (¿Pablo?) dice: "Como Janés y Jambres se opusieron a Moisés, así también estos hombres se oponen a la verdad, hombres de mente corrupta y fe falsa." Estos personajes no aparecen en el AT pero son ampliamente conocidos en el folclore judío como los magos sin nombre de la corte del Faraón que se opusieron a Moisés (Éxodo 7:11, 22). Se conocieron incluso en la literatura griega como famosos hechiceros (Plinio, Historia Natural 30.2.11; Apuleyo, Apología 90; Numenio, Sobre el bien, citado por Eusebio, Preparación del Evangelio 9.8). La referencia del Nuevo Testamento se asemeja más al relato del Targum Pseudo-Jonathan: "Entonces el Faraón convocó a los sabios y a los hechiceros; y Yanis y Yambris, los hechiceros que estaban en Egipto, también hicieron lo mismo con los hechizos de sus adivinaciones" (sobre Éxodo 7:11; cf. Éxodo 1:15). En su Comentario al Evangelio de Mateo, Orígenes dice que "los la afirmación 'como

Jannes y Jambres resistieron a Moisés' no se basa en libros canónicos, sino en uno apócrifo titulado "Jannes y Jambre" (27.8). Intrigantemente, Orígenes informa de que algunos de sus contemporáneos rechazaron 2 Timoteo en su totalidad porque toma prestado de un liber secretus. Existen fragmentos de este libro en etíope, copto y griego.²⁴ Las tradiciones detrás de esta obra pueden haber sido conocidas en la comunidad de Qumrán, pues el Documento de Damasco entre los Rollos del Mar Muerto menciona a la pareja: "Moisés y Aarón seguían a su cargo... aunque Belial, en su astucia, había puesto a Jannes [Yohanah] y a su hermano en oposición a ellos" (CD 5.17-19). Albert Pietersma sostiene que las tradiciones relativas a Jannes y Jambres se remontan al menos al año 2 a.C. en las luchas intestinas de los judíos bajo el dominio asmoneo en Palestina, mientras que el libro fue escrito durante el período más oscuro de la judería egipcia bajo el dominio romano alrededor del cambio de era o poco después.²⁵ Piensa que los personajes de la tradición llamados Yohanah (un nombre indiscutiblemente semítico lingüísticamente idéntico a Jannes) y su hermano fueron en realidad retratados como israelitas que llevaron a Israel por el mal camino pero que más tarde evolucionaron hasta convertirse en los magos egipcios del libro.²⁶

En el judaísmo surgió una desconcertante variedad de tradiciones contradictorias sobre Jannes y Jambres. En las tradiciones que emplean los nombres hebreos de la pareja, presumiblemente más primitivos, no tiene lugar ninguna contienda de magos con Moisés; más bien, discuten con Moisés, acompañan al ejército del Faraón en la persecución de los israelitas, vuelan mágicamente en el Mar Rojo y son asesinados por Dios o por Moisés. Por el contrario, en las tradiciones en las que sus nombres griegos se retranscriben al hebreo, encontramos que ambos sirven en la corte del faraón, pierden ante Moisés en un concurso de magia, se convierten al judaísmo y van al desierto con los israelitas: "Llegaron a ser vistos como los ejemplos de personas malvadas en el judaísmo, por lo que sus nombres llegaron a ser utilizados en una variedad de escenas sin restricción por tiempo o lugar. Es decir, los que registraron las tradiciones judaicas incluyeron a Jannes y Jambres en historias de cualquier época para retratar a alguien como una persona malvada en el judaísmo comparando a ese alguien con Jannes y Jambres y así enfatizar la pecaminosidad de los que se oponen a Dios".²⁸ Por lo tanto, deberíamos precipitarnos al

suponer que al apelar a estas conocidas figuras para ilustrar a los corruptos de religión, el autor de 2 Timoteo quiere afirmar la historicidad de estos dos personajes literarios (sea cual sea su creencia personal).

Por último, tenemos la alusión de Pablo en 1 Cor 10:4 a la roca que acompañó a los antiguos israelitas en su periplo por el desierto: "Todos bebieron la misma bebida sobrenatural. Porque bebieron de la Roca sobrenatural que los seguía, y la Roca era Cristo". Los comentaristas suelen ver aquí una referencia a una leyenda judía basada en Núm. 21:16-18 sobre un pozo milagroso, con forma de roca, que abastecía continuamente de agua a Israel en el desierto. Esta leyenda, que floreció en el judaísmo rabínico posterior,²⁹ está documentada ya en las Antigüedades Bíblicas del siglo I de Pseudo-Philo: "Pero en cuanto a su propio pueblo, lo condujo al desierto: durante cuarenta años les hizo llover pan del cielo, y les trajo codornices del mar, y un pozo de agua tras ellos sacó para ellos.... El agua de Mara se hizo dulce y los siguió en el desierto durante cuarenta años" (10.7; 11.15). La tradición se remonta sin duda a la época pre cristiana. Pablo recoge esta tradición extracanónica para identificar la Roca del relato como Cristo, que sostuvo a Israel durante su estancia en el desierto, del mismo modo que puede decir en otro lugar: "Agar es el monte Sinaí en Arabia" (Gal 4,25).

Sobre la base de estos ejemplos, podemos ver lo ingenuo que es argumentar que porque algún autor del NT se refiere a una figura literaria, ya sea que se encuentre en el AT o fuera de él, por lo tanto se afirma que esa figura es una persona histórica, y mucho menos es una persona histórica. Tenemos que prestar mucha atención al contexto para determinar si el autor del NT no se limita a creer en la historicidad de la persona a la que se refiere, sino que está afirmando su historicidad, en lugar de referirse a la figura de forma ilustrativa. Una vez más, el uso de una figura literaria de forma ilustrativa no implica que la figura no sea histórica; simplemente se trata de circuitos cortos de pruebas de historicidad demasiado fáciles.

LOS AUTORES DEL NUEVO TESTAMENTO UTILIZAN EL ADAM LITERARIO

Usos plausibles e ilustrativos

Al analizar las referencias del Nuevo Testamento a Adán y Eva, debemos tener muy presente lo que aprendimos al analizar los distintos tipos de folclore, es decir, que, a diferencia de las fábulas y las leyendas, los mitos son tomados con total seriedad por la cultura que los adopta. Así, por ejemplo, se puede apelar a algún rasgo de un mito de la creación -por ejemplo, el hecho de que a Adán se le asigne un trabajo en el jardín- para demostrar que el trabajo no es una maldición impuesta por Dios al hombre, sino una característica noble y elevadora de la vida humana en un paraíso sin pecado. Esta es la enseñanza autorizada del relato de la creación, y sería inepto negar el punto por motivos de historicidad.

Así que volviendo a nuestra lista de textos relativos a Adán en el NT, encontramos que algunos de ellos plausiblemente no van más allá de la figura literaria de Adán en el Génesis. Las declaraciones de nuestro Señor sobre Adán en Mateo 19:4-5 son plausiblemente ilustrativas. Comienza llamando la atención sobre el Adán literario: "¿No habéis leído...?". A continuación cita Gn 1:27, "varón y hembra los creó", y une esta afirmación con Gn 2:24, "Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se convierten en una sola carne". Esto constituye la base de su enseñanza sobre el divorcio. Jesús está exegando la historia de Adán y Eva para discernir sus implicaciones para el matrimonio y el divorcio, no afirmando su historicidad.³¹

Del mismo modo, la afirmación de Jesús de que "la sangre de todos los profetas, derramada desde la fundación del mundo, puede ser exigida a esta generación, desde la sangre de Abel hasta la de Zacarías" (Lucas 11:50-51) es un caso paradigmático del uso de figuras literarias. Los comentaristas han señalado a menudo que lo que aquí se examina no es la historia del mundo, sino la historia del canon de AT³² Jesús está hablando de la historia literaria del AT y de los finales de libro literarios del mismo.

Otro claro ejemplo de uso ilustrativo es 2 Cor 11,3: "Temo que, como la serpiente engañó a Eva con su astucia, vuestros pensamientos se desvén de una devoción sincera y pura a Cristo."

Aquí el uso de "como" (*hōs*) muestra que Pablo está haciendo una comparación. Utiliza la historia de la caída como una analogía ilustrativa de la peligrosa situación de los cristianos en Corinto. La historicidad de la historia no es pertinente ni se afirma.

Otros ejemplos son menos claros. Primera Timoteo 2:13-14, "Porque primero fue formado Adán y luego Eva; y Adán no fue engañado, pero la mujer fue engañada y se convirtió en transgresora", parece una afirmación de un hecho histórico para fundamentar su enseñanza sobre el papel de la mujer en la iglesia. Pero la afirmación de Pablo no va más allá del Adán y Eva literarios. Pablo está describiendo lo que dice la historia; está basando su enseñanza sobre la autoridad docente de las mujeres (o la falta de ella) en la iglesia en su exégesis de la historia de la creación y la transgresión de Eva.³³ De manera similar, su declaración "Porque el hombre no fue hecho de la mujer, sino la mujer del hombre. Tampoco el hombre fue creado para la mujer, sino la mujer para el hombre" (1 Cor 11:8-9) puede tomarse como algo puramente literario. Pablo está resumiendo aquí lo que dice la historia, cómo Eva fue creada como ayudante de Adán, y basando su enseñanza en su exégesis de esa historia.

Usos plausibles de la asertividad

Por el contrario, la genealogía de Lucas 3, ya sea exacta o inexacta, pretende ser asertiva, al igual que las genealogías de la historia primigenia muestran un interés histórico. Del mismo modo, la afirmación de Pablo ante el Areópago: "[Dios] hizo de una sola vez todas las naciones de los hombres para que vivieran sobre toda la faz de la tierra, habiendo determinado los períodos asignados y los límites de su habitación" (Hechos 17:26), parece ser asertivo, pues describe el avance histórico de los pueblos en todo el mundo desde su origen histórico común. Sin duda, la referencia al "uno" es a Adán, no a Noé, como requiere el contraste de Pablo entre Adán y Cristo en 1 Cor 15 y Rom 5.³⁴ La enseñanza de Pablo parece, pues, afirmar un Adán histórico.

John Collins señala que, si bien no es fácil insistir en que el argumento de Pablo en 1 Cor 11:7-12, 2 Cor 11:3 y 1 Tim 2:13-14 depende de la suposición de la historicidad de Adán y Eva para su validez, el caso es diferente con Hechos 17:26; 1 Cor 15:20-23, 42-49; y Rom 5:12-19.³⁵ En estos últimos pasajes Pablo expone su cristología de Adán.

Al tratar estos pasajes de gran riqueza teológica, no intentaremos en este breve compendio desgranarlos a fondo, sino que limitaremos nuestra atención a sus implicaciones para la cuestión del Adán histórico.

1 Corintios 15:21-22, 45-46

Al tratar los dos pasajes de Pablo sobre Adán en 1 Cor 15, la cuestión a la que nos enfrentamos es si el significado de Pablo requiere algo más que un Adán meramente literario.³⁶ La expresión de Pablo "Así está escrito", seguida de su paráfrasis de Gn 2:7 en los vv. 45-46, dirige nuestra atención inmediatamente a la narración del Génesis. Hay poco en el párrafo siguiente que nos lleve más allá del personaje literario que aparece en Gn 2. Se dice que Adán es el primer hombre, físico o natural (*psychikos*), de la tierra, hecho de polvo. Todo eso es cierto para la figura que encontramos en el relato del Génesis. Fue, según el relato, el primer ser humano que Dios hizo, formado por él del polvo de la tierra y, por tanto, con un cuerpo natural. Al decir que todos llevamos la imagen de aquel que fue hecho de polvo, Pablo puede no estar diciendo nada más que todos somos como el hombre descrito en la historia. Cada uno de nosotros tiene un cuerpo natural (*sōma psychikon*), hecho de polvo, y por tanto mortal.

Sin embargo, puede haber un indicio del Adán histórico en la expresión "No es lo espiritual lo primero, sino lo físico, y luego lo espiritual". Pablo podría querer decir simplemente que en la historia el cuerpo físico o natural es creado primero. Pero no es el caso que en la historia después de lo físico se crea "luego lo espiritual". Es cierto que Dios insufla en el hombre terrenal el aliento divino para que el hombre se convierta en un ser vivo (*psychēn zōsan*); pero eso pertenece todavía a lo natural (al *psychikon*), no a lo espiritual (al *pneumatikon*). Habrá que esperar a la resurrección de Cristo para que aparezca lo espiritual (1 Cor 15,23). Así que Pablo puede estar atribuyendo una auténtica prioridad cronológica o histórica de Adán a Cristo, en cuyo caso nos hemos salido del relato para postular un Adán histórico.

En última instancia, que Pablo utilice a Adán de forma más que ilustrativa en 1 Cor 15:45-46 puede depender de lo que haya querido decir con su anterior afirmación "Como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados" (15:22).

Una referencia ilustrativa al Adán literario sería suficiente para la afirmación "Como por un hombre vino la muerte, por un hombre ha venido también la resurrección de los muertos" (15:21), pues la prótasis de esta frase no se mueve claramente fuera de la narración del Génesis, aunque la apódosis es externa a la narración. Su afirmación "en Adán todos mueren" puede parecer una verdad afirmada externa a la narración, ya que no parece formar parte del Adán literario del Génesis que en él todos mueren. Pero si Pablo se refiere a la muerte física, y no a la espiritual, entonces la mortalidad sí parece pertenecer al Adán literario. Es importante notar que mientras Rom 5 contrasta la muerte espiritual y la condenación en Adán con la justificación y la justicia en Cristo, aquí en 1 Cor 15 el contraste no es forense sino físico: en Adán todas las personas mueren físicamente, pero en Cristo algún día disfrutaremos de la vida de resurrección. La preocupación aquí es la inmortalidad, no la justicia y la salvación. En 1 Cor 15 Pablo asocia la mortalidad humana con la creación de Adán, no con su caída.³⁷ Adán es creado con un sōma psychikon; no lo obtiene al pecar. Pablo da a entender que la mortalidad física es la condición humana natural. Al decir que en Adán todos mueren, Pablo puede estar diciendo que en virtud de compartir una naturaleza humana común con Adán compartimos su mortalidad natural. Si la creación de Adán a partir de la tierra es una forma figurativa de contar cómo llegó a ser el hombre mortal, entonces la afirmación de que nosotros también somos mortales no depende de la historicidad de la narración, sólo de que compartamos una constitución similar al hombre descrito en la historia. Pablo puede extraer la inferencia de la mortalidad humana basándose únicamente en el Adán literario, aunque es difícil excluir que su argumento trascienda los límites del Adán literario para tocar el Adán histórico.

Romanos 5:12-21

Pasemos ahora a Rom 5,12-21. Este pasaje ha sido calificado como el segundo más importante de la carta de Pablo a los romanos después de 3:21-26, el resumen de todo lo que había dicho hasta ahora en su carta.³⁸ Aquí extiende su tipología de Cristo como el Adán escatológico de 1 Cor 15.

Nuestro interés al interpretar este rico pasaje (perversamente, tal vez) no está en el beneficio ganado para la humanidad por Jesucristo en su obediencia hasta la muerte, sino en lo que Pablo afirma sobre Adán. Así, en la serie de contrastes trazados entre Adán y Cristo, nuestra atención se centra en cada caso en la prótasis o cláusula inicial de cada frase relevante. Por supuesto, ha habido una enorme controversia teológica sobre cómo entender expresiones como "muchos murieron por la transgresión de un solo hombre" (v. 15), "el juicio que siguió a la transgresión trajo la condenación" (v. 16), "por la transgresión de un solo hombre reinó la muerte" (v. 17), "la transgresión de un solo hombre llevó a la condenación de todos los hombres" (v. 18), y "por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores" (v. 19).

Podemos descartar de entrada como irrelevante, por no decir falsa, la sugerencia de Rudolf Bultmann de que la distinción de Pablo entre Adán y Cristo es similar a la distinción de Filón entre el hombre celestial de Gn 1:27 y el hombre terrenal de Gn 2:7, basándose en un mito gnóstico anterior relativo al Urmensch celestial arquetípico.³⁹ Bultmann opina: "El paralelo Adán-Cristo, es decir, el pensamiento de dos humanidades (o dos épocas de la humanidad) y su determinación cada una por su originador, es una idea gnóstica que se concibe cosmológicamente y no en términos de historia de la salvación"⁴⁰ Fitzmyer responde con razón que "si hay un mito detrás de la discusión, no es el mito gnóstico de los Urmensch, sino el de Génesis 2:4b-3:24, al que Pablo alude, es decir, el relato yahvista de la creación de Adán y Eva y de su transgresión del mandato que Yahvé les había impuesto"⁴¹ Pablo está contrastando dos individuos, Adán y Jesús, y por lo tanto una lectura simbólica "hace violencia al contraste que Pablo utiliza en este párrafo entre Adán como 'un hombre' y Cristo como 'un hombre'"⁴².

Fitzmyer señala que Pablo no explica cómo se transmite el pecado de Adán a su posteridad.⁴³ Pablo puede querer decir que, en virtud del estatus representativo de Adán o de nuestra solidaridad corporativa con Adán o alguna noción similar, el pecado de Adán en el jardín se imputa a cada uno de nosotros, su progenie. Es decir, somos culpables ante Dios en virtud de la maldad de Adán y, por tanto, estamos condenados a muerte. El hecho de que la noción de imputación del pecado sea aceptable para las sensibilidades modernas es irrelevante para la cuestión interpretativa que nos ocupa.⁴⁴

Douglas Moo ha argumentado hábilmente que tal es el significado de Pablo.⁴⁵ Moo concede que en Rom 5:12-14 el énfasis de Pablo no está en el significado corporativo del pecado de Adán, sino en su papel como instrumento a través del cual el pecado se desata en el mundo. Pero Moo quiere saber cómo podemos relacionar lógicamente las afirmaciones "Cada persona muere porque cada persona peca [en el curso de la historia]" (v. 12cd) y "La transgresión de un hombre llevó a la condenación de todas las personas" (v. 18a). No podemos atribuir la universalidad del pecado humano y la condenación a una total coincidencia, ya que Pablo considera claramente que el pecado de Adán es en cierto sentido la causa de la condenación universal. A Moo le parece significativo que Pablo atribuya a Adán la entrada del pecado en el mundo, a pesar de que Pablo sabe por el Génesis que fue Eva quien pecó primero. A Adán se le atribuye ya un estatus que no está ligado meramente a la prioridad temporal. Moo piensa que no debemos plantear una naturaleza humana corrupta como una especie de término medio entre el pecado de Adán y el nuestro, porque eso añade un paso intermedio al argumento de Pablo que no está explícito en el contexto, a saber, que Adán tiene y transmite una naturaleza corrupta. Más bien, Moo argumenta que si leemos el v. 12d a la luz de los vv. 18-19, lo que parece ser un procedimiento legítimo en vista de la recapitulación del v. 12 en el v. 18a, entonces "'todos pecaron' debe recibir algún tipo de significado corporativo: pecar no como actos voluntarios de pecado en la propia persona, sino pecar en y con Adán". El pecado atribuido a todos "de alguna manera es idéntico al pecado cometido por Adán....

El pecado de Adán es el pecado de todos"⁴⁶ Es justo hablar de esto como la imputación del pecado de Adán.⁴⁷ Un último punto inclina a Moo hacia tal lectura de Pablo, a saber, la concepción de la solidaridad corporativa popular en el mundo judío de la época de Pablo. El texto judío que más se acerca a la enseñanza de Pablo, según él, es 4 Esdras 7:118: "Oh Adán, ¿qué has hecho? Porque aunque fuiste tú quien pecó, la caída no fue sólo tuya, sino también nuestra, que somos tus descendientes". Para Pablo, Adán era tanto una figura histórica como la figura corporativa cuyo pecado podía considerarse como el de todos sus descendientes.

Ahora bien, es evidente que si la interpretación anterior de la enseñanza de Pablo es correcta, entonces se sigue la historicidad de Adán y su caída en el pecado.

Porque el pecado de una persona inexistente no puede ser imputado a mí de manera que se me considere objetivamente culpable ante Dios. El pecado de un Adán puramente literario no puede tener ningún efecto en el mundo fuera de la ficción. Moo argumenta correctamente, Los efectos del acto de Adán en la historia (la pecaminosidad universal y la muerte) parecen exigir un Adán que pecó en la historia. Yo podría, por ejemplo, comparar o contrastar a Aslan (de las Crónicas de Narnia) con Cristo para hacer un punto teológico general (como Aslan murió por Edmund en la mesa de piedra, Cristo murió por nosotros en la cruz), pero mis oyentes estarían bastante confundidos si afirmara que la Bruja Blanca introdujo en nuestro mundo una condición de la que Cristo nos ha salvado. Y la confusión sería muy natural: estaría planteando acontecimientos de nuestra historia causados, respectivamente, por un personaje de ficción y por un personaje real. Adán, como deja claro Pablo, funciona en el mismo plano histórico que Moisés, la ley y Cristo (de quien es el "tipo").⁴⁸

La imputación del pecado de Adán a su posteridad requiere, entonces, un Adán histórico. Si la doctrina de Pablo implica tal imputación, se deduce que está enseñando la historicidad de Adán y su pecado.

Pero, ¿es esa de hecho la doctrina de Pablo? Tal vez; pero hay mucho espacio para dudar de que lo sea. La cuestión es, en efecto, cómo relacionar el v. 12cd, "Como el pecado entró en el mundo por un hombre y la muerte por el pecado, así la muerte se extendió a todos los hombres porque todos pecaron", con el v. 18a, "La transgresión de un hombre llevó a la condenación de todos los hombres". Moo insiste, con razón, en que se necesita alguna explicación de por qué "la gente se aparta tan sistemáticamente del bien para hacer todo tipo de maldades"⁴⁹ Nadie piensa que toda persona peca por pura coincidencia. Moo dice: "Pablo afirma en este pasaje que la solidaridad humana en el pecado de Adán es la explicación; y si explicamos esta solidaridad en términos de pecar en y con Adán o debido a una naturaleza corrupta heredada de él no importa en este punto."⁵⁰

Ahora bien, es crucial que entendamos que la primera explicación ofrecida de nuestra solidaridad con Adán (pecar en y con Adán) de hecho no explica por qué la gente peca constantemente, ya que la imputación es puramente una noción legal o forense que no tiene ningún efecto en el carácter moral de una persona.

Moo explica más tarde: "Pablo insiste en que las personas fueron realmente 'hechas' pecadoras por el acto de desobediencia de Adán, así como son realmente 'hechas justas' por la obediencia de Cristo. Pero este 'hacer justos' ... no significa llegar a ser personas 'moralmente justas', sino llegar a ser 'judicialmente justas' -ser juzgadas absueltas, limpias de todos los cargos"⁵¹ De igual manera, "las personas pueden ser 'hechas' pecadoras en el sentido de que Dios las considera como tales al considerar el acto de Adán como, al mismo tiempo, su acto.... Parece justo, pues, ... hablar aquí de imputación". Así pues, "se trata de una situación real, aunque forense: las personas se convierten realmente en pecadores en solidaridad con Adán, por decisión de Dios; las personas se convierten realmente en "justas" en solidaridad con Cristo "⁵² Tales transacciones forenses no pueden explicar por qué las personas pasan constantemente del bien al mal. Al igual que el perdón de un criminal condenado no lo convierte de repente en una persona virtuosa, sino que simplemente deja de ser legalmente culpable, así también la imputación de la culpa legal no transforma el carácter moral de una persona por lo demás irreprochable.

Entonces, ¿qué pasa con la segunda explicación ofrecida de nuestra solidaridad con Adán (una naturaleza corrupta heredada de él)? La doctrina tradicional del pecado original postula mínimamente una naturaleza corrupta o privada heredada de Adán, si no una culpa imputada.⁵³ Tomás de Aquino ofrece este resumen conciso: "El pecado original se propagó de esta manera, que al principio la persona infectó la naturaleza, y después la naturaleza infectó la persona" (*Summa theologiae* III.69.3 ad 3). Ahora bien, la postulación de una naturaleza humana deteriorada, heredada de Adán, requiere un Adán histórico con tanta certeza como la doctrina de la imputación. Así que si esa es la doctrina de Pablo, entonces su enseñanza implica la existencia de un Adán histórico. Pero, ¿enseña Pablo tal cosa? Como observa Moo, la doctrina no se encuentra, quizá sorprendentemente, en ninguna parte de Rom 5:12-21. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿No hay otra alternativa a la imputación o a la naturaleza corrupta para explicar la propensión al pecado de las personas?

Por supuesto que la hay: nuestra inherente naturaleza animal egoísta en combinación con la red de corrupción en la que nacemos y crecemos.

Christopher Hays y Stephen Herring señalan, con razón, que "incluso si uno no creyera que la caída de Adán fue la fuente de la concupiscencia humana, uno podría fácilmente proporcionar una explicación alternativa de la doctrina, diciendo, por ejemplo, que los seres humanos tienen una propensión biológica evolutiva al egoísmo que es reforzada y acelerada por nuestra sociedad, psicología y estado espiritual"⁵⁴ Daryl Domning amplía este punto de vista:

Los actos egoístas manifiestos que, en los seres humanos, demuestran la realidad del pecado original al manifestarlo como pecado real, deben efectivamente su universalidad entre los seres humanos a la descendencia natural de un ancestro común. Sin embargo, este ancestro debe situarse no en el origen de la raza humana, sino en el origen de la vida misma. Sin embargo, estos actos manifiestos no adquirieron su carácter pecaminoso hasta que la evolución de la inteligencia humana permitió que fueran realizados por seres moralmente responsables.

Todos pecamos porque hemos heredado -desde los primeros seres vivos de la Tierra- una poderosa tendencia a actuar de forma egoísta, sin importar el coste para los demás. El libre albedrío nos permite anular esta tendencia, pero sólo esporádicamente y con gran esfuerzo; optamos más fácilmente por el yo. Esta tendencia en todos nosotros es lo que nuestra tradición llama "la mancha del pecado original"⁵⁵.

Esa tendencia biológica natural a la supervivencia y, por tanto, al egoísmo, unida a un entorno moralmente corrupto, basta para explicar por qué todos han pecado. A pesar de Domning, esta explicación de la universalidad del pecado humano no es incompatible con el rastreo del origen de nuestro comportamiento egoísta hasta el primer ancestro humano; de hecho, la visión no requiere ni siquiera que Adán y Eva tuvieran ancestros biológicos, simplemente que fueran creados con una propensión biológica a la supervivencia que es reforzada por la sociedad y la crianza. La ascendencia biológica no es más necesaria (o excluida) que la imputación de una naturaleza corrupta para explicar la universalidad del pecado humano. Vale la pena señalar de paso que cuando en Rom 1-3 Pablo desarrolla su doctrina de la universalidad del pecado y la condenación, no apela en absoluto a la doctrina del pecado original en ninguna de sus formas.⁵⁶ Sea como sea, el argumento de Moo a favor de la imputación depende de la lectura del v. 12 a la luz de los vv. 18-19.

Moo reconoce que su interpretación "se basa casi por completo en la yuxtaposición del v. 12 con los vv. 18-19."⁵⁷ Pero eso subestima la situación; más bien, su interpretación se basa casi por completo, como afirmó inicialmente, en la lectura del v. 12 "a la luz de los vv. 18-19." Pero eso parece poner las cosas en su sitio; los vv. 18-19, que completan la frase original interrumpida tras el v. 12d, deberían leerse más naturalmente a la luz de v. 12. De este modo, Pablo no necesita retractarse, por así decirlo, de algo que ya ha dicho, sino que lo mantiene. Pablo dice que, así como al pecado de Adán le siguió la muerte, "la muerte se extendió a todos los hombres porque todos pecaron". La mayoría de los comentaristas interpretan eph' hō como una conjunción causal, "porque", y toman "todos los hombres pecaron" para referirse a los propios actos individuales de pecado de las personas.⁵⁸ Así que Adán fue la compuerta por la que el pecado y la muerte entraron en el mundo, y la muerte se extendió entonces a todos los hombres porque cada uno pecó a su vez. (Pablo no aborda aquí la cuestión del por qué, aunque uno recuerda sus observaciones en 1:20-23.) Cuando Pablo afirma que "por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores", que "la transgresión de un solo hombre llevó a la condenación de todos los hombres", que "por la transgresión de un solo hombre reinó la muerte", y que "muchos murieron por la transgresión de un solo hombre", puede entenderse que remonta todo el pecado y, por lo tanto, la condenación y la muerte, a la transgresión inicial de Adán, por la que el pecado entró en el mundo. El hecho de que se señale a Adán en lugar de a Eva es una expresión tan plausible del patriarcado judío (después de todo, ella era la "ayudante" de Adán) como una afirmación de la jefatura federal de Adán sobre la raza humana.

Los estudiosos que, como Moo, encuentran en 4 Esdras 7.118 una anticipación de la doctrina de la imputación del pecado de Adán a todos los hombres no suelen citar el versículo en su contexto:

Respondí y dije: "Esta es mi primera y última palabra: habría sido mejor que la tierra no hubiera producido a Adán, o que, habiéndolo producido, le hubiera impedido pecar. Pues, ¿de qué les sirve a todos vivir ahora en la tristeza y esperar el castigo después de la muerte? Oh Adán, ¿qué has hecho? Pues aunque fuiste tú quien pecó, la caída no fue sólo tuya, sino también nuestra, que somos tus descendientes.

Pues ¿de qué nos sirve que se nos haya prometido una edad eterna, si hemos hecho obras que traen la muerte? ¿Y de qué nos sirve que se nos haya prometido una esperanza eterna, pero hemos fracasado miserablemente? ¿O que se nos hayan reservado moradas seguras y saludables, pero hemos vivido con maldad? ¿O que la gloria del Altísimo defenderá a los que han llevado una vida pura, pero nosotros hemos caminado por los caminos más perversos? ¿O que se revelará un paraíso cuyo fruto permanece impoluto y en el que hay abundancia y curación, pero no entraremos en él, porque hemos vivido en lugares indecorosos? ¿O que los rostros de los que practicaron el autocontrol brillarán más que las estrellas, pero los nuestros serán más negros que las tinieblas? Porque mientras vivíamos y cometíamos iniquidad no considerábamos lo que deberíamos sufrir después de la muerte." Respondió y dijo: "Este es el sentido de la contienda que todo hombre que nazca en la tierra librará, que si es derrotado sufrirá lo que tú has dicho, pero si sale victorioso recibirá lo que yo he dicho." (4 Esdras 7.116-29)

En realidad, el texto expresa bellamente el equilibrio entre el fracaso de Adán y la responsabilidad de las personas por sus propios actos de pecado, tal como lo encontramos en Rom 5,12: "como el pecado entró en el mundo por un hombre y la muerte por el pecado, así la muerte pasó a todos los hombres porque todos pecaron"⁵⁹.

En general, se acepta que en el v. 13 Pablo interrumpe su hilo de pensamiento con una posible objeción, a saber, que aunque la gente mintiera, robara, asesinara, etc., antes de la promulgación de la ley mosaica, ¿cómo podrían considerarse tales actos como pecado, ya que no estaban prohibidos? Tal objeción parece surgir de la propia teología de Pablo, ya que acaba de decir: "Donde no hay ley no hay transgresión" (Rom 4:15). La objeción es profunda, y sigue ocupando a los eticistas cristianos de hoy. Según la típica teoría ética del mandato divino, los valores morales están enraizados en la naturaleza de Dios y nuestros deberes morales en sus mandatos.

Se plantea entonces la cuestión de los actos que son objetivamente malos, ya que son incompatibles con la naturaleza divina, pero que no han sido prohibidos a determinadas personas en diversos momentos y lugares de la historia y, por tanto, no son malos para ellas. Tales actos son moralmente malos pero no son moralmente malos.

Por lo tanto, una persona que realiza tales actos es mala, pero no es culpable, ya que no contraviene ningún deber moral.

Por lo tanto, estas personas no pueden ser castigadas justamente por sus actos, ya que no han hecho nada malo, pero sin embargo se encuentran alejadas de Dios por su carácter malvado. Pablo parece prever que estas personas vivían entre los tiempos de Adán y Moisés. Desgraciadamente, el pensamiento de Pablo sobre este problema no es tan claro como podríamos desear. Uno debería haber esperado que Pablo respondiera a la objeción repitiendo lo que dijo antes:

"Cuando los gentiles que no tienen la ley hacen por naturaleza lo que la ley exige, son una ley para sí mismos, aunque no tienen la ley. Muestran que lo que la ley exige está escrito en sus corazones" (Rom 2,14-15). Por lo tanto, sí son responsables. La razón por la que Pablo no responde de esta manera es un rompecabezas. Dunn sugiere que Pablo está anticipando su introducción posterior de la ley como algo que exacerba el pecado (Ro 7:7- 25), y por eso argumenta ex concessis que las personas sin la Torá no son responsables de cumplir sus exigencias.⁶¹ Pablo podría mantener ambas posiciones sosteniendo que la ley introduce un grado de especificidad (por ejemplo, la observancia del sábado) que no está disponible a través de la revelación general. Eso concordaría con su dicho: "La ley entró para aumentar la transgresión; pero donde creció el pecado, sobreabundó la gracia" (Ro 5:20).

Sea como fuere, Pablo parece estar dispuesto a admitir la existencia de personas que vivieron entre los tiempos de Adán y Moisés y que fueron malhechores pero no errados; es decir, que fueron moralmente malos pero no responsables.

Los comentaristas parecen estar de acuerdo en que al decir que sus pecados (*hamartiai*) no eran como la transgresión (*parabasis*) de Adán, Pablo hace esta misma diferenciación: puesto que no tienen la ley, las cosas moralmente malas que hacen no son, propiamente hablando, transgresiones, es decir, la ruptura de una ley.⁶²

Pablo afirma que, sin embargo, la muerte reinaba sobre esas personas. Esta afirmación parece requerir una diferenciación implícita entre la muerte como consecuencia del pecado y la muerte como pena por el pecado. Dado que las personas en cuestión no son responsables, la muerte no puede ser su justo destino, es decir, el castigo que la justicia exige. Más bien, la muerte tendría que ser una consecuencia de su pecado. Este hecho muestra que Pablo está hablando aquí de la muerte espiritual.

Sería descabellado pensar que cada persona nace físicamente inmortal y que luego, al pecar, se provoca la mortalidad física. Pero podría decirse razonablemente que cada persona trae la muerte espiritual sobre sí misma en virtud de su pecado. La maldad es espiritualmente mortal y nos aleja de Dios, de modo que la muerte espiritual puede ser una consecuencia del pecado, aunque no sea un castigo por el pecado para los que no tienen ley.

¿Qué hay de la relación entre el pecado y la muerte física? Piensa de nuevo en 1 Cor 15. En contraste con Rom 5, el empleo de Pablo de la tipología Adán/Cristo en 1 Cor 15 se centra en la muerte física y la resurrección. Aunque podríamos pensar que la muerte física es el resultado del pecado de Adán, Pablo no afirma esto. Gordon Fee comenta sobre 1 Cor 15:45, "El primer Adán, que se convirtió en un psychē viviente, recibió por ello un cuerpo psychikos en la creación, un cuerpo sujeto a la decadencia y la muerte.... El último Adán, en cambio, cuyo 'cuerpo espiritual (glorificado)' le fue dado en su resurrección, ... es él mismo la fuente de la vida pneumatikos, así como del cuerpo pneumatikos."⁶⁴ Según esta opinión, Adán fue creado con un cuerpo natural mortal.⁶⁵

Como subraya Walton, Gn 3:19 apoya la mortalidad natural de Adán y Eva debido a su constitución física. Además, si Adán y Eva fueran inmortales por naturaleza, ¿por qué habría un árbol de la vida en el jardín? No serviría para ningún propósito físico en el paraíso. El árbol sirve para rejuvenecer a quien lo come físicamente, no espiritualmente, de ahí la preocupación en Gn 3:22 de que el hombre caído comiera del árbol y viviera para siempre (NB no su regeneración espiritual). John Day informa de que entre los eruditos del AT "la opinión mayoritaria de los eruditos hoy en día" es que Adán y Eva eran mortales en el jardín, como implica Gn 3:22.⁶⁷

John Collins señala además que "la 'muerte' con la que amenaza Génesis 2:17 es la 'muerte espiritual' humana, es decir, el alejamiento de Dios. Esto queda claro una vez que vemos lo que le ocurre a la pareja humana cuando desobedece en Génesis 3."⁶⁸ El único sentido en el que la muerte física podría verse como una consecuencia del pecado es indirecto: es una consecuencia de la expulsión de Adán y Eva del jardín, cortando cualquier esperanza de inmortalidad, simbolizada por el árbol de la vida. Como bien dice Day, "lo que ha sucedido es que han perdido la oportunidad de la inmortalidad"⁶⁹.

Se trata de la misma conclusión paradójica que se encuentra en los escritos pseudoepígrafos y apócrifos judíos que se refieren a Adán. Legarreta-Castillo observa que los textos judíos afirman que la muerte es natural para la humanidad como resultado de la creación (Sirach 16.30b; 17.30; 18.9; 33.10; 37.25; 40.1-11; 41.3-4; Sabiduría 7.1-6; 15.8b; Filón, Sobre la creación del mundo 134). Por otra parte, hacen hincapié en que la desobediencia de Adán trajo consigo la muerte para él y sus descendientes (Sabiduría 2.23-24; Filón, Sobre la creación del mundo 167-70; Pseudo-Filo, Antigüedades bíblicas 13.8-9; 37.3; Vida de Adán y Eva 7.1; 8.2; 14.1; Oráculos sibilinos 1.38-58, 80-82; 4 Esdras 3.4-11; 7.48, 116-18; 2 Baruc 17.2-4; 19.8; 23.4-5). La paradoja se resuelve al comprender que, aunque el hombre fue creado naturalmente mortal, tuvo la oportunidad de vivir para siempre, oportunidad que perdió para siempre Adán. Legarreta-Castillo resume, que los autores judíos interpretan de forma diversa el relato de la creación y la caída de la humanidad según su contexto histórico y cultural....

Así, por un lado, hecha a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27), la humanidad tiene su origen en Dios; por otro lado, hecha de la adamah (Gn 2,7), Adán y sus descendientes están ligados a la tierra y son mortales por naturaleza. El segundo relato de la creación está estrechamente relacionado con el relato del paraíso, la caída y la expulsión del jardín. Los intérpretes judíos ven en este relato el paradigma de la pérdida de su tierra, la caída de Jerusalén y el templo, y sus sufrimientos como debidos a su desobediencia y al incumplimiento de la alianza y los mandatos de Dios. Así, la desobediencia de Adán se erige como el primer -y, en algunos casos, como el origen- del pecado y la muerte para toda la humanidad.⁷⁰

Así, por ejemplo, en Antigüedades Bíblicas 13.8-9 y 26.6, Pseudofilo afirma que por su desobediencia Adán y Eva "perdieron los caminos del paraíso" y por ello "la muerte fue ordenada para las generaciones de los hombres".

Asimismo, en Vida de Adán y Eva 7.1, el autor explica que su expulsión del jardín y su muerte fueron el resultado de su desobediencia. Adán perdió su dominio y murió (39.1-3), y ahora el hombre vuelve a la tierra porque somos polvo y al polvo volveremos (41.1-2). En Oráculos Sibilinos 1.51, se dice que Adán y Eva fueron expulsados del "lugar de los inmortales". Siendo naturalmente mortal, el hombre está condenado a la muerte por la pérdida de Adán de los bienes del paraíso.

En el resto de Rom 5:12-21, entonces, Pablo está, desde este punto de vista, describiendo cómo el pecado de Adán desata el poder que resulta en el pecado de todas las personas, con el resultado de que son condenadas a la muerte espiritual. Cuando Pablo dice: "El juicio que siguió a una sola transgresión trajo la condenación", podemos entender que se refiere al rápido juicio de Dios sobre el pecado de Adán; pero cuando piensa en el resultado del pecado de Adán, dice: "La transgresión de un hombre llevó a la condenación de todos los hombres", ya que todos los hombres pecaron. Pablo estaría confundido si pensara que el juicio que siguió a la única transgresión de Adán implicó la condena de todas las personas, ya que las personas inexistentes no pueden ser condenadas. Tal vez la mayor objeción a esta visión diacrónica del efecto del pecado de Adán es que el paralelismo con la muerte expiatoria de Cristo parece quedar bastante suelto. Porque en el caso de Cristo, no parece que su acto de obediencia conduzca con el tiempo a la justificación y la vida de todos. Más bien, todos son hechos justos y vivos en su acto de obediencia. Pero, de hecho, la doctrina de la imputación de nuestros pecados a Cristo y de su justicia a nosotros (que se encuentra en otras partes de Pablo) no aparece en este pasaje más que la imputación del pecado de Adán a nosotros. En cambio, Pablo parece hablar aquí diacrónicamente de los beneficios obtenidos por la muerte de Cristo. Porque dice: "Los que reciben la abundancia de la gracia y el don gratuito de la justicia reinarán en la vida por medio de un solo hombre, Jesucristo", un proceso que está en curso a lo largo de la historia a medida que la gente nace, llega a escuchar el evangelio y lo abraza. Así que "por la obediencia de un solo hombre muchos serán hechos justos", y "el acto de justicia de un solo hombre lleva a la absolución y a la vida de todos los hombres". Parece que tenemos aquí el mismo tipo de impacto diacrónico de la muerte expiatoria de Cristo que tenemos en el caso del pecado de Adán, haciéndolos sorprendentemente paralelos. Volviendo a la cuestión de la conexión entre el pecado de Adán y nuestra condena, Moo rechaza lo que él llama una conexión "mediata" (es decir, la "transgresión" de Adán → el pecado humano → la "condena" de todos) a favor de una conexión "inmediata" (es decir, la "transgresión" de Adán → la "condena" de todos). Dice: "Aunque el texto no descarta lo primero, creemos con respecto al paralelo con Cristo, añadir un término medio, "creer", entre la "obediencia" de Cristo y nuestro ser "hecho justo" "destruye la analogía".

Para mantener el paralelismo estricto, tendríamos que argumentar más bien que, como las personas son hechas pecadoras al pecar, son hechas justas al ser justas, o al hacer cosas justas. Sin embargo, esta interpretación es obviamente imposible"⁷² Este razonamiento pasa por alto lo que Pablo realmente dice. Pablo añade explícitamente el término medio entre la obediencia de Cristo y nuestro ser hecho justo: "Los que reciben la abundancia de la gracia y el don gratuito de la justicia reinarán en la vida por medio del único hombre, Jesucristo". Es la adición de este término mediador lo que obvia la inferencia a la doctrina del universalismo, por un lado, o a la doctrina de la expiación limitada, por otro. En efecto, aunque Cristo ha muerto realmente por todos, poniendo la salvación a disposición de todos, su muerte no da lugar a la vida para todos, ya que algunos no reciben el don de la justicia. Este proceso no implica una imposible justificación por las obras, ya que recibir el don gratuito de la justicia no es una obra en el entendimiento de Pablo. Vemos, pues, que Pablo ha relacionado explícitamente el pecado y la condenación, por un lado, y la muerte de Cristo y nuestra salvación, por otro, mediante un paso intermedio en cada caso: pecar (v. 12d) y recibir (v. 17), respectivamente. Por lo tanto, los casos de Adán y Cristo son en realidad bastante paralelos.

Un momento de reflexión revela que esta interpretación de la cristología de Adán de Pablo también requiere que Adán sea una persona histórica. Porque se dice que el pecado y la muerte espiritual entraron en el mundo a través de él y afectaron a su vez a todos sus descendientes, incluidos nosotros. Las expresiones de Pablo "antes de que se diera la ley" y "desde Adán hasta Moisés" muestran que está denominando épocas reales de la historia humana como afectadas por el acto de Adán.⁷³ Una acción que es totalmente interna a una ficción no puede tener efectos fuera de la ficción; sólo una acción que es externa a la ficción puede tener efectos en el mundo real. De ello se deduce que Pablo no sólo cree, sino que afirma que Adán y su pecado son históricos.

A primera vista, Fitzmyer podría parecer que está de acuerdo con esta conclusión. Dice que "Pablo trata a Adán como un ser humano histórico, el primer padre de la humanidad, y lo contrasta con el Jesucristo histórico. Pero en el propio Génesis 'Adām es una figura simbólica, que denota humanidad.... Algunos comentaristas de Romanos han tratado de interpretar aquí a Adán en este sentido

simbólico...; pero esa lectura violenta el contraste que Pablo utiliza en este párrafo entre Adán como 'un hombre' y Cristo como 'un hombre', lo que implica que Adán fue un individuo histórico tanto como lo fue Jesucristo. Así que Pablo ha historizado el Adán simbólico del Génesis" ⁷⁴ Parece que Fitzmyer está afirmando que, para Pablo, Adán era una persona real de la historia. Sin embargo, en realidad, Fitzmyer sigue hablando únicamente del Adán literario y nunca sale del mundo de la historia del Génesis. Su afirmación es que en el Génesis Adán es una figura simbólica; es decir, el Génesis es una especie de alegoría. Pero, dice, Pablo no trata el Génesis de forma alegórica, sino como una historia simplemente sobre un hombre individual.

Fitzmyer confunde la cuestión diciendo que Pablo trata a Adán como un ser humano histórico. Eso suena como si Pablo estuviera hablando de alguien que realmente vivió. Pero desde el punto de vista de Fitzmyer, Pablo sigue hablando de la verdad en la historia, no de la verdad. En la historia, Adán es, según Pablo, una figura histórica, no una figura simbólica. Por lo tanto, Pablo ha malinterpretado al Adán literario. Al igual que algunos comentaristas violentan a Rom 5:12-21 al interpretar a Adán simbólicamente, Pablo violenta a Gn 2-3 al interpretar a Adán literalmente.

Que esta interpretación de Fitzmyer es correcta queda confirmado por sus comentarios posteriores, por lo demás desconcertantes: "Más arriba distingú a 'Adán' en Génesis 2-3 como una figura simbólica de 'Adán' en 5:12-21 como un individuo histórico, o como un individuo historizado, como ya se había convertido en la literatura judía contemporánea. Sin embargo, Pablo no sabía nada del Adán de la historia. Lo que sabe sobre Adán, lo ha sacado del Génesis y de la tradición judía que se desarrolló a partir del Génesis. El 'Adán' para Pablo es el Adán del libro del Génesis; es un individuo literario, como Hamlet, pero no simbólico, como Everyman" ⁷⁵ Nótese que Fitzmyer equipara un individuo histórico con un individuo historizado, una ecuación imposible para una persona real. En la literatura judía se dice que Adán ya estaba historizado; es decir, que la figura simbólica del Génesis había llegado a ser tomada literalmente. Del mismo modo, para Pablo, se dice que Adán es el Adán del libro del Génesis, una figura literaria como Hamlet. Hamlet, aunque es un individuo en la obra de Shakespeare, no era una persona real. No hubo ningún Hamlet de la historia. Pero la figura literaria de Hamlet no es un

símbolo, como lo es la figura de Everyman, sino un individuo. Así también, en opinión de Fitzmyer, Adán en la (mala) interpretación de Pablo de la historia del Génesis es un individuo, no un símbolo.

La razón por la que Fitzmyer dice que Pablo no sabía nada del Adán de la historia (el Adán, si lo hay, fuera del relato) es que el relato, al ritmo de Pablo, es simbólico, no histórico. De lo contrario, el conocimiento del Adán literario podría aportar algún conocimiento del Adán de la historia. Nadie que lea las *Vidas* de Plutarco, por ejemplo, podría decir que no sabe nada del Pompeyo de la historia simplemente porque su única fuente de conocimiento de Pompeyo son las *Vidas*. Esto es así porque las *Vidas* pertenecen a un género histórico y la figura literaria del Pompeyo de Plutarco se corresponde bien con el Pompeyo de la historia. La razón por la que el conocimiento de Pablo sobre el Adán del Génesis no permite conocer al Adán de la historia es que, según Fitzmyer, los relatos del Génesis tratan de una figura puramente simbólica y, por tanto, no son de género histórico.

Debería ser evidente que el argumento presentado anteriormente para considerar que Pablo afirma, no sólo que el Adán del Génesis es un individuo y no un símbolo, sino que Adán era una persona real de la historia, no es derrotado por las afirmaciones de Fitzmyer. Porque nuestro argumento no se basa en que Pablo contraste a Adán con Cristo, una figura literaria con una persona de la historia, sino en los efectos causales del mundo real del pecado de Adán. Es imposible que Hamlet, aunque sea un individuo en la obra, tenga efectos en el mundo real porque no existe en el mundo real, sino que sólo existe en la obra (es decir, en la obra él -a diferencia de, por ejemplo, la daga de Macbeth- existe). Por lo tanto, Pablo enseña que Adán era una persona real de la historia.⁷⁶ La afirmación adicional de Fitzmyer de que Pablo no tiene conocimiento del Adán de la historia sobre la base de su conocimiento del Génesis dependerá de la opinión de Fitzmyer de que el Génesis es puramente simbólico, una opinión que no encaja con las genealogías que ordenan las narraciones *primaevales*, como hemos visto, ya que las genealogías tratan a Adán y sus descendientes como personas reales. En ese caso no se puede descartar a priori la posibilidad de que Pablo tuviera algún conocimiento del Adán de la historia a partir de su conocimiento del Génesis.

CONCLUSIÓN

Las diversas referencias de los autores del NT a figuras mitológicas o pseudoepígrafas nos advierten de que debemos evitar las pruebas demasiado fáciles de la historicidad del AT sobre la base de las citas del NT. Tales figuras pueden ser meramente literarias y empleadas de forma ilustrativa. Del mismo modo, algunas referencias del NT a Adán y a otras figuras y acontecimientos de la historia primigenia pueden describir simplemente el mundo narrativo del Génesis, exigiendo como mucho la verdad de la historia. Pero en 1 Cor 15:21-22 y especialmente en Rom 5:12-21 tenemos afirmaciones claras de la historicidad de Adán. Sin embargo, lo que se afirma del Adán histórico en estos pasajes clave no va realmente más allá de lo que ya hemos afirmado sobre la base de nuestro análisis de género de la historia primigenia de Génesis 1-11, a saber, que hubo un progenitor de toda la raza humana por cuya desobediencia entró el mal moral en el mundo.

Ya sea que entendamos que Pablo enseña que el pecado de Adán fue imputado a cada uno de sus descendientes, o que el pecado de Adán corrompió la naturaleza humana y por lo tanto afectó a toda su progenie, o que el pecado de Adán abrió las compuertas al pecado, que luego infectó a todos los que vinieron después de él, Adán es considerado por Pablo como una persona histórica cuyas acciones afectaron el curso de la historia. Tal vez prefiramos no resolver la cuestión de cómo el pecado de Adán afecta a toda la humanidad. Dado que Pablo no pretende explicar esta relación, Dunn piensa que nosotros también deberíamos abstenernos. "La relación entre el fracaso inicial de un hombre y el pecado de todos los hombres no es una cuestión a la que Pablo se dirija, y la imprecisión de la sintaxis nos prohíbe presionar para tomar una decisión clara sobre el punto."⁷⁷ Este prudente consejo es sensato para el exégeta bíblico, si no para el teólogo sistemático; aun así, sigue siendo cierto que el pecado de Adán es, en el pensamiento de Pablo, en cierto sentido la fuente del pecado y de la muerte espiritual que asolan nuestro mundo, lo que basta para afirmar la existencia de un Adán histórico.

1. "Adán" se utiliza, aparentemente como nombre de lugar, en Jos 3:16; Os 6:7.
2. Estos textos han sido hábilmente estudiados en John R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, JSPSup 1 (Sheffield: JSOT Press, 1988); Felipe de Jesús Legarreta-Castillo, *The Figure of Adam in Romans 5 and 1 Corinthians 15: The New Creation and Its Ethical and Social Reconfiguration* (Minneapolis: Fortress, 2014), cap. 2; y DennisR. Venema y Scot McKnight, *Adán y el genoma: Reading Scripture after Genetic Science* (Grand Rapids: Brazos, 2017), cap. 7.
3. Otros textos relevantes pero más periféricos se refieren a episodios de la historia primigenia como el asesinato de Abel por Caín (Mateo 23:35 // Lucas 11:51; Hebreos 12:24; Judas 11; 1 Juan 3:12) y Noé y el diluvio (Mateo 24:37-38 // Lucas 17:26-27; Hebreos 11:1-7; 2 Pedro 2:25).
4. Véase Joseph A. Fitzmyer, *Romans*, AYB 33 (New Haven: Yale University Press, 1993), 408, 410, seguido de Venema y McKnight, *Adam and the Genome*, 118, 190.
5. McKnight, por ejemplo, parece pensar que el Adán literario es una figura relativa a la persona más que una figura literaria objetiva, pues dice, por ejemplo, que el Adán de Pablo fue el resultado tanto de un compromiso con Adanes literarios judíos anteriores como de la articulación del propio Adán literario de Pablo (Venema y McKnight, *Adam and the Genome*, 149). Esto es confuso. La interpretación de una obra literaria es relativa a la persona, no a las figuras literarias de esa obra. Evidentemente, McKnight está pensando en las diversas interpretaciones teológicas del Adán literario (es decir, el Adán de las narraciones del Génesis) en la literatura judía extracanónica, así como en la propia interpretación de Pablo de ese mismo Adán literario. McKnight está de acuerdo con Fitzmyer en que el Adán literario del Génesis es un personaje puramente simbólico, pero que Pablo interpreta a Adán como un individuo histórico real. Si eso es cierto, entonces Pablo simplemente ha malinterpretado el Génesis, como el estudiante de primer año en una clase de literatura que lee una pieza de poesía literalmente.
6. De nuevo, McKnight no entiende así la expresión "el Adán histórico". Como él utiliza la expresión, "el llamado 'Adán histórico' ... es una construcción teológica en la historia de la iglesia pero que no fue creída por ningún autor en toda la Biblia" (Jim Stump et al., "Adam and the Genome: Respuestas", BioLogos (blog), 30 de enero de 2017,

<https://biologos.org/articles/adam-and-the-genome-responses>). Tal comprensión conduce inevitablemente a la confusión. Considero que "el Adán histórico" es para referirse a esa persona, si es que existió, y "el Adán literario" para referirse a esa figura descrita en Gn 2-3.

7. Sin embargo, para su afirmación sobre la predicación de Cristo a los espíritus en la cárcel, el autor de 1 Pedro podría haberse inspirado en la prominente figura del Hijo del Hombre de 1 Enoc (caps. 46-48), a quien se le ha confiado el juicio.

8. Richard J. Bauckham, Judas, 2 Pedro, WBC 50 (Waco: Word, 1983), 46, 246-47. Para el esquema tradicional de ejemplos de juicio divino, Bauckham señala el Eclesiástico 16.7-10 (gigantes, Sodoma y Gomorra, cananeos, Israel en el desierto); el Documento de Damasco 2.17-3.12 (Vigilantes, gigantes, generación del diluvio, hijos de Noé, hijos de Jacob, Israel en Egipto, Israel en Cades); 3 Macabeos 2.4-7 (gigantes, Sodoma y Gomorra, Faraón y egipcios); Testamento de Neftalí 3.4-5 (Sodoma y Gomorra, Vigilantes); Jubileos 20.2-7 (gigantes, Sodoma y Gomorra); Tratado de la Mishnah Sanedrín 10.3 (generación del diluvio, generación de la dispersión, Sodoma y Gomorra, espías, Israel en el desierto, compañía de Coré). Este esquema tradicional de ejemplos de juicio divino se encuentra en Judas 5-7. En 2 Pe 2,4-10 se añaden también ejemplos de liberación divina, como en Sabiduría 10.

9. Bauckham cita 1 Enoc 6-9; 21; 86-88; 106.13-15; Jubileos 4.15, 22; 5.1; Documento de Damasco 2.17-19; Apócrifo del Génesis 2; Targum Pseudo-Jonathan Gen 6.1-4; Testamento de Rubén 5.6-7; Testamento de Neftalí 3.5; 2 Apocalipsis de Baruc 56.10-14 (Bauckham, Jude, 2 Pedro, 54).

10. Una variante de 2 Pe 2:4 dice *seirais* ("cadenas" en la NRSV) en lugar de *seirois* ("fosas" en la RSV). Si la lectura preferida es "fosas", esto conectaría con el abismo o los valles de 1 Enoc 18.11; 21.7; 88.1, 3; 10.12, donde se guardaban los ángeles caídos. Según 2 Pe 2,17, los falsos profetas que amenazan a la iglesia compartirán un destino similar: "Son manantiales sin agua y nieblas arrastradas por la tormenta; para ellos se ha reservado la penumbra de las tinieblas". Cf. Judas 13: "estrellas errantes para las que se ha reservado la penumbra de las tinieblas para siempre".

11. Bauckham señala que la palabra "grande", omitida en las versiones griega y etíope de 1 Enoc, se encuentra en el fragmento arameo 4Q del

mismo, formando una expresión inusual que se encuentra en Judas designando el gran día del juicio (Judas, 2 Pedro, 52).

12. Vease BDAG, s.v. "ταρταρόω", para referencias. Las formas verbales se utilizaron casi siempre con referencia a los mitos griegos. Para el sustantivo "Tartaro" en la literatura judía helenística, veanse Oráculos sibilinos 4.186; Filon, Sobre la vida de Moisés 2.433; Filon, Sobre premios y castigos 152.

13. Del mismo modo, en el relato de Lucas sobre el endemoniado geraseno encontramos la singular noticia de que los demonios "le rogaron que no les ordenara partir al abismo [abyssos]" (Lucas 8:31), presumiblemente para unirse allí a los ángeles caídos. Este aviso no es tradicional, sino que parece ser el toque literario de Lucas.

14. Como señalan Tremper Longman III y John H. Walton, *The Lost World of the Flood: Mythology, Theology, and the Deluge Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018), 72.

15. Bauckham, Jude, 2 Peter, 250-51, da las siguientes referencias para la predicación del arrepentimiento de Noé a sus contemporáneos: Josefo, Antigüedades de los judíos 1.74; Midrash Rabbah sobre Génesis 30:7; Midrash Rabbah sobre Eclesiastés 9:15; Pirke Rabbi Eliezer 22; tratado del Talmud de Babilonia Sanhedrin 108.

16. Bauckham, Judas, 2 Pedro, 65.

17. Atestiguado por la Palaea historica (una colección bizantina de leyendas bíblicas); la Vida eslava de Moisés 16; Pseudo-Oecumenio, Epistula Judae apostoli catholica 9; y un extracto griego recogido por J. A. Cramer, *Catanae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* (Oxford: Oxford University Press, 1844), 8:163, líneas 18-22 -todo ello convenientemente citado en Bauckham, Jude, 2 Peter, 67-70.

18. La Asunción de Moisés es conocida por Clemente de Alejandría, Dídimo el Ciego y Orígenes; la versión antignóstica está atestiguada por Gelasio Ciscícano y escolios posteriores; citas en Bauckham, Judas, 2 Pedro, 73-74.

19. Bauckham, Judas, 2 Pedro, 75.

20. Bauckham, Judas, 2 Pedro, 76.

21. Guy Prentiss Waters, "Theistic Evolution Is Incompatible with the Teachings of the New Testament", en *Theistic Evolution: Una crítica científica, filosófica y teológica*, ed. J. P. Moreland et al.

(Wheaton: Crossway, 2017), 891. David McGee va aún más lejos: "Parecería que Judas está apoyando la perspectiva cronogenealógica, que afirma que no existen vacíos entre las genealogías de los patriarcas" ("Creation Date of Adam from the Perspective of Young-Earth Creationism", Answers in Genesis, 28 de noviembre de 2012, <https://answersingenesis.org/bible-characters/adam-and-eve/creation-date-of-adam-from-young-earth-creationism-perspective>).

22. John H. Walton, *El mundo perdido de Adán y Eva: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 100.

23. Waters, "Theistic Evolution", 892.

24. Véase Albert Pietersma, ed. y trans., *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*, RGRW 119 (Leiden: Brill, 1994). En 2014 y 2015 se identificaron fragmentos de la obra en etíope y copto que aportan más detalles de la historia. Véase Ted Erho, Frederic Krueger y Matthias Hoffmann, "Neues von Pharaos Zauberern", WUB 2 (2016): 70-72. Para un análisis del libro y de otras tradiciones relativas a Jannes y Jambres, véase Koji Osawa, "Jannes and Jambres: The Role and Meaning of Their Traditions in Judaism", FJB 37 (2011-12): 55-73.

25. Pietersma, *Apocryphon of Jannes and Jambres*, 11, 59.

26. Pietersma, *Apocryphon of Jannes and Jambres*, 20-23. Pietersma cree que Yohanah y su hermano pueden haber sido en realidad los históricos hermanos macabeos Jonatán y Simón.

27. Osawa, "Jannes y Jambres", 71-72.

28. Osawa, "Jannes y Jambres", 72-73.

29. Véanse las referencias en Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 442. Ellis ofrece este conveniente resumen: "En toda su extensión, la leyenda era más o menos así: un pozo móvil, con forma de roca y parecido a un tamiz, fue entregado a los israelitas en el desierto. En cuanto al origen, fue una de las diez cosas creadas en la tarde del sexto día. Del tamaño de un horno o de una colmena, rodó tras los caminantes a través de colinas y valles, y cuando acamparon se posó en la tienda de reunión. Cuando los príncipes llamaban: 'Levántate, oh pozo' (Núm. 21.17), el agua fluía de sus muchas aberturas como de un frasco" (E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* [1981; repr., Eugene: Wipf & Stock, 2003], 67).

Ellis continúa describiendo los muchos servicios fantásticos que se creía que proporcionaba este pozo, que persistió con los israelitas hasta que llegaron al Mar de Tiberio. Ellis aporta abundantes referencias a estas leyendas tardías.

30. Recordemos, supra, las páginas 38-39.

31. Recordemos nuestra verdad profunda nº 4, p. 202. Davis y los creacionistas de la tierra joven que cita son casi ciertamente culpables de sobreinterpretar el texto cuando sobre la base de Marcos 10:6 lo interpretan para implicar que Jesus enseño, o incluso creyo, que la pareja humana original "fue creada al principio de la creacion", excluyendo as un intervalo de tiempo considerable entre los acontecimientos de Genesis 1:1 y 1:27 (Jud Davis, "Unresolved Major Questions: Evangelicals and Genesis 1-2," en *Reading Genesis 1-2: An Evangelical Conversation*, ed. J. Daryl Charles [Peatonal]. J. Daryl Charles [Peabody, MA: Hendrickson, 2013], 210). NB que Jesus dice desde el principio de la creacion (apo archēs ktiseks), no al principio de la creaciūn. No sūlo no hay razūn para pensar que Jesus estaba descartando un lapso de tiempo entre el acontecimiento de la creacion y la creacion de Adan y Eva, sino que presionando las palabras de Jesus este duro falsea su afirmacion, ya que Adan y Eva no fueron creados al principio de la creacion (Gn 1,1). El significado, mas bien, es que nunca hubo un tiempo en el que los seres humanos no estuvieran diferenciados como hombre y mujer. Siempre han sido as.

32. Por ejemplo, Marshall escribe: "Si los Libros de las Crónicas eran los últimos en el canon del AT de la época, entonces la referencia es al último asesinato de un profeta en las Escrituras. No hay duda de que Lucas ha entendido correctamente su fuente en este sentido" (I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1978], 506).

33. Harlow opina: "Esta apelación literaria a las figuras de la tradición, sin embargo, no puede establecer la historicidad de Adán y Eva para nosotros, incluso si el autor probablemente los consideró como figuras históricas" (Daniel C. Harlow, "After Adam: Reading Genesis in an Age of Evolutionary Science", PSCF 62 [2010]: 195). Carson protesta,

Lo que hay que señalar es que el argumento de Pablo no tiene fuerza si se toma como una mera ilustración extraída de fuentes mitológicas. Incluso en el sentido más elevado de "mito", en el que el "mito" ilustra de algún modo verdades generales, no es obvio qué verdades generales se exponen. ¿Es una verdad general obvia que los hombres fueron creados antes que

las mujeres? ¿O que las mujeres son intrínsecamente más susceptibles de ser engañadas? Supongo que algunos querrán argumentar en este sentido, pero tal argumento es cada vez más difícil (por no decir más) en el clima contemporáneo. De hecho, Pablo puede ser tan inflexible en las restricciones que establece en este pasaje ("no lo permito", v. 12) precisamente porque su apelación es a la historia dada a conocer a través de la revelación. Si no existieran Adán y Eva a la cabeza de la raza, ni la caída, ni las narraciones de la creación registradas en Génesis 1-3, el argumento de Pablo simplemente no se sostendría: su base habría sido destruida. (D. A. Carson, "Adam in the Epistles of Paul", en In the Beginning ...: Un simposio sobre la Biblia y la creación, ed. N. M. de S. Cameron [Glasgow: Biblical Creation Society, 1980], 38)

Ya sea que pensemos que Pablo está hablando del Adán literario o del Adán histórico, la afirmación de que el argumento de Pablo depende crucialmente de la historicidad de Adán y Eva es débil. De lo que depende crucialmente su argumento es de la autoridad de los mitos hebreos de la creación y la transgresión de Eva. Como hemos visto, los mitos son relatos sagrados para las sociedades que los acogen y, por tanto, son determinantes para ellas. Mediante la exégesis de esos relatos, Pablo es capaz, en su mente, de extraer algunas aplicaciones específicas de esos mitos para el comportamiento de las mujeres en las iglesias. Un buen ejemplo de ese uso autorizado de un texto en la enseñanza moral es 1 Cor 6,16-18: "¿No sabéis que el que se une a una prostituta se hace un solo cuerpo con ella? Porque, como está escrito, 'los dos se convertirán en una sola carne'. Pero el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él.

Evita la inmoralidad". Uno puede imaginarse, análogamente, un antiguo dicho mesopotámico: "Debemos trabajar en los campos, porque cuando Mami creó al hombre, dijo: 'He impuesto su trabajo al hombre'". Carson está totalmente fuera de lugar al pensar que deben existir algunas "verdades generales" como las que sugiere que expresan los relatos del Génesis. Del mismo modo, Beall está fuera de lugar al defender una interpretación literal de los pasajes paulinos sobre la base de que Pablo "utiliza los detalles específicos del relato" (Todd Beall, "Reading Genesis 1-2: A Literal Approach", en Charles, Reading Genesis 1- 2, 53). Véase la réplica de Longman: "No estoy seguro de por qué piensa que un enfoque figurativo sólo haría afirmaciones conceptuales amplias para hacer sus puntos" (Tremper Longman III, "Responses to Chapter Two", en Charles, Reading Genesis 1-2, 67). P

Por supuesto, los autores del NT se refieren a los detalles de los relatos para exponer sus argumentos teológicos y éticos, cuya validez es independiente de la historicidad de los relatos.

34. Contra Walton, *Lost World of Adam and Eve*, 186. Además, aquí se concibe a Adán como el progenitor de toda la raza humana sobre la faz de la tierra, dondequiera y cuandoquiera que la gente haya vivido, y no simplemente alguien seleccionado de una masa más amplia de la humanidad para cumplir el llamado de Dios. Sería ad hoc tratar de escapar a esta conclusión diciendo que Pablo está hablando sólo de personas vivas en ese momento, todas las cuales tienen un ancestro genealógico común. Pablo habla de personas que viven en todos los tiempos y lugares de la historia y no tiene ninguna concepción de las nociones modernas de ancestros comunes universales descubiertos por la ciencia reciente.

35. C. John Collins, *¿Existieron realmente Adán y Eva? Who They Were and Why You Should Care* (Wheaton: Crossway, 2011), 78.

36. El tratamiento que hace Carson de Adán en 1 Cor 15 se dirige contra el intérprete que toma al Adán de Pablo como un símbolo meramente genérico de la humanidad ("Adán en las epístolas de Pablo", 31-33). Por tanto, no aborda la cuestión que nos ocupa. Podemos estar de acuerdo en que, para Pablo, Adán es una persona individual, no una figura simbólica; pero si las historias son míticas, entonces la individualidad de la persona en las historias no es más relevante para la historicidad que la individualidad de Odiseo o Gilgamesh en sus respectivas historias. Véase más adelante nuestra discusión sobre la interpretación de Joseph Fitzmyer del Adán de Pablo, *infra*, pp. 239-41.

37. En contra de Carson, quien escribe: "La referencia a la muerte como el último enemigo a ser destruido (v. 26) casi ciertamente echa una mirada hacia atrás a la introducción de la muerte en la raza efectuada por la desobediencia de nuestro primer padre (Génesis 3)" ("Adán en las Epístolas de Pablo", 31). Esto es confundir 1 Cor 15 con Rom 5. No se menciona la caída en 1 Cor 15. Legarreta- Castillo es culpable de una confusión similar a pesar de su afirmación "En 1 Cor 15 Pablo aborda la cuestión de la resurrección futura y corporal de los creyentes que han muerto. En Rom 5,12-21 Pablo subraya los efectos mayores de la muerte expiatoria de Cristo" (Figura de Adán, 13). En efecto, lee 1 Cor 15,20-23 de forma diferente a 15,45-49, interpretando el primero con el telón de fondo de las tradiciones judías relativas a la caída de Adán y a la muerte

que le sobrevino a él y a sus descendientes, y el segundo con el telón de fondo de un conjunto diferente de tradiciones judías relativas a la mortalidad natural de Adán como resultado de su creación a partir del polvo de la tierra. De este modo, importa las preocupaciones legales y morales de Rom 5 a 1 Cor 15.

38. Así Fitzmyer, Romans, 406.

39. James D. G. Dunn, Romanos 1-8, WBC 38A (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 277-79, ofrece una triple crítica al análisis de Bultmann: (1) el tratamiento del hombre celestial por parte de Filón puede explicarse totalmente sobre la base de motivos platonistas y sapienciales intrínsecos a su propia teología filosófica; (2) para Pablo, Cristo como Adán celestial no es el hombre primigenio, el modelo del Adán terrenal, sino que es, sobre la base de su resurrección, posterior al Adán terrenal, el modelo de los creyentes resucitados; y (3) el pensamiento de Pablo está en casa en el judaísmo y es marcadamente distinto de los sistemas gnósticos posteriores, particularmente en su tratamiento del pecado y la muerte como poderes quasi-cósmicos y en su énfasis en la responsabilidad humana al pecar. Dunn dice, con razón, que "la escatología judía lo es todo aquí; no hay rastro de una mitología del Hombre primitivo" (278).

40. Rudolf Bultmann, "Adam and Christ according to Romans 5", en Current Issues in New Testament Interpretation, ed. William Klassen y Graydon F. Snyder (Londres: SCM, 1962), 154. William Klassen y Graydon F. Snyder (Londres: SCM, 1962), 154.

41. Fitzmyer, Romanos, 407.

42. Fitzmyer, Romanos, 408.

43. Fitzmyer, Romanos, 409.

44. Sospecho que muchos teólogos se sorprenderían al descubrir que la imputación de la responsabilidad y la culpabilidad por un delito a un tercero inocente es una práctica ampliamente aceptada y común en los sistemas de justicia occidentales. Tanto en el derecho civil como en el penal, las personas pueden ser consideradas responsables indirectas de los daños cometidos por otra persona. Para un análisis en relación con la expiación de Cristo, véase mi obra *Atonement and the Death of Christ: An Exegetical, Historical, and Philosophical Exploration* (Waco: Baylor University Press, 2020), caps. 9-10.

45. Douglas J. Moo, *La Carta a los Romanos*, 2^a ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 347-56. Es preocupante, sin embargo, que cuando se trata de la cuestión de la equidad o la justicia de que se me considere responsable por el acto de otro, Moo no ofrece ninguna defensa sólida, sino que concluye que "ninguna explicación elimina en última instancia el problema. El 'pecado original' sigue siendo una 'ofensa a la razón'" (356). Una cosa es confesar el misterio, pero otra muy distinta es decir que la enseñanza de Pablo es una ofensa a la razón, porque eso es declarar que el cristianismo es realmente irracional.

46. Moo, *Romanos*, 354.

47. Moo, *Romanos*, 372.

48. Moo, *Romanos*, 355. Aunque a menudo se afirma que la tipología por sí sola es suficiente para establecer una supuesta conexión histórica entre el tipo y el antitipo (por ejemplo, Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 127), tal afirmación es conceptual y bíblicamente defectuosa. Conceptualmente, es perfectamente posible establecer una comparación entre una figura literaria y una persona histórica como patrón/modelo e instancia (Dunn, *Romanos 1-8*, 289: "Un acto de la historia mítica puede ser paralelizado con un acto de la historia viva sin que se pierda el punto de comparación"). Bíblicamente, Judas y 2 Pedro presentan ilustraciones, no sólo del AT sino del folclore judío, que sirven como tipos de los falsos maestros (Bauckham, *Judas*, 2 Pedro, 47, 256). Carson sostiene que las categorías tipológicas tienen sentido "sólo si la primera figura es una figura de la historia". Uno no puede dejar de recordar el argumento de 2 Pedro 3:1-7. Allí se nos dice que los que se burlan de la perspectiva de la segunda venida tienen dos ejemplos históricos de la intervención cataclísmica de Dios para dar testimonio de lo que Dios puede hacer, a saber, la creación y el diluvio" ("Adam in the Epistles de Pablo", 33). Si seguimos tal argumento, nos veremos abocados a afirmar la historicidad, no sólo de la creación y del diluvio universal, sino también de los Vigilantes (ahora encarcelados en el Tártaro), de Noé el heraldo y del justo Lot. En cambio, Moo argumenta correctamente que los efectos del mundo real no pueden ser causados por las acciones de un personaje en una historia.

49. Moo, *Romanos*, 356.

50. Moo, *Romanos*, 356. Dado que Moo argumenta en contra de la postulación de una naturaleza humana corrupta, considero que "en este

punto" debe referirse al v. 12, ya que más adelante en el pasaje esa opción será desfavorecida.

51. Moo, Romanos, 372. La noción legal adecuada aquí no es la absolución, sino el perdón. El veredicto de culpabilidad de Dios no se anula, como si hubiera habido un error judicial; más bien, se nos concede graciosamente un perdón divino por nuestros crímenes.

52. Moo, Romanos, 372.

53. La doctrina católica afirma la transmisión tanto de la culpa como de la corrupción; la ortodoxa sólo de la naturaleza corrupta. Para una discusión sensible de Jonathan Edwards y Tomás de Aquino sobre el pecado original, véase Matthew Levering, *Engaging the Doctrine of Creation: Cosmos, Creatures, and the Wise and Good Creator* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 249-67.

54. Christopher M. Hays y Stephen Lane Herring, "Adam and the Fall", en *Evangelical Faith and the Challenge of Historical Criticism*, ed. Christopher M. Hays y Christopher B. Ansberry (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 53.

55. Daryl P. Domning, "Evolution, Evil and Original Sin", *America*, 12 de noviembre de 2001, <http://americanmagazine.org/issue/350/article/evolution-evil-and-original-sin>.

56. Esto desmiente la hipótesis de Enns de que la motivación de Pablo para utilizar a Adán como lo hace es explicar cómo la crucifixión y resurrección de Cristo puso a toda la humanidad, tanto a los judíos como a los gentiles, en el mismo plano, sujetos a la misma situación universal de pecado y muerte y, por tanto, ambos igualmente necesitados del mismo salvador (Peter Enns, *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say about Human Origins* [Grand Rapids: Brazos, 2012], 81-82, 131).

57. Moo, Romanos, 354.

58. Véase la lista de once interpretaciones de eph' hō que se han ofrecido en Fitzmyer, Romans, 413-16, la mayoría de las cuales son bastante inverosímiles. La propia interpretación de Fitzmyer de que eph' hō tiene un significado consecutivo, "de modo que, con el resultado de que", parece sucumbir a su crítica de la quinta alternativa, "a causa de la cual, por la cual", es decir, que esta interpretación falla porque Pablo piensa que la muerte es el resultado del pecado, no su fuente. S

Segun Dunn, el debate clásico sobre el significado de *eph' hk* ha sido más o menos resuelto a favor del significado "por esta razon que, porque" (Romanos 1-8, 273).

59. Vale la pena señalar que, a pesar de defender una opinión como la de Moo, Fitzmyer niega que haya alguna referencia clara en la literatura judía pre cristiana a tal noción como la incorporación de todos los seres humanos en Adán (Romanos, 412). Del mismo modo, Dunn piensa que el concepto de personalidad corporativa es aquí más un obstáculo que una ayuda (Romanos 1-8, 272).

60. La cuestión surge en mi debate con el eticista naturalista Erik Wielenberg, *A Debate on God and Morality*: ¿Cuál es la mejor explicación de los valores y deberes morales objetivos? Adam Lloyd Johnson (Abingdon, Reino Unido: Routledge, 2020). Wielenberg se opone a la teoría del mandato divino de la ética sobre la base de que las personas que no disciernen los mandatos de Dios no tienen deberes morales que cumplir y, por lo tanto, no hacen nada malo al cometer los males más horrendos. Si Dios les diera órdenes, sabiendo que las desobedecerían, en realidad estaría empeorando el mundo moralmente porque ahora sus actos serían, no sólo malos, sino moralmente incorrectos. Para mi respuesta, véase *A Debate on God and Morality*, 82; cf. pp. 45- 46, 49-50, 59-60, 63, 70.

61. Dunn, Romanos 1-8, 275.

62. Los comentaristas también están de acuerdo, en contra de Carson, "Adam in the Epistles of Paul", 42, en que el estatus de los que mueren en la infancia no entra en consideración aquí. La razón por la que los infantes pueden morir físicamente no se debe al pecado sino a la mortalidad humana natural.

63. Moo comenta que el hecho de que Pablo utilice condenación del mismo modo que muerte y que contraste la muerte con la vida eterna sugiere que Pablo puede referirse a la muerte espiritual (Romanos, 348).

64. Fee, Primera Epístola a los Corintios, 789. Además, Jesucristo, aunque sin pecado, también tenía un cuerpo que, sin embargo, era *psychikos* y, por tanto, mortal.

Sólo con su resurrección su *sōma psychikon* se transformó en un *sōma pneumatikon*. No se puede decir, por tanto, que la muerte física sea únicamente una consecuencia del pecado personal, o Cristo no podría morir.

65. La protesta de Levering contra la mortalidad natural de Adán - "creo que esta posición socava inevitablemente la bondad y la justicia del creador, al implicar al creador en nuestra pecaminosidad y al no tener ninguna respuesta (aparte de nuestra condición creada) para explicar por qué nuestra alienación y muerte son tan terribles" (*Engaging the Doctrine of Creation*, 235; cf. 269)- se basa en su incapacidad para distinguir entre la muerte física y la muerte espiritual (cf. 269n22). Sólo esta última está directamente relacionada con el pecado y la alienación. Collins cita Gn 3:19 en un esfuerzo por mostrar que la muerte física de Adán y Eva es el resultado de su muerte espiritual, lo que le obliga a hacer conjeturas ad hoc sobre que Adán y Eva tuvieron "un nuevo comienzo" en comparación con sus antepasados mortales (C. John Collins, "Adam and Eve as Historical People, and Why It Matters", *PSCF* 62, no. 3 [septiembre de 2010]: 158).

66. Walton, *Lost World of Adam and Eve*, 73. El error de Walton radica en pensar que su mortalidad no es coherente con su creación material, e incluso es una implicación de la misma.

67. John Day, *De la creación a Babel: Studies in Genesis 1-11*, LHBOTS 592 (Londres: Bloomsbury, 2013), 45-46.

68. Collins, "Adam and Eve as Historical People", 158. Por el contrario, Day argumenta "por proceso de eliminación" que el punto de vista más probable de la predicción de la muerte es que la pareja no murió inmediatamente debido a la gracia y la misericordia de Dios. Pero esta alternativa no es eliminada por Day sólo porque la considera la última. Admite que no hay nada en la narración que llame la atención sobre un acto de gracia. Day caracteriza la alternativa favorecida por Collins como la interpretación de "la muerte como metafórica, refiriéndose a la alienación de Dios que implica la expulsión del jardín" (Day, *From Creation to Babel*, 39). Day piensa que ésta no es la forma más natural de tomar lo que se dice, pues hay unos cuarenta casos más en la Biblia hebrea en los que leemos que alguien morirá con seguridad, y todos ellos implican una muerte literal inminente. Pero esta caracterización de la alternativa es un hombre de paja. Según el punto de vista favorecido por Collins, la muerte espiritual es literal, no metafórica, por lo que los ejemplos en los que se trata de una muerte física literal no comprometen este caso. De hecho, se puede admitir que la forma más natural de leer la predicción de 2:17 es como una amenaza de muerte física; pero a la luz de las consecuencias se llega a ver que se trata de una muerte espiritual literal.

69. Day, De la creación a Babel, 46.
70. Legarreta-Castillo, Figura de Adán, 111; cf. 116.
71. Moo, Romanos, 368-69.
72. Moo, Romanos, 372.
73. El reconocimiento de Carson de que "la referencia de Pablo al período de tiempo que va de Adán a Moisés (5:13-14) presupone ciertamente una figura histórica (es decir, Adán) al principio del período" está, por tanto, en desacuerdo con su afirmación de que la visión pelagiana de la entrada del pecado en la historia humana a través de Adán se ve "poco afectada si Adán no es una figura de la historia" ("Adán en las epístolas de Pablo", 36).
74. Fitzmyer, Romanos, 407-8.
75. Fitzmyer, Romanos, 410.
76. Cf. Collins señala "el defecto fatal" de la visión de Dunn, que es similar a la de Fitzmyer: "Alguien hizo algo, y como resultado sucedió algo, y entonces Jesús vino a lidiar con las consecuencias de todo ello" (C. John Collins, "Responses to Chapter Four", en Charles, Reading Genesis 1- 2, 137).
77. Dunn, Romans 1-8, 290; cf. Moo, Romans, 352, que ve una tensión similar no resuelta en otros textos judíos como el Apocalipsis de Baruc 23.4; 48.42; 54.19; 54.15; Pseudo-Philo, Biblical Antiquities 13.8, 9.

PARTE 3

*Las pruebas científicas y el
Adán histórico*

Capítulo 8

PRELIMINARES CIENTÍFICOS Y FILOSÓFICOS

Si el Adán bíblico es, o fue, una persona histórica que realmente vivió, entonces surge la pregunta obvia: ¿Cuándo vivió? Dado el carácter mítico de la historia primigenia de Gn 1-11, es a la ciencia moderna a la que debemos recurrir para intentar responder a esta pregunta. Ahora bien, en cierto sentido la ciencia no tiene nada que aportar positivamente con respecto a esta cuestión, ya que no contempla la existencia de tal persona. Sin embargo, los científicos contemporáneos están vitalmente interesados en una cuestión que es empíricamente equivalente a nuestra pregunta: ¿cuándo apareció el ser humano en el proceso evolutivo?¹ En esta parte del libro tratamos de resumir brevemente las pruebas científicas relativas a los orígenes humanos con vistas a determinar aproximadamente cuándo empezó a existir el ser humano. El Adán histórico puede entonces situarse en torno a esa época.

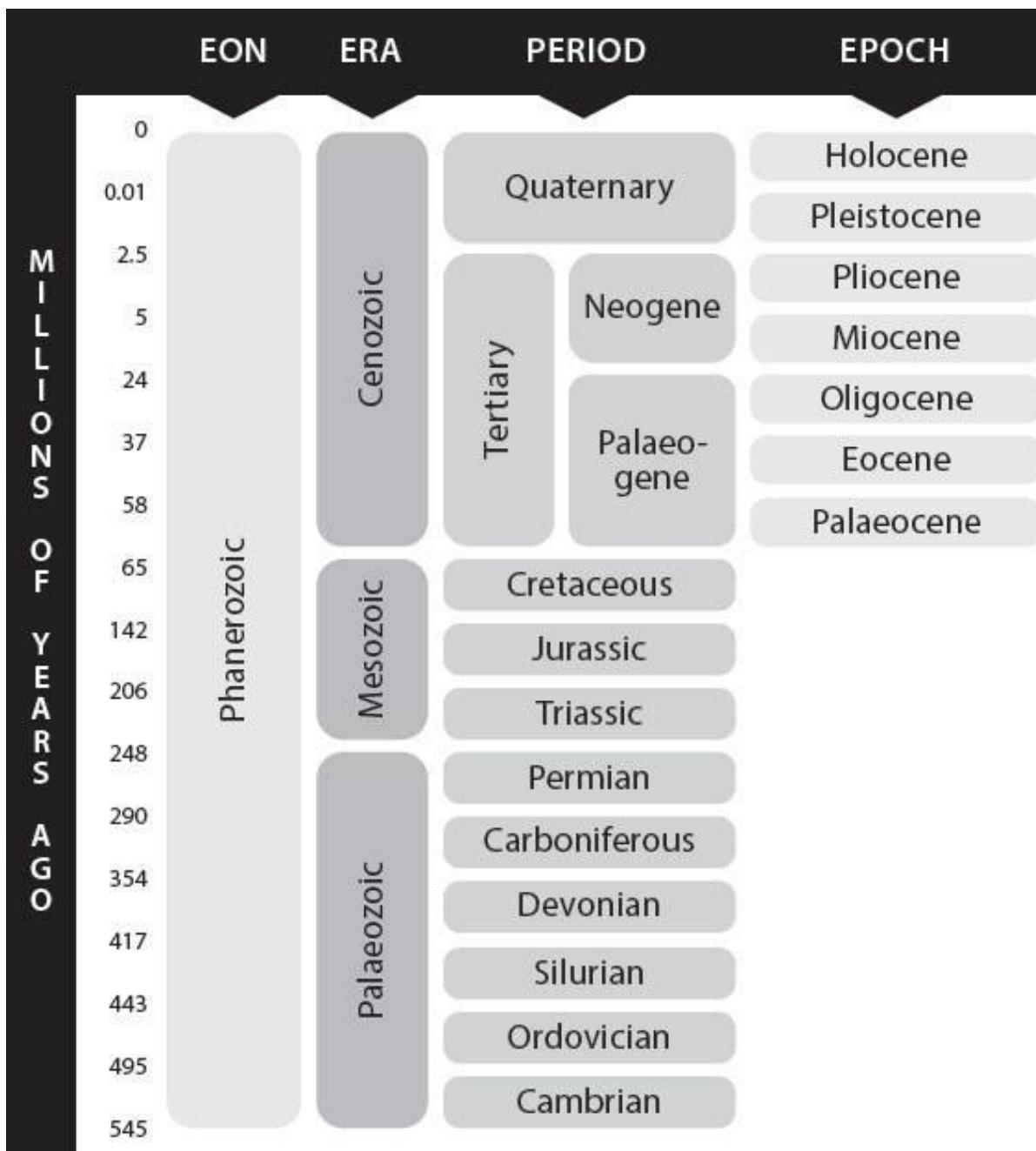
La búsqueda del Adán histórico reúne un número sorprendente de campos científicos unidos en una búsqueda común de los orígenes humanos, como la paleontología, la paleoantropología, la paleogenética, la paleoneurología, la paleoproteómica y, uno está tentado de decir, la paleoarqueología (¡arqueología realmente antigua!). Para tratar la cuestión de los orígenes humanos, primero hay que establecer el marco del tratamiento científico moderno del tema.

HORARIOS

Comenzamos por examinar las distintas escalas de tiempo.

Escala de tiempo geológica

En cuanto a la escala de tiempo geológica (fig. 8.1), nuestra discusión se centra en el tercer periodo de la era cenozoica, conocido como el periodo cuaternario, que comenzó hace unos 2,5 mya (millones de años) y continúa hasta el presente.



*Figura 8.1. Edades geológicas relevantes para nuestra investigación. Basado en Stringer y Andrews, *The Complete World of Human Evolution*, 27.*

El periodo cuaternario se divide en dos subintervalos, la época del Pleistoceno, que se extiende desde hace unos 2,5 millones de años hasta hace unos 12 mil años, y la época del Holoceno, que se extiende desde el final de la última gran glaciación, hace unos 12 mil años, hasta la actualidad. Será durante la época del Pleistoceno cuando se busquen los orígenes de la raza humana.

Glacial-interglacial cycles over the past 450,000 years

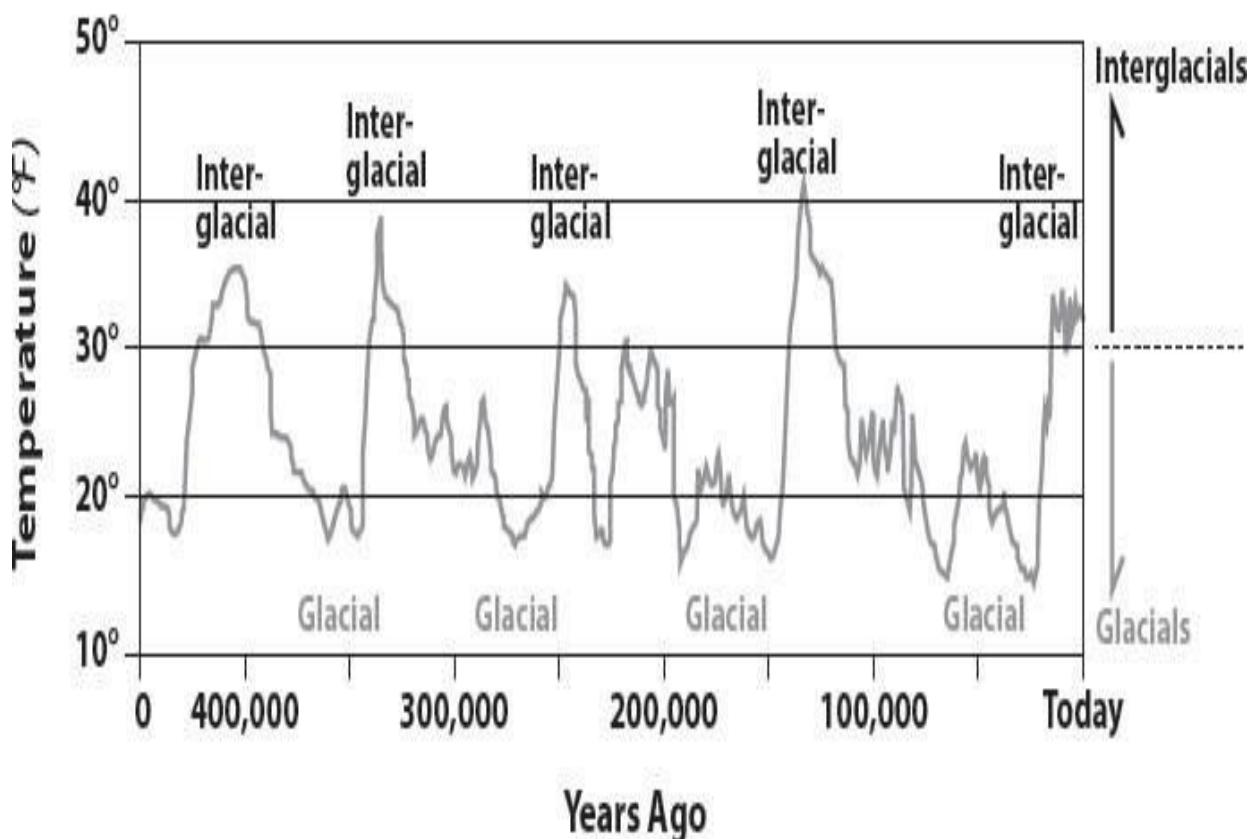


Figura 8.2. Ciclos glaciares e interglaciares de los últimos 450.000 años. Basado en Sandy Eldredge y Bob Biek, "Glad You Asked: Ice Ages- What Are They and What Causes Them?", Survey Notes 42 (2010), <https://geology.utah.gov/map-pub/survey-notes/glad-you-asked/ice-ages- what-are-they-and-what-causes-them/>.

El Pleistoceno es la época conocida popularmente como la Edad de Hielo, durante la cual se produjeron una serie de expansiones glaciares (llamadas glaciares) y recusiones (llamadas interglaciares), cada una de las cuales duró varios miles de años (fig. 8.2).² Estamos viviendo en un interglaciar dentro de la edad de hielo en curso, que es en realidad la más reciente de una serie de al menos cinco edades de hielo en la historia de la Tierra.

La edad de hielo del Pleistoceno cubrió periódicamente gran parte del norte de Europa y Asia con hielos kilométricos, lo que obligó a los seres humanos de esas regiones a adaptarse y soportar el frío y la dureza del clima.

Los periodos glaciares e interglaciares han recibido muchos nombres diferentes en distintos lugares geográficos. Para nuestros fines, serán especialmente importantes las glaciaciones de Riss (180 kya-130 kya) y Würm (70 kya-10 kya) en la región alpina de Europa.

La cronología de las etapas glaciares e interglaciares se calcula mediante muestras de isotopos de oxígeno extraidas del fondo marino. Comparando la relación entre el ^{16}O y el ^{18}O (oxígeno con una masa atómica de 16 o 18, respectivamente), los paleoclimatólogos pueden hacer una crónica de los glaciares e interglaciares, correspondiendo los niveles altos de ^{18}O a las etapas glaciares y los niveles altos de ^{16}O a las interglaciares. Así, se pueden enumerar sucesivos estadios isotópicos marinos (EIM) comenzando en el presente con el EIM 1 y trabajando hacia atrás, de manera que los estadios impares representan interglaciares y los estadios pares glaciares (fig. 8.3). Las escalas temporales del EMI se utilizan a menudo para datar acontecimientos que tienen lugar en el Pleistoceno.

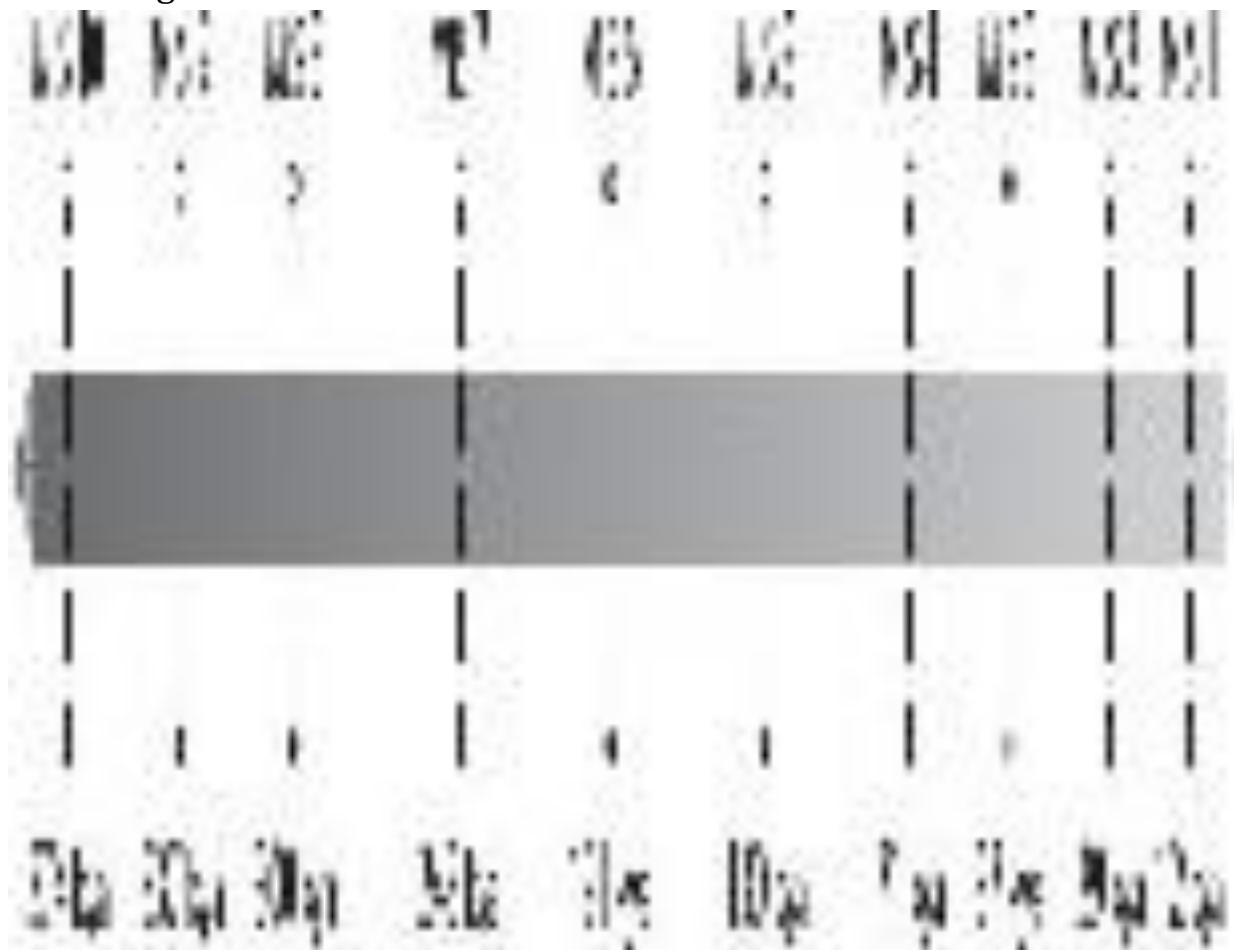


Figura 8.3. Fechas de inicio de las Etapas Isotópicas Marinas más recientes.

Así, si los arqueólogos dicen que un artefacto data del MIS 6, entendemos que se refieren a entre 191 kya y 130 kya.

Plazos arqueológicos

Para complicar aún más las cosas, los arqueólogos han desarrollado un marco diferente para la prehistoria sobre la base de la fabricación de varias herramientas de piedras.

Estas llamadas industrias líticas registran la progresión en la sofisticación de las herramientas de piedra a lo largo de millones de años. Lamentablemente, los arqueólogos no han utilizado una terminología uniforme para describir las líneas de tiempo en Eurasia y África. En Eurasia y el norte de África, el período más antiguo se denomina Paleolítico, el intermedio Mesolítico y el más reciente Neolítico. Dentro de este marco cronológico, el adjetivo inferior se utiliza además para indicar un subintervalo más temprano, mientras que el superior indica un subintervalo más reciente; por ejemplo, el Paleolítico Superior. En el África subsahariana, el Paleolítico se denomina Edad de Piedra, que se subdivide en Edad de Piedra Temprana (ESA), Edad de Piedra Media (MSA) y, por último, Edad de Piedra Posterior (LSA). Además, sólo existe una correspondencia aproximada entre los respectivos períodos de Eurasia y del África subsahariana (véase la figura 8.4).

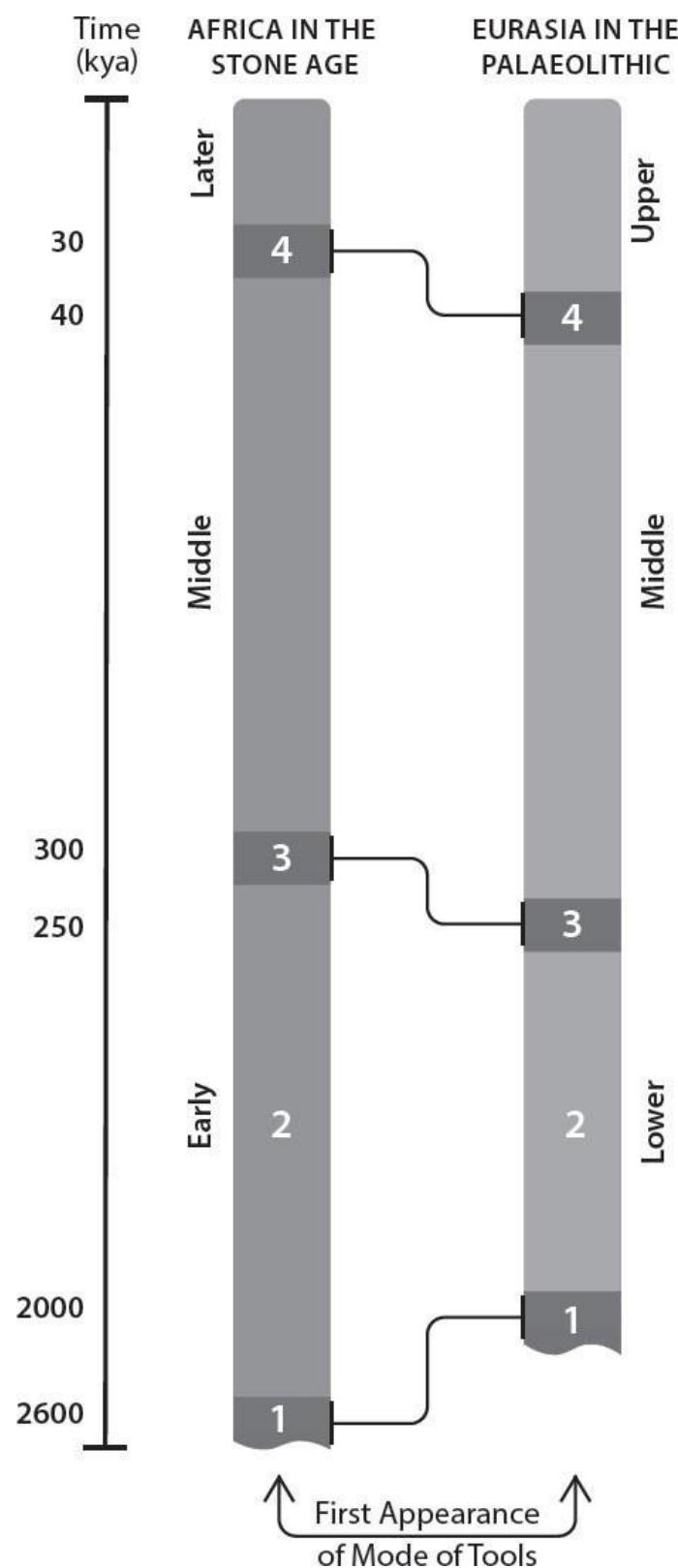


Figura 8.4. Comparación de las edades arqueológicas en África y Eurasia. Los números indican los modos sucesivos de fabricación de herramientas.

Nuestro interés se centra en la Edad de Piedra africana y el Paleolítico euroasiático, que abarcan desde la primera aparición de herramientas de piedra, alrededor de 2,5 millones de años, hasta el final del Pleistoceno. Dado que la invención de herramientas tuvo lugar en diferentes momentos entre poblaciones dispersas, las industrias locales de herramientas reciben nombres de lugares geográficos. Algunos de los más conocidos, con fechas aproximadas de inicio, son los siguientes:

Paleolítico superior (50 kya-10 kya)

Gravetense (33 kya)

Auriñaciano (37 kya)

Châtelperroniano (43 kya)

Paleolítico Medio (300 kya-50 kya)

Musteriense (160 kya)

Levallois (300 kya)

Paleolítico inferior (2,5 mya-300 kya)

Clactoniano (300 kya)

Complejo cultural acheulo-yabrudiano (350 kya)

Achelense (1,7 mya)

Oldowan (>2,5 mya)

Hay cinco grandes modos de fabricación de herramientas asociados a estos períodos, desde el más antiguo al más reciente: (1) Oldowan: herramientas de corte (ESA, Paleolítico Inferior); (2) Acheulean: bifaces (ESA, Paleolítico Inferior); (3) herramientas de núcleo preparado (MSA, Paleolítico Medio); (4) cuchillas (LSA, Paleolítico Superior); y (5) microlitos (LSA, Mesolítico). Una cuestión importante será qué nos permiten inferir estas herramientas de piedra sobre las capacidades cognitivas de sus fabricantes y usuarios.

CLASIFICACIONES PALEOANTROPOLOGICAS

Una vez establecido el marco cronológico de nuestra investigación, debemos decir unas palabras sobre el marco clasificatorio de la paleoantropología. Roger Lewin y Robert Foley explican que la nueva genética ha derribado el esquema clasificatorio tradicional que subdividía la superfamilia Hominoidea en tres familias: Hylobatidae (gibones y siamangs), Pongidae (orangutanes, gorilas y chimpancés) y Hominidae (humanos) (fig. 8.5).³

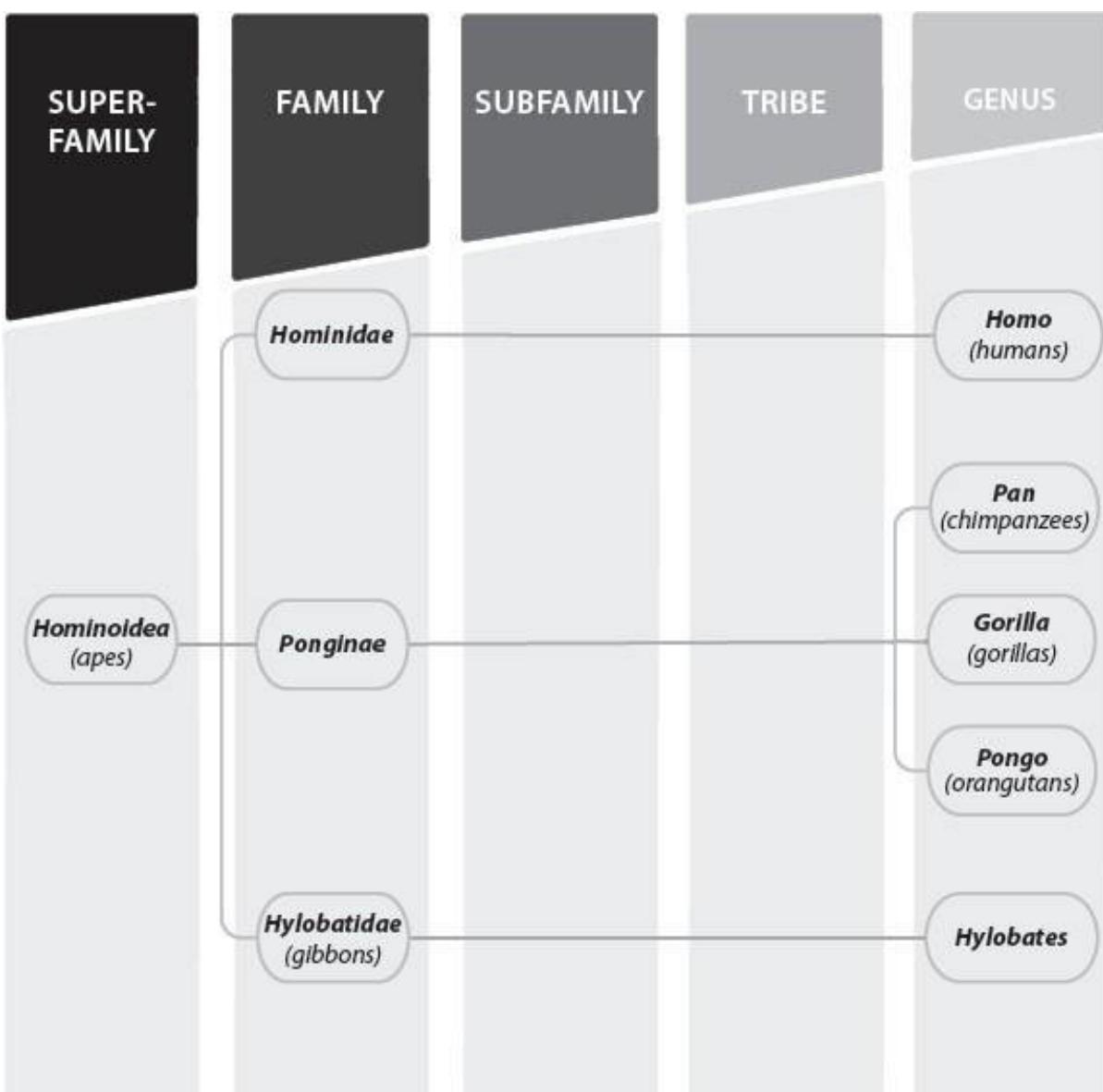


Figura 8.5. Clasificación tradicional de los simios y los humanos.

Esta clasificación, según Lewin y Foley, vincula demasiado a los grandes simios modernos, cuando en realidad los chimpancés están más emparentados con los humanos que con los orangutanes y los gorilas. Así que la mejor clasificación, dejando intacta la Hylobatidae, sería subdividir la familia Hominidae en los Ponginae (orangutanes), los Gorillinae (gorilas) y los Homininae, que comprenden tanto los Panini (chimpancés) como los Hominini (humanos) (fig. 8.6).⁴

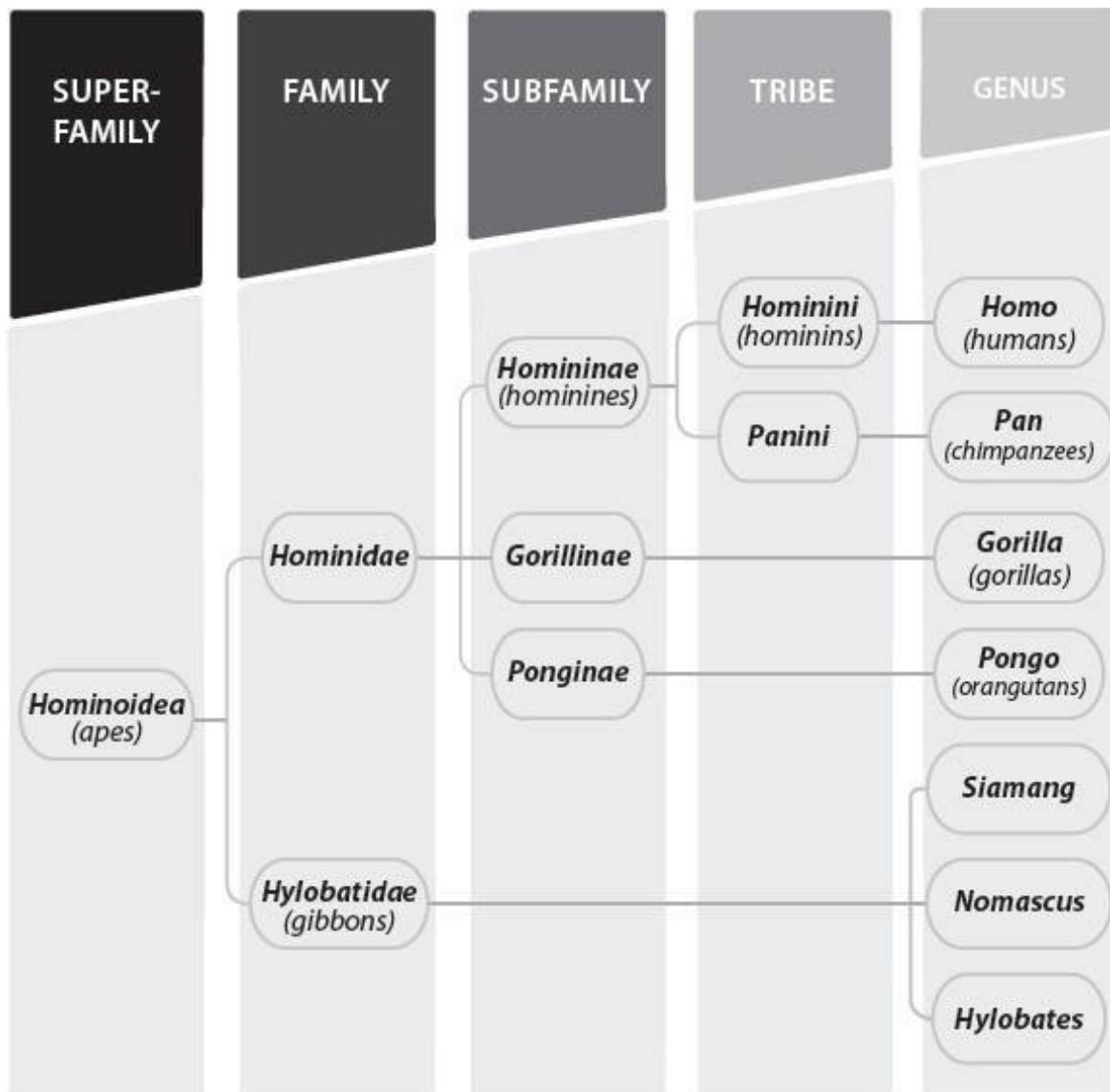


Figura 8.6. Clasificación revisada de los simios y los humanos.

Ser a bueno tener los equivalentes en inglés de estos términos latinos. Lewin y Foley se refieren a los Hominoidea como homínidos, a los Hominidae como homínidos, a los Homininae como homíninos y a los Hominini como homíninos. Adoptaremos este vocabulario.⁵

Pero queda un importante punto de aclaración. Mientras que el género *Homo* puede incluir hoy en día el único representante de los homíninos, en el pasado hubo miembros de otro género, *Australopithecus*, simios bípedos que la mayoría de los paleoantropólogos asumen como homíninos, parte del linaje que conduce a los humanos modernos (*Homo sapiens*) después de su divergencia alrededor de 5-6 mya del linaje que

conduce a los chimpancés modernos. Además, hubo otras especies de *Homo* en distintas épocas, como el *Homo habilis*, el *Homo erectus* y, quizá la más conocida, el *Homo neanderthalensis* o neandertal. Así que los homínidos incluirían tanto a los australopitecos de varias especies como a varias especies de *Homo*.

Ninguna de estas categorías clasificadorias debe equipararse tout court con el ser humano de tipo natural.⁷ Por eso hemos evitado traducir "*Homo*" como "humano" u "hombre". En la figura 8.7 vemos ilustrados varios miembros del linaje de los homínidos que se remontan hasta el *Sahelanthropus tchadensis*, una criatura parecida a un simio cerca del comienzo de nuestro linaje.⁸ El último ancestro común de los chimpancés y los humanos aun no ha sido identificado.

Obsérvese que las especies clasificadas como *Homo* en la figura 8.7 no deben considerarse automáticamente como "humanos", en contraste con los primeros homininos y los australopitecos. Esta denominación es simplista y engañosa. Ian Tattersall, del Museo Americano de Historia Natural, explica que la agrupación de formas fósiles en *Australopithecus* u *Homo* es el resultado de un accidente histórico. Cuando Carl Linnaeus formuló la clasificación tradicional, no había más homínidos que el *Homo*, por lo que cuando se empezaron a descubrir otras formas fósiles primitivas se clasificaron como especies primitivas de *Homo*. Los australopitecos se clasificaron como *Homo transvaalensis* y se pensó que habían evolucionado a *Homo erectus* y finalmente a *Homo sapiens*. Tattersall se queja: "Agrupar esta enorme variedad de homínidos en el único género *Homo* fue un acto de extremismo sistemático que en la práctica hizo imposible caracterizar el género humano en términos anatómicos o de comportamiento. Sin embargo, los paleoantropólogos capitularon al instante". Aunque los paleoantropólogos llegaron a reconocer al *Australopithecus* como un género distinto, "el problema residía en el intento de dividir a los primeros homínidos en *Homo* vs *australopiths*, en lugar de admitir que la diversidad morfológica que realmente se observa en el registro fósil de los primeros homínidos se organizaría mejor reconociendo más géneros."⁹ Tattersall señala que las primeras formas clasificadas como *Homo*, como *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo rudolfensis*, etc., tienen en común cerebros notablemente pequeños, apenas mayores que los de los australopitecos, en llamativo contraste con el *Homo sapiens*, que tiene un cerebro de más del doble de volumen.

Aunque algunos paleoantropologos han propuesto que el Homo se limite solo a las formas que se parezcan mas al Homo sapiens que a los australopitecos, este "sabio consejo ha sido ampliamente ignorado"¹⁰ La reciente clasificacion del Homo naledi, una criatura con un cerebro mas pequeno que el de casi cualquier otro Homo reivindicado, ilustra el problema. "La principal leccion que tiene que ensenarnos naledi es la inutilidad de intentar dividir lo que ahora es un registro de hom nidos muy extenso entre australopitanos y Homo. Hay mucha mas estructura sistematica -una geometr a mas compleja de relaciones entre especies- en este registro de lo que puede caracterizarse utilmente agrupando el muy diverso conjunto de hom nidos ahora conocido en uno de dos generos predeterminados".

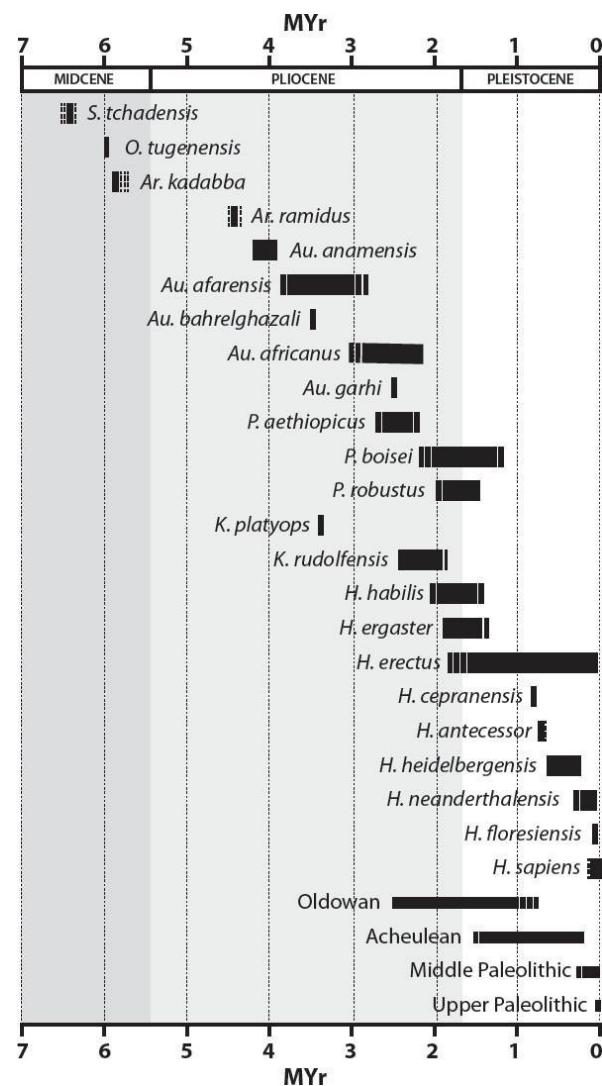


Figura 8.7. Linajes de homínidos hasta *Sahelanthropus tchadensis*. Basado en Ian Tattersall, *The Fossil Trail*.

¿QUÉ ES SER HUMANO?

Teniendo en cuenta los marcos anteriores, nos proponemos examinar algunas de las pruebas científicas procedentes de diversos campos en relación con la fecha más probable de los orígenes humanos. Pero primero debemos averiguar qué es lo que buscamos exactamente.

Hemos visto que sería precipitado suponer que los organismos clasificados como *Homo* son ipso facto seres humanos. Más bien hay que especificar ciertas condiciones que son conjuntamente suficientes para la humanidad. De hecho, existe un notable consenso entre los científicos sobre cuáles son esas condiciones. Al fin y al cabo, estamos familiarizados con nosotros mismos como seres humanos y, por tanto, sabemos cómo es un ser humano paradigmático.

Condiciones suficientes para la humanidad

Sabemos, por ejemplo, que cualquier supuesto ser humano debe ser anatómicamente similar a nosotros. Aunque un extraterrestre consciente y racional (o incluso un chimpancé) sería una persona, no sería una persona humana. Esta condición necesaria de humanidad no tiene por qué implicar una coincidencia anatómica exacta. Hay una serie de diferencias anatómicas incluso entre el *Homo sapiens* moderno y el arcaico, como veremos, que no cuentan para la humanidad de este último. En cambio, nadie piensa que, dadas sus significativas diferencias anatómicas con el hombre moderno, los australopitecos, por ejemplo, fueran seres humanos, a pesar de tener algunos rasgos compartidos con los humanos.¹² Eran simios bípedos de diversos tipos con cerebros minúsculos (alrededor de 460 centímetros cúbicos [cm³]) que no podrían haber soportado el comportamiento humano moderno. Queda la cuestión del grado de variación anatómica que sería admisible para un ser humano. Por ejemplo, las crestas de las cejas no parecen suficientes para descalificar a una especie de *Homo* como humana,¹³ pero un cerebro pequeño sí lo sería, dada la correlación entre el tamaño del cerebro y la capacidad cognitiva.

Sobre la base de nuestros ejemplos paradigmáticos de seres humanos, podemos delinear ciertos rasgos que, dada la suficiente similitud anatómica, son suficientes (si no necesarios) para la condición de persona humana. ¿Cuáles son algunas de estas características? Las antropólogas Sally McBrearty y Alison Brooks enumeran cuatro características del comportamiento humano moderno:

-Pensamiento abstracto, la capacidad de actuar con referencia a conceptos abstractos no limitados en el tiempo o el espacio -profundidad en la planificación, la capacidad de formular estrategias a partir de la experiencia pasada y de actuar en consecuencia en un contexto de grupo -innovación conductual, económica y tecnológica -Comportamiento simbólico, la capacidad de representar objetos, personas y conceptos abstractos con símbolos arbitrarios, vocales o visuales, y de reírse dichos símbolos en la práctica cultural ¹⁴

McBrearty y Brooks observan que los estandares de modernidad conductual que aplican "son universalmente reconocidos y se repiten con frecuencia en la literatura".¹⁵

Merece la pena hacer una pausa para subrayar que McBrearty y Brooks no ofrecen condiciones anatómicas para la humanidad biológica, sino condiciones filosóficas para la persona humana. Para ver la suficiencia de estas características para la condición de persona humana, sólo hay que preguntarse si una simple bestia podría exhibir todo este tipo de comportamientos. Aunque algunos atisbos de algunos de estos comportamientos, como la innovación conductual y tecnológica, podrían aparecer entre los animales no humanos, palidecerían al lado del grado en que se encuentran entre los humanos modernos, y la combinación de los cuatro comportamientos seguiría sin tener precedentes. Negar la humanidad de los individuos del pasado, anatómicamente similares a los humanos modernos, que exhibieron tales comportamientos sería problemático porque (1) Es inverosímil pensar que tales comportamientos no requerían las capacidades cognitivas de los seres humanos y (2) negar la humanidad de los individuos del pasado que exhiben tales comportamientos permitiría negar igualmente la humanidad de las personas que viven hoy en día y que comparten tales comportamientos, lo cual no sólo es inverosímil sino moralmente inaceptable.

La pregunta más difícil es si podemos discernir cuándo aparecen por primera vez estos comportamientos en los registros prehistóricos. Incluso si podemos, es útil recordar que los signos de tal comportamiento nos dan sólo la fecha más tardía en la que la humanidad entró en escena, no la más temprana, y proporcionan una indicación de sólo el nivel mínimo de la capacidad cognitiva de las personas que exhiben ese comportamiento, no el nivel máximo de su capacidad cognitiva.¹⁶

Terminus a Quo y Terminus ad Quem para la Humanidad

Podemos fijar los límites de nuestra búsqueda de los orígenes humanos estableciendo un terminus a quo y un terminus ad quem para la primera aparición de los seres humanos. ¿Hasta dónde puede remontarse la primera aparición de los seres humanos? Las pruebas paleontológicas siguen empujando al *Homo sapiens* cada vez más hacia el pasado. Los fosiles de hom nidos de Jebel Irhoud, en Marruecos, son los primeros fosiles de *Homo sapiens* descubiertos hasta la fecha.¹⁷ La capa 7 de la excavaciún contenía los restos de al menos cinco individuos (tres adultos, un adolescente y un niño). El volumen cerebral de estos individuos era grande, entre 1.300 y 1.400 cm³, comparable al del hombre moderno (1.100-1.500 cm³). Con una edad de 315 ± 34 mil años (determinada por la datacion por termoluminiscencia), Jebel Irhoud es el yacimiento de hom nidos mas antiguo y rico del MSA que documenta las primeras etapas del linaje del *Homo sapiens* en las que se establecieron los rasgos clave de la morfología moderna. Aunque hay diferencias en la forma craneal de estos humanos arcaicos en comparación con los humanos modernos, concretamente su alargada caja torácica y las pesadas crestas de las cejas, los arqueólogos que excavaron destacan que ya en 300 kya "su morfología facial es casi indistinguible de la de los *Homo sapiens* modernos".

H[umans], lo que corrobora la interpretación del espécimen fragmentario de Florisbad (Sudáfrica) como un *H. sapiens* primitivo datado provisionalmente en 260 ka.¹⁸ Además, la morfología mandibular y dental, así como el lento patrón de desarrollo dental, también alinean los fósiles de Jebel Irhoud con los humanos anatómicamente modernos. La presencia contemporánea de individuos similares en dos extremos del continente africano implica que el *Homo sapiens* se había generalizado en esa época y que, por tanto, podría haberse originado cien mil años antes. Aunque estos restos óseos no demuestren por sí solos la humanidad de estos individuos, hacen al menos posible que los seres humanos se remonten a más de 300 kya.

Pero, ¿qué podemos decir de las formas anteriores de *Homo*? A pesar de estar clasificado como *Homo*, el llamado *Homo habilis* no era, como ya se ha dicho, casi ciertamente humano, dado el tamaño de su cerebro de 550-687 cm³.¹⁹ Muchos paleoantropólogos querrían que se le cambiara el nombre a *Australopithecus habilis*.

Dado que se trata de la especie más antigua de Homo, que data de unos 2 mya, ya tenemos un terminus a quo para el origen de la humanidad. Los seres humanos, según las pruebas, no se remontan tanto como el Homo habilis. Lo mismo puede decirse probablemente con respecto al mal atestiguado Homo rudolfensis, un contemporáneo del Homo habilis que tenía un tamaño de cerebro estimado en 526-700 cm³ y que puede que ni siquiera sea una especie distinta.

Louise Humphrey y Chris Stringer advierten que la diversidad de restos fosiles de hom nidos datados en torno a los 2 millones de años complica la cuestión de los genes humanos. "¿Nos definen nuestras pequeñas mandíbulas y dientes, nuestro gran cerebro, nuestras largas piernas, la costumbre de fabricar herramientas y comer carne, o alguna combinación de estos u otros rasgos?", se preguntan. "Si requerimos la presencia combinada de varios rasgos para reconocer un fósil como humano, muchos de estos primeros especímenes de Homo son simplemente demasiado incompletos para hacer un diagnóstico seguro, y eso es cierto en general hasta que lleguemos a los restos más completos y a las pruebas de comportamiento del Homo erectus."²⁰ Sin embargo, mientras dispongamos de cráneos fósiles de especímenes de Homo temprano (y de Australopithecus), lo incompleto de los restos óseos no impide un juicio diagnóstico negativo que excluya a un espécimen como humano sobre la base de un tamaño cerebral inadecuado.

En cuanto al Homo erectus, el panorama es menos claro, sobre todo por la larga historia y la dispersión geográfica de este homínido en particular. Se han encontrado especímenes por toda Asia y África a lo largo de casi un millón y medio de años desde alrededor de 2 mya, lo que permite una pléthora de subespecies identificables. Es posible que algún miembro tardío de la especie pueda ser considerado humano, aunque los miembros más primitivos no lo sean. Por ejemplo, los primeros fósiles de Homo erectus de Dmanisi (Georgia) tienen un volumen cerebral de sólo unos 600 cm³, mientras que los especímenes posteriores de Java alcanzan los 1.100 cm³, rozando el límite inferior del Homo sapiens moderno (1.100-1.500 cm³).

Cuando llegamos al Homo heidelbergensis y al Homo neanderthalensis, el tamaño de los cerebros es lo suficientemente grande (1.100-1.400 cm³ y 1.200-1.750 cm³, respectivamente) como para soportar la condición de persona humana, y el volumen cerebral de los neandertales supera de

hecho al del *Homo sapiens*, cuyo tamaño cerebral ha ido disminuyendo en los últimos diez mil años. Así que el *Homo erectus* proporciona un terminus a quo para el origen de los seres humanos.

En cuanto a un terminus ad quem, el bello arte rupestre del Paleolítico Superior encontrado, por ejemplo, en Lascaux (17 kya) (fig. 8.8) y Chauvet (30 kya) (fig. 8.9) en Francia fue sin duda creado por el ser humano.



*Figura 8.8. Pintura rupestre de un caballo de Lascaux, Francia.
Fotografía por cortesía de N. Aujoulat, Ministère de la Culture et de la Communication, Francia.*



Figura 8.9. Dibujo rupestre de una manada de leones de Chauvet, Francia. Fotografía por cortesía de N. Aujoulat, Ministère de la Culture et de la Communication, Francia.

De hecho, hay una cualidad numinosa en estas pinturas que nos deja sin aliento. Al ver estas pinturas, nos sentimos en presencia de un "tú", alguien que es uno de nosotros. Las plantillas de manos, que se encuentran entre las formas más antiguas de arte rupestre descubiertas hasta ahora (fig. 8.10), parecen estar extendiéndose a través de los milenios para tocarnos.

Se reconoce universalmente que las personas que produjeron dicho arte poseían un pensamiento simbólico que les permitía representar animales y escenas reales a través de imágenes pintadas. Por lo tanto, se excluye cualquier intento de fechar el origen de las personas humanas más tarde que la época más temprana de dicho arte rupestre, lo que nos da un terminus ad quem para el origen de la humanidad.²¹



Figura 8.10. Plantillas de mano de Sulawesi, Indonesia, fechadas en 35-40 kya. Fotografía de Cahyo Ramadhani. También se encuentran representaciones de animales en las cercanías.

RESUMEN Y PERSPECTIVA

Los seres humanos, en el sentido pleno de organismos anatómicamente similares a nosotros y capaces de pensamiento abstracto, planificación profunda, innovación conductual, económica y tecnológica, y comportamiento simbólico, se originaron por tanto en este planeta en algún momento entre el Paleolítico Inferior y el Medio (o ESA y MSA). Empujando estos límites hacia el interior, si podemos, queremos ahora tratar de determinar el punto de este origen más de cerca. Comenzaremos con las pruebas de la paleoneurología sobre el tamaño y el desarrollo del cerebro de los antiguos homínidos y, a continuación, pasaremos a examinar algunos de los descubrimientos arqueológicos más notables relacionados con el origen de las capacidades cognitivas modernas.

1. Francesco d'Errico y Chris B. Stringer informan: "La cuestión del origen de los atributos que nos definen como humanos es objeto de un animado debate entre estudiosos de disciplinas como la primatología, la arqueología, la paleoantropología, la genética, la psicología evolutiva y la lingüística" ("¿Evolución, revolución o escenario de saltación para el surgimiento de las culturas modernas?", PTRSB 366, nº 1567 [12 de abril de 2011]: 1060).
2. Se cree que siguen los llamados ciclos de Milankovitch, que están determinados por la coincidencia de cambios en la forma de la órbita terrestre, la inclinación del eje terrestre y la distancia de la Tierra al sol. Estos ciclos se correlacionan con los estadios isotópicos marinos mencionados en el texto.
3. Roger Lewin y Robert A. Foley, *Principles of Human Evolution*, 2^a ed. (Oxford: Blackwell, 2004), 211. (Oxford: Blackwell, 2004), 211.
4. Una clasificación algo diferente distingue entre Hominini (chimpancés y humanos) y Hominina (humanos).
5. Pero hay que subrayar lo poco informativo que es este esquema de clasificación desde el punto de vista biológico. Según este esquema, ser un hominino es estar en el linaje que eventualmente conducirá al hombre moderno, mientras que ser un paninino es estar en el linaje que eventualmente conducirá a los chimpancés modernos. Se cree que los dos linajes se separaron de un último ancestro común hace unos 5-6 millones de años.

Si la divergencia es sólo la separación de dos poblaciones (divididas por el Valle del Rift, por ejemplo), y sólo mucho más tarde hubo algún cambio real en la morfología, entonces un homínido sería indistinguible en el registro fósil del último ancestro común. En otras palabras, si la divergencia no supuso un cambio evolutivo sustancial, entonces un hominino permanecerían invisibles en el registro fósil durante el tiempo necesario para que la deriva o la selección produzcan las novedades que ahora asociamos con los seres humanos, y no hay ninguna razón para que esto no haya ocurrido sólo varios millones de años después. (Lewin y Foley, *Principles of Human Evolution*, 253)

Peor aún, en este escenario un homínido puede ser literalmente el mismo tipo de organismo que uno que vive al otro lado del valle y que no es un homínido, lo que parece perverso. Los dos organismos son perfectamente similares, y lo único que los distingue es el destino futuro de sus linajes.

Así que Lewin y Foley reflexionan que "un enfoque más práctico" es decir que un homínido puede ser reconocido por tener rasgos de homínidos actuales (o derivados) como el bipedismo, cerebros grandes, caras pequeñas, dientes caninos reducidos, etc. Ahora bien, es poco probable que todos estos rasgos o caracteres derivados hayan evolucionado simultáneamente. Así que el bipedalismo, como adaptación muy compleja, se considera actualmente la prueba más diagnóstica y significativa de la presencia del linaje de los homínidos. Desde este punto de vista, el bipedismo u otros caracteres derivados sirven simplemente como prueba de que un organismo es un homínido, pero no lo constituyen. Pero Lewin y Foley informan: "La posición actual es, por tanto, que los homínidos se definen por el bipedismo, y que éste es el rasgo que hay que buscar en el material fósil. Pero si no está presente, eso no significaría ... necesariamente que el fósil no es un hominino, simplemente que todavía tenemos que definir cuáles fueron los primeros cambios" (*Principios de la evolución humana*, 253).

Esta posición es desgraciadamente contradictoria. Si los homínidos se definen por el bipedismo, en lugar de identificarse simplemente por él, entonces es imposible que un organismo no bípedo fuera un homínido. Así pues, parece que estamos atascados con las consecuencias perversas del actual esquema clasificadorio y debemos aceptar que los primeros paninis y los homininos pueden ser en realidad los mismos organismos y aceptar así la invisibilidad de los primeros homininos en el registro fósil. Lewin y Foley señalan que el problema se vuelve aún más intratable porque hay pruebas de que el bipedismo puede no ser exclusivo de los

homínidos, sino que puede haber evolucionado de forma independiente más de una vez, lo que socava incluso su valor diagnóstico.

6. La expresión "antepasados humanos" es, pues, ambigua y puede inducir a error. Se puede decir que los australopitecos son antepasados humanos en el sentido de que son antepasados (no humanos) de los humanos, pero no son antepasados humanos en el sentido de que se encuentran entre nuestros antepasados que fueron humanos.

7. Ian Tattersall señala que "humano" puede tomarse en un sentido exclusivo o inclusivo. El sentido inclusivo (utilizado por Lewin y Foley) significa "estar relacionado con nosotros por descendencia"; el sentido exclusivo se aplica sólo a las criaturas con todas las cualidades que nos distinguen del resto del mundo viviente. Tattersall opina que estos dos sentidos de la palabra están claramente en conflicto. Un miembro primitivo de nuestro linaje no tiene por qué poseer ninguna de las cualidades de la mente que consideramos únicas para nosotros (Ian Tattersall, *The Fossil Trail: Cómo sabemos lo que creemos saber sobre la evolución humana*, 2^a ed. [Oxford: Oxford University Press, 2009]. [Oxford: Oxford University Press, 2009], 70). Aunque Tattersall dice que el sentido inclusivo de "humano" requiere que un organismo posea sólo una o dos de las novedades anatómicas que ha adquirido el *Homo sapiens*, el escenario de Lewin y Foley en la nota anterior (véase la nota 5) revela que ni siquiera eso es necesario.

8. Cf. Louise Humphrey y Chris Stringer, *Our Human Story* (Londres: Museo de Historia Natural, 2018), 18-19, para un gráfico similar.

9. Ian Tattersall, "The Genus Homo", *Inference* 2, no. 1 (febrero de 2016), <https://inference-review.com/article/the-genus-homo>.

10. Tattersall, "Genus Homo". Tattersall hace referencia a la propuesta de Bernard Wood y Mark Collard de que la pertenencia a *Homo* requiere que cualquier especie candidata (1) esté más estrechamente emparentada con el *Homo sapiens* que con los Australopiths; (2) tenga una masa corporal más cercana al *Homo sapiens* que al Australopiths; (3) tiene proporciones corporales reconstruidas que se ajustan más a las del *Homo sapiens* que a las de los Australopiths; (4) tiene un esqueleto postcraneal consistente con una bipedalidad similar a la de los humanos modernos; (5) tiene dientes y mandíbulas de un tamaño más cercano al del *Homo sapiens* que al de los Australopiths; y (6) muestra una fase de vida de crecimiento y desarrollo extendida similar a la de los humanos modernos.

Niegan que el *Homo habilis* y el *Homo rudolfensis* deban clasificarse como *Homo* (Tattersall, *Fossil Trail*, 271). Tras rechazar este consejo, "los científicos siguen discutiendo con vehemencia sobre qué antiguos parientes humanos fósiles deben incluirse en el género *Homo*. Y lo hacen en ausencia de una idea coherente de lo que razonablemente podría contener el género que incluye a nuestra especie *Homo sapiens*" (Tattersall, "Genus *Homo*").

11. Tattersall, "Genus *Homo*". Schwartz y Tattersall concluyen: "Si queremos ser objetivos, es casi seguro que tendremos que desechar la icónica lista de nombres en la que históricamente han quedado atrapados los especímenes fósiles de homínidos, y empezar desde el principio hipotetizando morfos, construyendo teorías comprobables de parentesco y repensando los géneros y las especies" (Jeffrey H. Schwartz e Ian Tattersall, "Defining the Genus *Homo*", *Science* 349, nº 6251 [28 de agosto de 2015]: 932).

12. La presencia de rasgos físicos compartidos (los llamados caracteres) no puede suponer en ningún caso que indique siquiera una conexión evolutiva entre las formas de homínidos, y mucho menos su humanidad, ya que los factores ambientales podrían impulsar la evolución independiente de ciertos rasgos -por ejemplo, de la dentición reducida o de la estructura grácil del esqueleto- de modo que las similitudes sean homoplasias (rasgos similares resultantes de la evolución convergente). Según Robert Foley, entre los homínidos "un gran número de caracteres evolucionaron de forma convergente en diferentes linajes, tanto estrechamente como distantemente relacionados", de modo que la convergencia es "una parte común y normal del proceso evolutivo de los homínidos" ("Striking Parallels in Early Hominid Evolution", *TEE* 8, nº 6 [junio de 1993]: 197; cf. Randall R. Skelton y Henry M. McHenry, "Evolutionary Relationships among Early Hominids", *JHE* 23, no. 4 [octubre de 1992]: 309-49, que construyen un árbol filogenético de los homínidos evolución sobre la base de setenta y siete rasgos que con frecuencia son homoplásticos; John G. Fleagle, "Beyond Parsimony", *EA* 6, nº 1 [1997]: 1, quien se queja de que la navaja de Ockham es bastante aburrida cuando el árbol más parsimonioso tiene un 45 por ciento de homoplasia).

Por ejemplo, el *Australopithecus sediba* comparte rasgos similares a los humanos en la parte inferior de su cuerpo y en las manos que "probablemente se desarrollaron independientemente de los procesos

que produjeron el Homo primitivo en África oriental, lo que demuestra que la selección puede haber estado impulsando la evolución de los rasgos 'humanos' en diferentes especies en esta época" (Humphrey y Stringer, Our Human Story, 94; cf. Andrew Du y Zeresenay Alemseged, "Temporal Evidence Shows Australopithecus sediba Is Unlikely to Be the Ancestor of Homo", SA 5 [mayo de 2019], eaav9038, <https://doi.org/10.1126/sciadv.aav9038>). Lo que es importante con respecto a la determinación de la humanidad es que un cierto tamaño mínimo del cerebro es una condición necesaria para que un homínido sea contado como humano.

13. La mayoría de los expertos consideran que los cráneos fosiles descubiertos en Muhharet es-Skhūl (Israel) son esencialmente modernos, a pesar de que tienen crestas frontales bien definidas (Tattersall, Fossil Trail, 82). Incluso los humanos contemporáneos pueden tener crestas en las cejas, y se diferencian del *Homo sapiens* arcaico en este aspecto sólo por tener una pequeña muesca en esas crestas llamada foramen superorbital, ¡difícilmente un motivo de descalificación de la raza humana!

14. Sally McBrearty y Alison S. Brooks, "The Revolution That Wasn't: Una nueva interpretación del origen del comportamiento humano moderno", JHE 39, no. 5 (noviembre de 2000): 492.

15. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 534. Francesco d'Errico cuestiona los criterios que Brooks y McBrearty utilizaron para encontrar estos criterios. Expresa su preocupación por el hecho de que los criterios se inspiren en la cultura material del MSA africano y del Paleolítico Superior europeo, con lo que se corre "el peligro de crear una teoría que se ajuste a las propias expectativas" ("The Invisible Frontier: Un modelo de especies múltiples para el origen de la modernidad conductual", EA 12, no.

4 [5 de agosto de 2003]: 188-202, <https://doi.org/10.1002/evan.10113>. Pero d'Errico confunde las condiciones suficientes de humanidad de McBrearty y Brooks con las firmas arqueológicas de tales comportamientos (que se discutirán más adelante). Sólo estas últimas se basan en los rasgos del Paleolítico Superior y del CEJ; los comportamientos modernos que identifican no son seguramente específicos de una cultura, sino universales.

En cualquier caso, d'Errico utiliza estos mismos criterios para demostrar que la cultura material africana del MSA y la cultura material contemporánea dejada por los neandertales en Europa y Oriente Próximo no presentan "ninguna diferencia dramática ... entre los dos registros", lo que hace que sus dudas expresadas sean académicas.

16. Por tanto, no debemos interpretar que McBrearty y Brooks apoyan lo que Kim Sterelny llama un "modelo de reflexión simple", según el cual la capacidad cognitiva humana moderna se refleja inmediatamente en el registro arqueológico; más bien, sus resultados son coherentes con un "modelo de construcción de nicho", según el cual las firmas arqueológicas de los comportamientos humanos modernos no surgen hasta que los humanos han moldeado su entorno de tal manera que dichas firmas se vuelven selectivamente ventajosas (Kim Sterelny, "From Hominins to Humans: How sapiens Became Behaviourally Modern", PTRSB 366, nº 1566 [27 de marzo de 2011]: 809-22, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0301>). Según Lewin y Foley, para un número cada vez mayor de arqueólogos, las pruebas revelan una aparición gradual del comportamiento humano moderno. Una vez superado cierto umbral, ese comportamiento parece haber explotado, produciendo el rico tejido de complejidad social asociado al Paleolítico Superior y al ALS. "Pero esa explosión fue un cambio cultural, no biológico" (Lewin y Foley, Principles of Human Evolution, 439). Para más información sobre la construcción de nichos, véase Kevin N. Laland, Darwin's Unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind (Princeton: Princeton University Press, 2017), cap. 9: "Gene- Culture Coevolution"; Agustín Fuentes, The Creative Spark: How Imagination Made Humans Exceptional (Nueva York: Dutton, 2017).

17. J. J. Hublin et al., "New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of Homo sapiens", Nature 546, no. 7657 (8 de junio de 2017): 289-92, <https://doi.org/10.1038/nature22336>. Véase también Daniel Richter et al., que califican los restos asociados a Jebel Irhoud como "los más antiguos de los que se tiene constancia para H. sapiens" ("The Age of the Hominin Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Origins of the Middle Stone Age", Nature 546, n.º 7657 [8 de junio de 2017]: 293-96, <https://doi.org/10.1038/nature22335>).

18. Hublin et al., "New Fossils from Jebel Irhoud". Para ver una sorprendente serie de fotos de cráneos de *Homo sapiens* que datan de 300 kya a 100 kya y que muestran una marcada variedad de formas y tamaños, véase Humphrey y Stringer, Our Human Story, 137.
19. Su clasificación como *Homo* se debió al accidente histórico de que su descubridor, Louis Leakey, estuviera enamorado de la noción de Kenneth Oakley de "El hombre fabricante de herramientas", una noción ahora abandonada por los paleoantropólogos en vista de la fabricación y el uso de herramientas por parte de los australopitecos (por no hablar de los simios modernos). El *Homo habilis* se asocia con las herramientas de Oldowan.
20. Humphrey y Stringer, Our Human Story, 94. Señalan la complicación adicional de que los diferentes linajes de "*Homo*" supuestamente "podrían... haber evolucionado en paralelo a partir de ancestros australopitanos separados", en cuyo caso los miembros de estos linajes "no pueden asignarse todos de forma justificada al único género *Homo*" (94). Humphrey y Stringer rechazan implícitamente la poligénesis de la raza humana, al igual que la mayoría de los científicos actuales, dada la enorme improbabilidad de los orígenes múltiples de una misma especie entrecruzada.
21. Para ver estas y otras impresionantes pinturas rupestres en color, vaya a <https://images.google.com> y busque "pinturas rupestres de Lascaux", "pinturas rupestres de Chauvet" o "arte rupestre de Sulawesi".

Capítulo 9

LAS PRUEBAS DE LA PALEONEUROLOGÍA

Comenzamos nuestra revisión de las pruebas científicas sobre la fecha de los orígenes humanos examinando las pruebas del incipiente campo de la paleoneurología, que es el estudio de la evolución del cerebro humano.

PALAEONTOLOGÍA

La paleontología, que estudia los restos fósiles de los antiguos homínidos, es especialmente relevante para la paleoneurología. La mayor parte de la paleoneurología consiste en el análisis de endocast o moldes de la superficie interior de cráneos fósiles.

Endofotografías craneales

"Los endocastos cerebrales de cráneos de homínidos fósiles pueden aportar información importante sobre el tamaño del cerebro, las posibles relaciones entre el cerebro y el cuerpo, y la estructura y organización del cerebro", "a pesar de la escasez de esa información".¹ Existe una apreciación generalizada de que en la evolución de los primates los cerebros más grandes y las mayores proporciones entre el tamaño del cerebro y el del cuerpo (cociente de encefalización, o EQ) se correlacionan con mayores habilidades cognitivas.² El aumento del tamaño del cerebro se correlaciona con un repertorio de comportamiento cada vez más complejo que incluye el uso de herramientas complejas, el pensamiento y el lenguaje simbólicos y la expresión artística.

"El aumento del tamaño del cerebro humano a lo largo de la evolución humana", señala P. T. Schoenemann, "es uno de los cambios más amplia y claramente documentados de cualquier especie hasta ahora en el registro fósil"⁴ Durante los tres millones de años de evolución de los homínidos, el volumen del cerebro se ha multiplicado por tres aproximadamente.

Teniendo en cuenta los enormes costes asociados al aumento del tejido cerebral de los homínidos,⁵ este aumento debe haber supuesto considerables ventajas en términos de capacidad cognitiva.

A medida que los cerebros aumentan de tamaño, las áreas del cerebro son cada vez más capaces de llevar a cabo un procesamiento independiente de otras regiones. Esto conduce a su vez a la especialización funcional, diferentes áreas que procesan diferentes tipos de información de diferentes maneras. Se ha señalado que la expansión del cerebro humano no ha sido proporcional, sino que ciertas regiones, incluida la corteza cerebral, han visto aumentar su tamaño y complejidad incluso en relación con otras regiones del cerebro humano. En particular, la corteza prefrontal, que puede desempeñar un papel importante y único en el comportamiento social, ha experimentado un aumento significativo.⁶ Este aumento de la especialización funcional conduce a su vez a las consecuencias conductuales que generalmente asociamos con la inteligencia: "un aumento de la complejidad, la sutileza y la sofisticación de... la totalidad de toda nuestra comprensión conceptual"⁷.

Siguiendo a Ralph Holloway, uno de los pioneros de la paleoneurología, Nicholas Toth y Kathy Schick distinguen cuatro etapas en la evolución del cerebro de los homínidos:⁸

ETAPA 0: Último ancestro común de los chimpancés/bonobos africanos y los homínidos (ca. 7-8 mya). Los rasgos apelares de la hipotética organización del cerebro podrían incluir:

- a. Una posición apical, [mas] anterior del surco lunar, que indica más corteza visual primaria que la encontrada en los homínidos⁹
- b. Menos corteza de asociación posterior que la observada en los homínidos¹⁰
- c. Un tamaño global similar al de los monos africanos (gorilas, chimpancés, bonobos) (unos 350-450 cm³) y una organización cerebral similar a la de los monos.

ETAPA 1: Grado anterior de los australopitecinos (por ejemplo, *Australopithecus afarensis* y *africanus*, hacia 3,5 mya). Los cambios neurológicos y cognitivos en esta etapa incluyen:

- a. Reducción de la corteza visual primaria (como se observa en una posición más posterior del surco lunar)
- b. Aumento relativo de la corteza de asociación posterior (un patrón similar al humano)
- c. Una reorganización del cerebro antes de cualquier expansión importante del tamaño total del cerebro

d. Los inicios de un desarrollo de las asimetrías cerebrales (¿más allá de lo visto en los simios modernos?)

e. Por inferencia, la posibilidad de más previsión y memoria en comparación con los simios modernos

ETAPA 2: Grado de Homo temprano (por ejemplo, Homo rudolfensis, Homo habilis, Homo ergaster/erectus temprano, hacia 1,9 mya). Los cambios neurológicos y cognitivos en esta etapa incluyen:

a. Un aumento global del volumen cerebral y del cociente de encefalización

b. Asimetrías cerebrales claras y modernas como las de los humanos

c. Una región prominente del casquete de Broca ¹¹

d. Por inferencia, las capacidades lingüísticas más desarrolladas y el comportamiento lingüístico

e. Por inferencia, un mayor desarrollo y aprendizaje postnatal

f. Por inferencia, el aprendizaje social en la fabricación de herramientas, la caza, la recolección, la búsqueda de comida y las estrategias de reproducción.

ETAPA 3: Grado de Homo heidelbergensis/neanderthalensis/sapiens (desde aproximadamente 500 kya hasta el presente). Los cambios neurológicos y cognitivos en esta etapa incluyen:

a. Un aumento general del tamaño del cerebro y del cociente de encefalización.

b. Perfeccionamiento de las asimetrías hemisféricas y de las especializaciones para las habilidades visoespaciales, verbales y de socialización.

c. Por inferencia, la creciente elaboración de habilidades culturales basadas en el lenguaje.

d. Por inferencia, los sistemas de símbolos arbitrarios

e. Por inferencia, la retroalimentación entre la complejidad del comportamiento (incluyendo la tecnología de la piedra) y el aumento del cerebro.

Es significativo que, sobre la base de los endocasts, sepamos que hay pocas diferencias estructurales o de tamaño del cerebro entre *Homo heidelbergensis*, *Homo neanderthalensis* y *Homo sapiens*. Más allá de esta conclusión, por desgracia, la mayor parte de la reconstrucción mencionada se basa explícitamente en la inferencia de supuestos que no pueden establecerse a partir del análisis de los endocasts. Toth y Schick recurren con razón a las pruebas arqueológicas para trazar el curso de la evolución de la capacidad cognitiva humana, cuestión a la que volveremos en los capítulos 10 y 11.

Foramina arteriales

Roger Seymour et al. apuntan a otra medida de la capacidad cognitiva diferente del tamaño del cerebro basada en los endocitos, a saber, la tasa metabólica del cerebro determinada por el tamaño de los forámenes arteriales, o aberturas en el cráneo por las que pasan las arterias que abastecen al cerebro, una medida que confirma lo que ya hemos visto en relación con las capacidades cognitivas de los antiguos homínidos. Según Seymour et al., "aunque el tamaño absoluto del cerebro parece correlacionarse mejor con la capacidad cognitiva que el cociente de encefalización, ... un correlato aún mejor podría ser la tasa metabólica cerebral (RM), porque representa el coste energético de la función neurológica".¹² Los tamaños de los forámenes arteriales en cráneos de primates recientes y fósiles pueden utilizarse para evaluar la tasa de flujo sanguíneo cerebral, que es proporcional a la RM cerebral. La figura 9.1 muestra la tasa de flujo sanguíneo de las dos arterias carótidas internas que irrigan la mayor parte del cerebro de los primates.

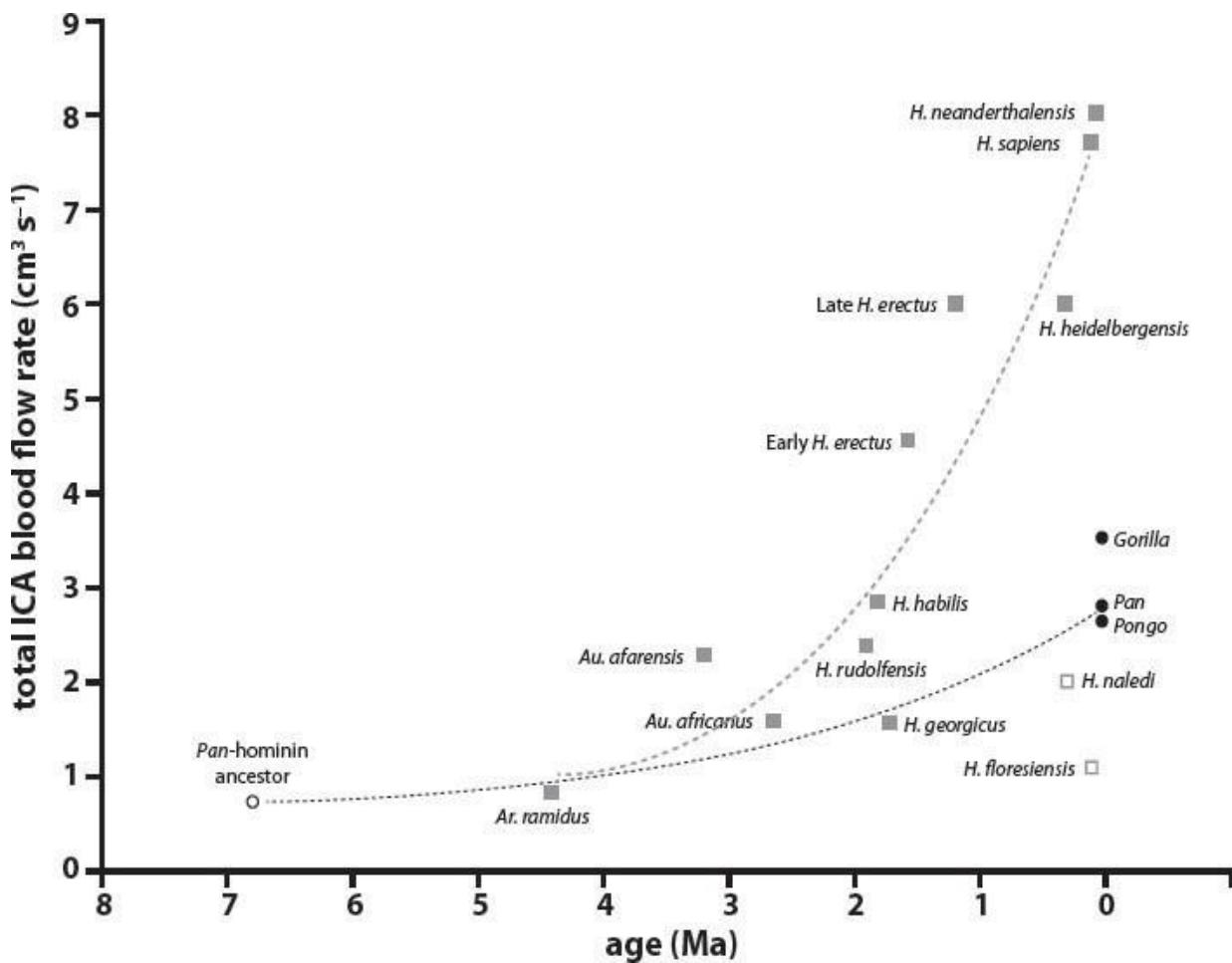


Figura 9.1. Tasa de flujo sanguíneo total de ambas arterias carótidas internas para los homínidos y los grandes simios recientes. Basado en Seymour et al., "Cerebral Blood Flow Rates", fig. 4.

Es significativo que los primeros miembros de Homo, incluido el Homo erectus primitivo, sean comparables a los simios modernos, mientras que los Homo erectus posteriores y el Homo heidelbergensis se acercan mucho más al Homo sapiens, mientras que la tasa de flujo sanguíneo del Homo neanderthalensis supera de hecho a la del Homo sapiens.

Globularización craneal

Sin embargo, se ha argumentado, por motivos paleoneurológicos, que "la humanización moderna... se desarrolló gradualmente en lugares dispersos de África dentro de la especie Homo sapiens"¹³ La implicación es que la humanidad, por lo tanto, no comprende miembros de otros linajes como el de los neandertales, sino que surge en algún lugar del linaje de Homo sapiens.

¿Qué pruebas apoyan esta conclusión? David Wilcox no se centra en el tamaño del cerebro ni en el coeficiente intelectual, sino en la forma del mismo. Señala que, aunque los recién nacidos modernos tienen un cerebro alargado, con la misma forma que tienen los bebés neandertales, en los humanos modernos se produce una expansión globular perinatal que no se produjo en los neandertales. Citando a Simon Neubauer y sus colegas,¹⁴ Wilcox traza una trayectoria en la evolución del Homo sapiens desde los especímenes arcaicos de Jebel Irhoud, que presentaban cráneos alargados, pasando por cráneos posteriores de Homo sapiens como el Qafzeh 6 y 9 de Israel y el Omo 2 de Etiopía hasta el cráneo globularizado del Homo sapiens moderno. Así pues, las poblaciones africanas siguen una trayectoria evolutiva diferente a la de las poblaciones euroasiáticas, que no presentaban una globularización similar.

La globularización craneal se debe a la modificación de la forma del cerebro. Wilcox escribe: "Neubauer y sus colegas señalan que, dado que la forma del cerebro determina la forma del cráneo, la alteración de la forma del cráneo indica una alteración de la función cerebral dentro de la línea del Homo sapiens". Wilcox reconoce que "la cuestión crítica" es el significado funcional de los cambios cerebrales que dieron forma al cráneo.

Afirma que "las áreas que se agrandan en el cerebro humano moderno son cruciales para lo que significa ser humano"¹⁵

En concreto, la globularización craneal se debe al rápido agrandamiento del área parietal del cerebro, sobre todo el precuneus, y del cerebelo - "áreas centrales para la teoría de la mente, la autoconciencia, el lenguaje, el sistema por defecto y otras." Se considera que la presión selectiva responsable de los cambios es la demanda de "un trabajo cognitivo cada vez más complejo, que requiere un aprendizaje/enseñanza estructurados"¹⁶ "Lógicamente, por tanto, la fuerza que impulsa la selección de estas alteraciones neurales/genéticas será la selección natural para un aprendizaje socialmente mejorado"¹⁷ Este análisis parece implicar que los neandertales no experimentaron presiones selectivas similares. Wilcox pregunta,

Si el linaje del *Homo sapiens* se vio impulsado por la necesidad de enseñar por medio de la instrucción, y por la necesidad de procesar interacciones sociales cada vez más grandes y complejas (ambas conducen al agrandamiento del parietal), ¿qué impulsaba la selección en el linaje neandertal? Por supuesto, no podemos estar seguros, pero podemos especular basandonos en que áreas se ampliaron en el cerebro neandertal. El análisis de Neubauer sobre los cambios craneales en los neandertales indica el aumento de las cortezas visuales primarias y secundarias, así como de las cortezas motoras, lo que da lugar al reconocimiento de patrones visuales y a la selección aprendida de movimientos apropiados para diversas situaciones. La instrucción verbal, la evaluación y corrección de los esfuerzos de los estudiantes y la coordinación de los grupos -que son tan típicas de la socialización humana moderna- se verían muy perjudicadas si el lenguaje y la teoría de la mente fueran significativamente menos eficaces.¹⁸

No cabe duda de que el análisis de Wilcox deprecia considerablemente la humanidad de los neandertales. ¿Pero está justificado?

Hay una buena cantidad de conjeturas en su análisis respecto a las causas y las consecuencias de la globularización craneal diferencial en los dos linajes.¹⁹ Pero dejemos eso a un lado. El punto más importante es que Wilcox ha sobreinterpretado los hallazgos de Neubauer, Hublin y Gunz.

Incluso si la globularización craneal está correlacionada con el desarrollo de comportamientos modernos en el *Homo sapiens*, eso no implica ni una conexión causal ni una incapacidad o ausencia de comportamientos modernos en los neandertales, que no muestran una globularización similar.

(As que inferir confunde condiciones suficientes con necesarias.)²⁰ Neubauer, Hublin y Gunz no tratan en ningwn momento los cambios de globularizacion como "cruciales para lo que significa ser humano." De hecho, cuando se le pregunta que implican sus hallazgos para las capacidades cognitivas de los neandertales, Neubauer respondio,

No hay razón para esperar una correlación directa entre la forma general del cerebro y el comportamiento, y es poco probable que la forma del cerebro haya sido en sí misma objeto de selección evolutiva. La forma del encéfalo depende de una compleja interacción entre el crecimiento de los huesos craneales, el tamaño de la cara y el ritmo y el modo de neurodesarrollo. En nuestros trabajos anteriores hemos demostrado que la diferencia en la forma endocraneal entre los neandertales y los humanos modernos surge antes y después del nacimiento: sólo los humanos modernos desarrollan una forma más globular. Esto sugiere posibles diferencias en el desarrollo temprano del cerebro, que es una fase crítica para establecer la red de cableado del cerebro. Nótese que las posibles diferencias no implican necesariamente que las capacidades cognitivas de un grupo sean superiores. No sostenemos que los neandertales sean menos inteligentes que los humanos modernos, sino que pueden haber visto e interactuado con el mundo de forma diferente a nosotros.²¹

Por tanto, no hay nada en los resultados de Neubauer, Hublin y Gunz que implique una capacidad cognitiva disminuida para los neandertales.

El cerebro de los homínidos extintos es una especie de caja negra, ya que es poco lo que se puede inferir sobre la estructura y el funcionamiento del cerebro a partir de endofases tomadas de cráneos vacíos. Holloway comenta: "Es necesario tener algunos conocimientos de... paleoneurología, o el estudio de la única prueba verdaderamente directa, los endocast de nuestros antepasados fósiles. Los endocast, es decir, los moldes hechos de la tabla ósea interna del cráneo, son objetos bastante empobrecidos (el cerebro está cubierto por tres tejidos meníngeos) para lograr esa comprensión, pero son todo lo que tenemos de la historia evolutiva directa de nuestros cerebros y no deben ser ignorados".²²

Las diferencias en la forma del cerebro de los neandertales y del Homo sapiens no nos hablan, por tanto, de sus capacidades cognitivas comparativas. Chris Stringer y Peter Andrews comentan:

"A juzgar por el interior de la caja toracica, el gran cerebro neandertal ten a una forma algo diferente a la nuestra -algo mas pequena en la region frontal y mas grande en la parte posterior (los lobulos occipitales)-, pero es imposible juzgar la calidad de sus cerebros a partir de datos tan limitados."²³ De hecho, como veremos en la continuacion, tenemos pruebas arqueologicas de comportamientos humanos modernos entre los neandertales, como senala Neubauer: "Las pruebas arqueologicas recientes han aportado nuevos conocimientos sobre la cognicion neandertal al documentar un conjunto de comportamientos simbolicos sofisticados en los neandertales que hasta ahora se hab an atribuido exclusivamente a los humanos modernos, como la enigmatica estructura construida en las profundidades de la cueva de Bruniquel, y el arte rupestre neandertal de Iberia."²⁴

Dentición

Como se recordará, los fósiles de Jebel Irhoud evidencian un prolongado período de desarrollo dental. Este lento crecimiento tiene sorprendentes implicaciones para el desarrollo del cerebro de estos humanos arcaicos, en marcado contraste con los simios, los australopitecos y los primeros Homo. Lo que no podemos aprender de los endocastos puede ser iluminado por el estudio de los dientes.

Christopher Dean, del Departamento de Anatomía y Biología del Desarrollo del University College de Londres, explica que los "rasgos de la historia de la vida" de los seres humanos, como el tamaño del cerebro, la edad de la capacidad reproductiva, la duración de la vida, etc., son paralelos al desarrollo dental. Lo importante aquí no es sólo el tamaño del cerebro, sino su lento desarrollo. "El tamaño de los componentes cerebrales clave asociados al aprendizaje y la cognición se correlaciona con el momento del desarrollo dental en los primates, ya que aumenta el coste en tiempo necesario para crecer y aprender a utilizar un cerebro más grande. En este contexto, una trayectoria más lenta del crecimiento del esmalte en los dientes permanentes... puede considerarse como un atributo de la historia de la vida asociado con el período de crecimiento extendido, o prolongado, de los humanos modernos."²⁵

Dean y sus colegas compararon el crecimiento del esmalte en los seres humanos con el crecimiento del esmalte en los dientes de los grandes simios, los antiguos australopitecos y los antiguos Homo.

Identificaron regiones en el esmalte que mostraban un registro bien conservado de las estrías diarias del esmalte en trece dientes o fragmentos de dientes de especímenes atribuidos firmemente a tres especies de *Homo* primitivo, a cuatro especies de australopitecos y a un neandertal. A continuación, compararon las tasas de crecimiento del esmalte de los homínidos fósiles con las de los humanos modernos y los grandes simios africanos modernos, así como con las de dos dientes atribuidos al hominoide madre del Mioceno africano, *Proconsul nyanzae*. Descubrieron que ni los australopitecos ni los fósiles atribuidos actualmente a los primeros *Homo* (concretamente *Homo habilis*, *Homo rudolfensis* y *Homo erectus*) compartían la lenta trayectoria de crecimiento del esmalte típica de los humanos modernos; más bien, todos se parecían a los simios africanos modernos y fósiles. Sobre esta base, Dean y sus colegas llegan a sugerir que estos supuestos especímenes de *Homo* primitivo se reclasifiquen como miembros del género *Australopithecus*, no de *Homo*.

Sin embargo, cuando Dean y sus colegas examinaron los dientes fosiles del neandertal de la cueva de Tabrn (Israel), encontraron el mismo desarrollo lento del esmalte que es característico de los humanos modernos. Este hallazgo ha sido confirmado por Antonio Rosas et al. a partir de su examen del esqueleto de un niño neandertal encontrado en El Sidrón, España. Comprobaron que "el crecimiento y el desarrollo de este neandertal juvenil se ajustan a las características típicas de la ontogenia humana, en la que hay un lento crecimiento somático entre el destete y la pubertad que puede compensar el coste del crecimiento de un cerebro grande"²⁶ Intrigantemente, informan de que "comparado con especímenes de *Homo* primitivo en una etapa comparable de desarrollo dental, El Sidrón J1 es ... casi idéntico en edad (7.78 años) a un espécimen de *Homo sapiens* de 315 mil años de Jebel Irhoud, Marruecos, que muestra un período prolongado de desarrollo dental similar al de los humanos modernos"²⁷

Señalan que pueden existir trayectorias morfogenéticas divergentes que subyacen a las diferencias de forma del cerebro dentro de este patrón de crecimiento ampliamente humano.

Dean y sus colegas concluyen que es cada vez más probable que un período de desarrollo realmente parecido al de los humanos modernos surgiera sólo después de la aparición del *Homo erectus*, cuando tanto el tamaño del cerebro como el del cuerpo estaban bien dentro del rango conocido para los humanos modernos.

Así pues, la evidencia del lento crecimiento del esmalte dental no solo es coherente con la humanidad de los neandertales, sino que cuenta en contra de la humanidad de los *Homo erectus*, una conclusion que no se puede inferir a partir del tamaño del cerebro wnicamente.²⁸

GENÉTICA

La revolucion de la genetica humana ha abierto nuevas v as de estudio en la paleoneurolog a, mas alla de los endocastos y las pruebas fosiles. El asombroso logro de la secuenciacion del genoma neandertal en 2010 y el posterior descubrimiento del ADN denisovano permiten a los cient ficos comparar el ADN de estos antiguos individuos con el de personas modernas con vistas a discernir que impacto podr an tener las diferencias geneticas en la estructura y el crecimiento del cerebro y, por tanto, en la capacidad cognitiva. Este campo de estudio, aun incipiente, esta plagado de incertidumbres, pero merece la pena examinar algunos de los wltimos avances.²⁹

Quizá el más significativo de estos avances sea el descubrimiento de que la expansión del neocrortex humano (la parte principal de la corteza cerebral que se superpone al cerebro) se debe en parte a una mutacion genética que se produjo en el gen ARHGAP11B, un gen que codifica una proteína que afecta a la generación y división de las células cerebrales neocorticales.³⁰ La mutación consiste en la sustitución de una letra C de un solo nucleótido por una G, lo que transforma la proteína en una forma muy diferente y exclusiva del linaje humano. Como resultado de la mutación, ciertas células cerebrales del neocrortex, las llamadas células progenitoras basales, crecen y se dividen a un ritmo sin precedentes.³¹ Cuando se insertó el gen específico para humanos en ratones, sus células cerebrales experimentaron un crecimiento significativo.

Los experimentos posteriores en los que se introdujo el ARHGAP11B específico de los humanos en hurones embrionarios, que se consideraban sujetos más aptos que los ratones debido a sus progenitores basales más numerosos, dieron como resultado una expansión del neocrortex de los hurones. "Esto sugiere que este gen puede tener un papel similar en el desarrollo del cerebro humano".³³ Incluso más recientemente, los científicos han insertado el ARHGAP11B en miembros fetales de una especie de primates, con resultados espectaculares.³³

El gen aumentó el número de células progenitoras basales en la zona subventricular, incrementó el número de neuronas de la capa superior, amplió el neocórtez e indujo el plegamiento de la superficie del cerebro. Michael Heide et al. concluyen que sus resultados sugieren que el ARHGAP11B puede haber causado efectivamente una expansión del neocórtez humano en el curso de la evolución humana.

¿Cuando se produjo esta mutación crucial? El ARHGAP11B es en realidad un duplicado de otro gen, el ARHGAP11A, resultado de un evento de duplicación de genes en el linaje humano desde nuestro último ancestro común con los chimpancés. El ARHGAP11B ancestral, que carece de la sustitución de la base C→G, no amplificó los progenitores basales.³⁴ Por lo tanto, Floria et al. afirman,

Era importante determinar si la única sustitución de base C→G en el gen ARHGAP11B que, en última instancia, provoca su secuencia C-terminal específica de los humanos se produce no solo en los humanos modernos, sino si también estaba presente en los neandertales, cuyos cerebros eran tan grandes como los de los humanos modernos, y en los denisovanos. La crucial sustitución de base C→G también se encontró en el ARHGAP11B de los neandertales y los denisovanos. Además, todos los humanos actuales analizados llevan la sustitución C→G. En conjunto, estas observaciones indican que la sustitución de la base C→G, que presumiblemente se produjo en los años ~5 millones de años desde el evento de duplicación del gen ARHGAP11, tuvo lugar antes de que los homínidos arcaicos divergieran del linaje humano moderno > Hace más de 500.000 años.

Las pruebas son, pues, coherentes con la humanidad de los neandertales y los denisovanos, ya que comparten esta mutación genética crucial que ayuda a explicar la extraordinaria expansión del cerebro exclusiva de los seres humanos. En efecto, dado que la mutación se produjo en la especie ancestral de los neandertales, los denisovanos y el *Homo sapiens*, estos hallazgos son coherentes con la humanidad de alguien perteneciente a una especie ancestral de cerebro grande como el *Homo heidelbergensis*, en el que se produjo la mutación.

Más recientemente, se ha identificado un segundo factor genético que promueve el crecimiento neuronal y, por tanto, la expansión del cerebro neocortical: los genes NOTCH2NL, que son, de nuevo, específicos del ser humano.³⁶

NOTCH2NL se presenta en tres versiones que amplifican los progenitores neuronales. Ninguno de estos tres genes se encuentra en los genomas de los grandes simios actuales. Pero cuando se examinaron los genomas de neandertales y denisovanos, se descubrieron los mismos genes NOTCH2NL. Fiddes et al. comentan: "La peculiar historia evolutiva de NOTCH2NL incluye una serie de eventos de reorganizacion genomica que dan lugar a tres genes funcionales relacionados con NOTCH solo en los humanos. La hipotesis mas plausible es que en un ancestro comun de humanos, neandertales y denisovanos, el pseudogen ancestral PDE4DIP-NOTCH2NL fue reparado por la conversion ectopica del gen NOTCH2. Este acontecimiento puede haber sido crucial para la evolucion humana, marcando el nacimiento de un nuevo gen especifico de los humanos relacionado con NOTCH e implicado en la diferenciacion de las celulas progenitoras neuronales"³⁷ Nuestra atencion se dirige, pues, una vez mrs, a una especie ancestral de cerebro grande como el Homo heidelbergensis como locus de estos acontecimientos de reorganizacion genetica en los que puede haberse originado la especie humana.

RESUMEN Y PERSPECTIVA

Las pruebas paleontológicas relativas a los cráneos antiguos y los recientes indicios extraídos del estudio genético de los antiguos Homo son, por tanto, coherentes con la idea de retrasar la frontera del origen de la humanidad antes del origen del Homo sapiens para incluir a los neandertales y los denisovanos como miembros de la familia humana. Aunque estas pruebas son muy sugerentes, la cuestión decisiva es si estos antiguos homínidos realizaban realmente actividades indicativas de la capacidad cognitiva humana. En los dos próximos capítulos abordaremos esta cuestión.

1. Nicholas Toth y Kathy Schick, "Hominin Brain Reorganization, Technological Change, and Cognitive Complexity", en *The Human Brain Evolving: Paleoneurological Studies in Honor of Ralph L. Holloway*, ed. Douglas Broadfield et al., SAIPS 4 (Gosport, IN: Stone Age Institute Press, 2010), 294, con la advertencia de Ralph L. Holloway, "The Human Brain Evolving: A Personal Retrospective", en Broadfield et al., *Human Brain Evolving*, 8.
2. Toth y Schick, "Hominin Brain Reorganization", 295. El cociente de encefalización es la relación entre el tamaño del cerebro de una especie dividido por el tamaño medio del cerebro de un mamífero con el mismo tamaño corporal. Así, aunque los elefantes, por ejemplo, tienen cerebros más grandes que los humanos, su cociente de encefalización es sólo de 1,75-2,36 en comparación con un cociente humano de 7,4-7,8. Sin embargo, por desgracia, el tamaño del cerebro no es estrictamente paralelo al del cuerpo: en mamíferos del mismo tamaño puede haber una diferencia de diez veces en el tamaño del cerebro, lo que reduce la utilidad del EQ. A la hora de evaluar la capacidad cognitiva deben tenerse en cuenta tanto el tamaño absoluto como el coeficiente intelectual.
3. Eric J. Vallender y Bruce T. Lahn, "Study of Human Brain Evolution at the Genetic Level", en Broadfield et al., *Human Brain Evolving*, 107.
4. P. Tom Schoenemann, "El significado del tamaño del cerebro: The Evolution of Conceptual Complexity", en Broadfield y otros, *Human Brain Evolving*, 37.
5. Schoenemann menciona tres de estos costes: (1) el tejido cerebral es uno de los más caros metabólicamente del cuerpo humano, ya que absorbe el 20 por ciento del consumo de energía del organismo; (2) los cerebros más grandes tardan más en madurar, lo que requiere un cuidado prolongado de las crías; y (3) existe un conflicto entre la necesidad de un canal de parto grande para los bebés con cerebros cada vez más grandes y la eficiencia biomecánica de las caderas estrechas en los bípedos.
6. Vallender y Lahn, "Study of Human Brain Evolution", 107.
7. Schoenemann, "Meaning of Brain Size", 44.
8. Toth y Schick, "Hominin Brain Reorganization", 295 (con pequeñas modificaciones de estilo).

9. El surco lunar es una fisura en el lóbulo occipital del cerebro, que es el lóbulo más posterior de los cuatro lóbulos principales (a saber, frontal, parietal, temporal y occipital) de la corteza cerebral y la sede de la corteza visual responsable del procesamiento visual.

10. La corteza de asociación comprende partes de la corteza cerebral que no forman parte de los cuatro lóbulos principales y que contribuyen al aprendizaje y al razonamiento.

11. El área de Broca, en el lóbulo frontal, está asociada a la capacidad lingüística.

12. R. S. Seymour et al., "Cerebral Blood Flow Rates in Recent Great Apes Are Greater Than in Australopithecus Species That Had Equal or Larger Brains", PTRSB 286, no. 1915 (13 de noviembre de 2019): 20192208, <https://doi.org/10.1098/rspb.2019.2208>.

13. David L. Wilcox, "Actualización de los orígenes humanos", PSCF 71, nº 1 (2019): 46.

14. S. Neubauer, J. J. Hublin y P. Gunz, "La evolución de la forma del cerebro humano moderno", SA 4, nº 1 (24 de enero de 2018): 1-8.

15. Wilcox, "Actualización de los orígenes humanos", 41.

16. Wilcox, "Actualización de los orígenes humanos", 42.

17. Wilcox, "Actualización de los orígenes humanos", 43.

18. Wilcox, "Actualización de los orígenes humanos", 43.

19. En cuanto a las causas, ¿debemos imaginar que los neandertales no se enfrentaron al mismo tipo de exigencias de trabajo cognitivo cada vez más complejo, que requería un aprendizaje/enseñanza estructurado? Dado que vivían en comunidad y cazaban en grupo en un clima muy exigente que requería ropa y refugio, seguramente experimentaron con urgencia la necesidad de un aprendizaje socialmente mejorado. Además, que la globularización se deba en parte al agrandamiento del precuneus es una conjetaura. Neubauer, Hublin y Gunz explican:

"Dado que el abultamiento parietal no se asocia a un aumento de la superficie parietal externa, es probable que el responsable del abultamiento parietal sea un aumento de tamaño de regiones que no son visibles en la superficie externa del cerebro" (Neubauer, Hublin y Gunz, "Evolution of Modern Human Brain Shape", 5).

Esto implica que las regiones responsables no pueden ser detectadas a través de endofases de cráneos de especímenes.

En cuanto a las consecuencias, la afirmación de Neubauer, Hublin y Gunz de que "la globularización evolutiva del cerebro en *H. sapiens* es paralela a la aparición de la "modernidad conductual documentada por el registro arqueológico" no sólo recurre a una especie de falacia post hoc, ergo propter hoc, sino que parece ser simplemente falsa. Consideremos sus tres puntos ofrecidos en apoyo: (1) La aparición del MSA está cerca en el tiempo de los primeros fósiles conocidos de los primeros *H. sapiens* que tenían cerebros grandes pero que no mostraban ningún cambio importante en la morfología (externa) del cerebro (por ejemplo, en Jebel Irhoud). ¿Cómo muestra esto el paralelismo? Se dice que un cambio en la fabricación de herramientas se produjo sin un cambio en la morfología del cerebro. (2) A medida que el cerebro de *H. sapiens* se fue haciendo más globular, los rasgos de la modernidad conductual se fueron acumulando poco a poco con el tiempo. El propio artículo que citan de McBrearty y Brooks tiende a mostrar lo contrario, como veremos en la continuación. Véanse también los ejemplos mencionados en el texto de la cueva de Bruniquel y del arte neandertal. (3) En el momento en que la globularidad cerebral de nuestros antepasados se encontraba dentro del rango de variación de los humanos actuales, el conjunto completo de rasgos de la modernidad conductual se había acumulado en la transición del MSA al LSA en África y del Paleolítico Medio al Superior en Europa alrededor de 50-40.000 kya. Precisamente. La globularidad del cerebro entró en el rango moderno alrededor de 35 kya según sus estimaciones, y para entonces ya se había acumulado todo el conjunto de comportamientos modernos.

20. André Sousa et al. nos recuerdan que los seres humanos afectados por afecciones congénitas o adquiridas que provocan la ausencia o el subdesarrollo grave de partes del cerebro pueden, no obstante, tener una inteligencia y unas capacidades cognitivas normales o casi normales, con ejemplos como algunas formas graves de microcefalia, un caso de hidrocefalia grave, una hemisferectomía infantil (es decir desconexión o extirpación de un hemisferio cerebral completo), un paciente que nació con un solo hemisferio, malformación craneofágica y, significativamente, individuos con una ausencia casi completa del cerebelo (A. M. M. Sousa et al., "Evolution of the Human Nervous System Function, Structure, and Development", Cell 170, nº 2 [13 de julio de 2017]: 229).

Continúan diciendo: "La clave de las capacidades únicas de nuestro cerebro puede no ser simplemente su tamaño absoluto o relativo, o incluso su número de neuronas y glía, sino componentes más matizados, como una mayor diversidad de tipos de células neuronales, cambios moleculares y patrones ampliados o más complejos de conectividad neuronal" (229) -características que no son legibles en los endofitos craneales.

21. Neubauer a William Lane Craig, 8 de febrero de 2020.
22. Holloway, "Human Brain Evolving", 1.
23. Chris Stringer y Peter Andrews, *The Complete World of Human Evolution*, 2^a ed. (Nueva York: Thames & Hudson, 2012), 155. (Nueva York: Thames & Hudson, 2012), 155. Consideremos, por ejemplo, la capacidad del lenguaje. "La superficie exterior del cerebro humano muestra algunos rasgos estructurales que son importantes en la producción del habla, y si estos están dañados, el habla puede ser deficiente o perderse por completo. Sin embargo, intentar reconocer rasgos superficiales equivalentes en los endocast (réplicas tomadas de las cavidades cerebrales de cráneos fósiles) es difícil y de valor discutible. Probablemente sea más realista intentar evaluar la presencia del lenguaje a partir del grado de complejidad del comportamiento que podemos inferir del registro arqueológico" (130-31).
24. Neubauer a Craig, 8 de febrero de 2020.
25. Christopher Dean et al., "Growth Processes in Teeth Distinguish Modern Humans from *Homo erectus* and Earlier Hominins," *Nature* 414, no. 6864 (6 de diciembre de 2001): 628. Véase también Timothy G. Bromage y M. Christopher Dean, "Re-evaluation of the Age at Death of Immature Fossil Hominids", *Nature* 317, nº 6037 (10 de octubre de 1985): 525-27, donde demuestran que los *Australopithecus*, *Paranthropus* y los primeros *Homo* tienen una equivalencia biológica con los humanos modernos a aproximadamente dos tercios de la edad cronológica, lo que demuestra que tuvieron períodos de crecimiento similares a los de los grandes simios modernos.
26. A. Rosas et al., "The Growth Pattern of Neandertals, Reconstructed from a Juvenile Skeleton from El Sidrón (Spain)", *Science* 357, no. 6357 (22 de septiembre de 2017): 1285. Este patrón de crecimiento lento conecta estrechamente con la hipótesis de Michael Tomasello de que "las formas exclusivamente humanas de cognición y socialidad surgen en la

ontogenia humana a través, y solo a través, de formas de actividad sociocultural únicas en la especie" (*Becoming Human: A Theory of Ontogeny* [Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2019], 6). Desde este punto de vista, no son los procesos ontogenéticos prenatales, sino los postnatales, la fuente de los rasgos exclusivamente humanos. Lo crucial es la aparición de la intencionalidad conjunta en los recién nacidos y de la intencionalidad colectiva en los niños. Los humanos han evolucionado un conjunto de habilidades cognitivas y sociales únicas para coordinarse con los demás en dos pasos. El primer paso comprendía adaptaciones que permitían a los individuos humanos cooperar en la búsqueda de alimentos. Estas son las habilidades de la intencionalidad conjunta. El segundo paso consistió en las adaptaciones que permiten a los individuos modernos cooperar en la empresa de colaboración más amplia conocida como cultura. Estas son las habilidades de la intencionalidad colectiva. Tomasello cree que alrededor de 400 kya algunos de los primeros humanos (la mejor estimación es el *Homo heidelbergensis*) empezaron a obtener la mayoría de sus alimentos mediante una colaboración más activa, que se convirtió en obligatoria. Esto significaba que eran interdependientes, con una fuerte selección social para los individuos cooperativos, lo que dio lugar a nuevas formas de cognición y socialidad. Tomasello informa de que está "prácticamente aceptado por todos" que nuestra lenta ontogenia, incluido el lento crecimiento del cerebro, es en parte una adaptación a la cultura humana (*Becoming Human*, 27). Si esto es cierto, no hay razón para retrasar la aparición de la intencionalidad colectiva y la cultura hasta el *Homo sapiens*, puesto que el *Homo heidelbergensis* y el *Homo neanderthalensis* ya presentan nuestra lenta ontogenia. Kevin Laland sitúa los albores de la cultura acumulativa en "cuando nuestros ancestros empezaron a fabricar herramientas de piedra, utilizando las escamas para descuartizar cadáveres y de otras muchas maneras" (*Darwin's Unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind* [Princeton: Princeton University Press, 2017], 185). "Las tecnologías achelenses, junto con... las pruebas de la caza sistemática y el uso del fuego, no dejan lugar a dudas de que, al menos en esta coyuntura de nuestra historia, nuestros antepasados se beneficiaron de un conocimiento cultural acumulativo" (10).

27. Rosas et al., "Growth Pattern of Neandertals", 1283.

28. Obsérvese que el argumento de Dean no es culpable de un razonamiento post hoc, propter hoc, ya que no forma parte de su afirmación de que el lento crecimiento del esmalte causa un lento desarrollo del cerebro.

29. Dejo de lado como tangencial a nuestro interés la reciente identificación de BOLA2 como un gen duplicado exclusivamente en Homo sapiens alrededor de 282 kya (X. Nuttle et al., "Emergence of a Homo sapiens-Specific Gene Family and Chromosome 16p11.2 CNV Susceptibility", *Nature* 536, no. 7615 [3 de agosto de 2016]: 205-9). Pues no está relacionado con la evolución del cerebro. Más bien, "la transposición duplicativa de BOLA2 en la raíz del linaje de Homo sapiens alrededor de 282 ka aumentó simultáneamente el número de copias de un gen asociado a la homeostasis del hierro y predispuso a nuestra especie a reordenamientos recurrentes asociados a enfermedades."

30. M. Florio et al., "A Single Splice Site Mutation in Human-Specific ARHGAP11B Causes Basal Progenitor Amplification", *SA* 2, no. 12 (7 de diciembre de 2016), <https://doi.org/10.1126/sciadv.1601941>. Para un relato popular, véase Reinier Proseee, "The Mutation That Allowed Our Brain to Grow", *Science Breaker*, 24 de agosto de 2017, <https://thescience-breaker.org/breaks/evolution-behaviour/the-mutation-that-allowed-our-brain-to-grow>.

31. La neurogénesis neocortical implica dos clases principales de células progenitoras neurales que residen en dos zonas distintas del cerebro: los progenitores apicales y los progenitores basales. Los progenitores basales son más adecuados para maximizar la producción de neuronas que los progenitores apicales porque no están sujetos a la restricción impuesta a la proliferación de los progenitores apicales por el limitado espacio ventricular, sino que pueden hacer uso del espacio mucho mayor disponible en la zona subventricular. En consecuencia, la expansión evolutiva de la neocrótex se asocia con un aumento de la generación de progenitores basales y su proliferación antes de generar neuronas.

32. N. Kalebic et al., "Human-Specific ARHGAP11B Induces Hallmarks of Neocortical Expansion in Developing Ferret Neocortex", *eLife* 7 (28 de noviembre de 2018): e41241, <https://doi.org/10.7554/eLife.41241>.

33. M. Heide et al., "Human-Specific ARHGAP11B Increases Size and Folding of Primate Neocortex in the Fetal Marmoset," *Science* 369, no.

6503 (July 31, 2020): eabb2401, <https://doi.org/10.1126/science.abb2401>. Este experimento inicia una inquietante dirección en la investigación. El equipo informa: "A la luz de las posibles consecuencias imprevisibles con respecto a la función cerebral postnatal, consideramos un requisito previo -y obligatorio desde un punto de vista ético- determinar primero los efectos de la expresión de ARHGAP11B en el desarrollo del neocortex del feto fetal. Para ello, recogimos fetos tras una cesárea en el día 101 de la gestación ≈150 días, una etapa... que corresponde al desarrollo neocortical humano fetal en ≈16 semanas después de la concepción" (1).

34. Florio et al. explican: "No es el evento de duplicación parcial del gen ARHGAP11 hace ~5 millones de años, como tal, lo que impactó en la evolución del neocortex humano. Presumiblemente, la ARHGAP11A y la ARHGAP11B ancestral coexistieron como proteínas funcionalmente similares durante algún tiempo después del evento de duplicación del gen. La capacidad de la ARHGAP11B para amplificar las proteínas B[asal] probablemente surgió más recientemente a partir de un cambio que es diminuto a escala genómica pero sustancial en sus consecuencias funcionales y evolutivas" ("Single Splice Site Mutation").

35. Florio et al., "Single Splice Site Mutation". Cuando Florio et al. se refieren a la mutación en cuestión como "específica para el ser humano", presumiblemente quieren decir que, entre los organismos actualmente existentes, la mutación es exclusiva de los seres humanos.

Que se encuentre también en los neandertales y los denisovanos es una cuestión que debe resolverse empíricamente, no a priori por definición.

36. I. T. Fiddes et al., "Human-Specific NOTCH2NL Genes Affect Notch Signaling and Cortical Neurogenesis", Cell 173, nº 6 (31 de mayo de 2018): 1356-69. Para el significado de "específico para humanos", véase la nota anterior. Para un relato popular, véase "Humans' Big Brains May Be Partly Due to Three Newly Found Genes", Genetic Engineering and Biotechnology News, 1 de junio de 2018, <https://www.genengnews.com/topics/omics/humans-big-brains-may-be-partly-due-to-three-newly-found-genes/>.

37. Fiddes et al., "Human-Specific NOTCH2NL Genes", 1366.

Capítulo 10

LAS PRUEBAS DE LA ARQUEOLOGÍA (PARTE 1)

Aunque las pruebas paleoneurológicas proporcionan un apoyo significativo al origen de la humanidad antes de la divergencia entre *Homo sapiens* y neandertales, la prueba positiva más importante de la presencia histórica de los seres humanos en cualquier momento serán las pruebas arqueológicas de los comportamientos humanos modernos.¹ Si los antiguos seres humanos tenían comportamientos esencialmente parecidos a los nuestros, entonces ser escéptico sobre su humanidad es arriesgarse a ser escéptico sobre la humanidad de nuestros contemporáneos.²

FIRMAS ARQUEOLÓGICAS DEL COMPORTAMIENTO MODERNO

Recordemos que las antropólogas Sally McBrearty y Alison Brooks identificaron cuatro condiciones ampliamente reconocidas que son suficientes para el comportamiento humano moderno:

- pensamiento abstracto
- profundidad de la planificación
- innovación conductual, económica y tecnológica
- comportamiento simbólico

La dificultad evidente estriba en cómo establecer la presencia de tales comportamientos a partir de las pruebas artefactuales. Para ilustrar la dificultad, mientras que el uso del lenguaje entre los antiguos seres humanos sería una prueba decisiva del comportamiento simbólico (definido como la capacidad de representar objetos, personas y conceptos abstractos con símbolos arbitrarios, vocales o visuales), el uso del lenguaje no será directamente detectable hasta la invención de la escritura. Por lo tanto, el uso del lenguaje tendrá que ser inferido indirectamente, si es que lo es. McBrearty y Brooks afirman que hay una serie de "firmas arqueológicas del comportamiento humano moderno" que proporcionan "rastros tangibles" de los cuatro comportamientos enumerados anteriormente:

-Los aspectos ecológicos del registro reflejan las capacidades humanas para colonizar nuevos entornos, que requieren tanto innovación como profundidad de planificación.

Las características tecnológicas revelan la inventiva humana y la capacidad de pensamiento lógico.

-Los rasgos económicos y sociales muestran la capacidad humana de elaborar modelos a partir de la experiencia individual y grupal, de desarrollar y aplicar planes sistemáticos, de conceptualizar y predecir el futuro, y de construir relaciones formalizadas entre individuos y grupos.

-Los rasgos simbólicos demuestran la capacidad de impregnar de significado aspectos de la experiencia, comunicar conceptos abstractos y manipular símbolos como parte de la vida cotidiana.³

Estas "firmas" no están correlacionadas de forma unívoca con los cuatro tipos de comportamiento moderno enumerados anteriormente. Por ejemplo, los aspectos ecológicos parecen manifestar tanto la profundidad de la planificación como la innovación conductual, económica y tecnológica; y los rasgos tecnológicos, así como los simbólicos, parecen requerir un pensamiento abstracto. No es de extrañar que una determinada firma arqueológica manifieste una serie de comportamientos modernos; de hecho, es de esperar, ya que una mentalidad moderna impregnará todo lo que uno haga.

A continuación, McBrearty y Brooks tabulan ejemplos de las firmas arqueológicas que manifiestan los comportamientos humanos modernos:

Firmas arqueológicas del comportamiento humano moderno

Ecología

Ampliación del área de distribución a regiones no ocupadas anteriormente (bosques tropicales de tierras bajas, islas, el extremo norte de Europa y Asia) Mayor amplitud de la dieta.

Tecnología

- Nuevas tecnologías líticas: cuchillas, microcuchillas, soportes
- Estandarización dentro de las categorías de herramientas formales
- Herramientas de aserrado y compuestas
- Herramientas en materiales novedosos (por ejemplo, hueso, asta)
- Herramientas para fines especiales (por ejemplo, proyectiles, geométricos)
- Aumento del número de categorías de herramientas
- Variación geográfica de las categorías formales
- Variación temporal de las categorías formales
- Mayor control del fuego

Economía y organización social

- Adquisición e intercambio de materias primas a larga distancia
- Curación de materias primas exóticas
- Caza especializada de animales grandes y peligrosos
- Programación y estacionalidad en la explotación de recursos
- Reocupación del sitio
- Intensificación de la extracción de recursos, especialmente acuáticos y vegetales
- Redes de intercambio de larga distancia
- Autoidentificación grupal e individual a través del estilo de los artefactos
- Uso estructurado del espacio doméstico

Comportamiento simbólico

- Estilos de artefactos regionales
- Auto-adornamiento (por ejemplo, cuentas y adornos)
- Uso del pigmento
- Objetos con muescas e incisiones (hueso, cáscara de huevo, ocre, piedra)
- Imagen y representación
- Enterramientos con ajuar funerario, ocre, objetos rituales

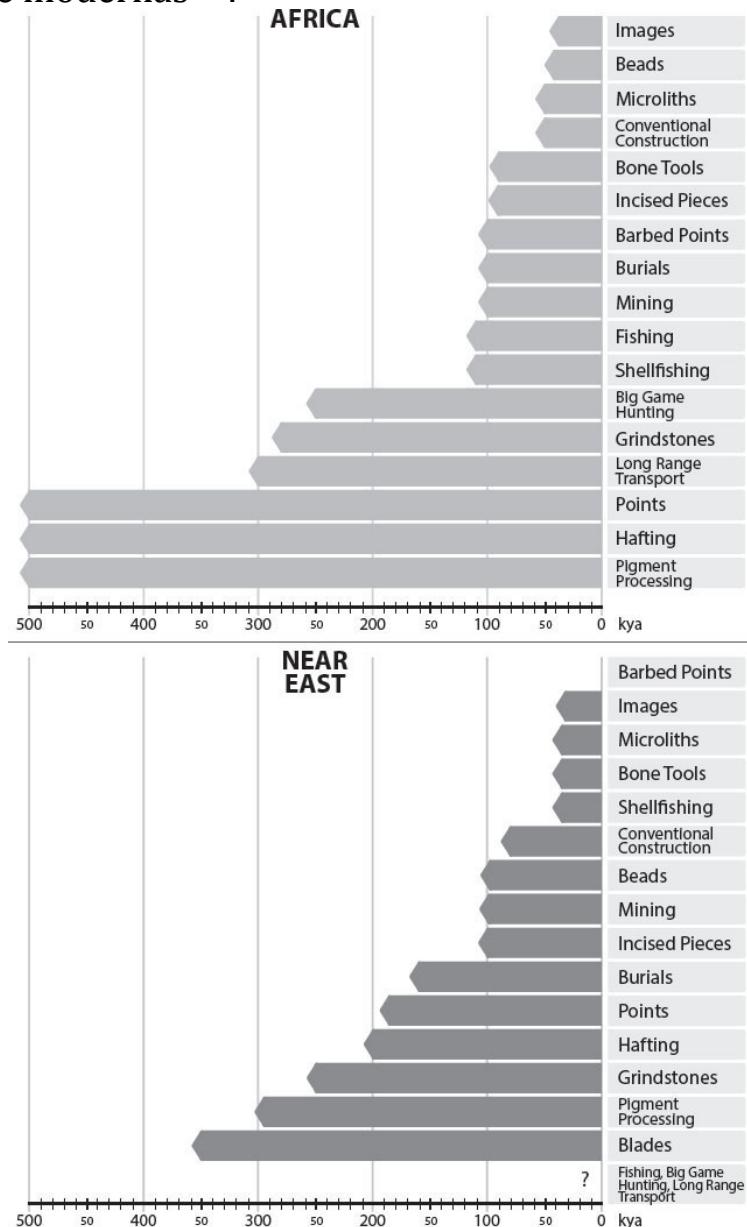
Para ilustrar la antiguedad de muchas de estas firmas arqueológicas, McBrearty y Brooks proporcionan un útil gráfico cronológico de la profundidad variable de estas firmas en el MSA africano hasta la transición ESA-MSA.⁴ Francesco d'Errico ha ampliado el alcance de su gráfico para incluir las firmas arqueológicas europeas y del Cercano Oriente, así como las africanas, del comportamiento humano moderno (fig. 10.1).⁵

Francesco d'Errico y Chris Stringer utilizan estas firmas para evaluar tres relatos contrapuestos sobre el origen de la modernidad cultural:

1. La cognición moderna es exclusiva de nuestra especie y es la consecuencia de una mutación genética que tuvo lugar aproximadamente 50 kya en África entre humanos anatómicamente modernos ya evolucionados.
2. La modernidad cultural surgió gradualmente en África a partir de al menos 200 kya, en consonancia con el origen de nuestra especie en ese continente.

3. Las innovaciones indicativas de la cognición moderna no se limitan a nuestra especie y aparecen (y desaparecen) en África y Eurasia entre 200 y 40 kya antes de consolidarse plenamente.⁶

Como revela el gráfico, las pruebas apoyan el tercer modelo multiespecífico, que implica que "los prerequisitos cognitivos del comportamiento humano moderno ya existían en gran medida entre los ancestros de los neandertales y los humanos modernos" y que "la 'modernidad' y su corolario 'cultura acumulativa' es el producto final de una evolución cultural saltacional dentro de las poblaciones humanas que eran en gran medida, e independientemente de su afiliación taxonómica, cognitivamente modernas"⁷.



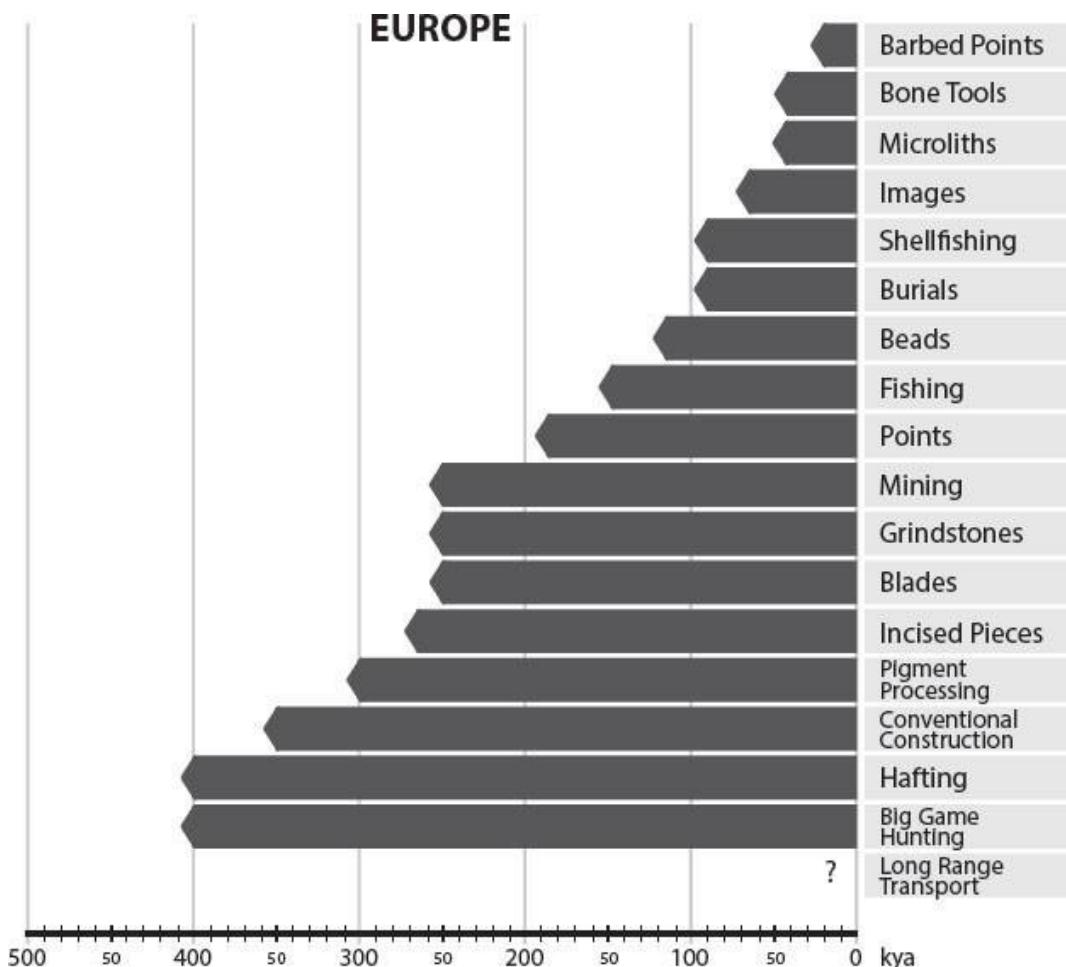


Figura 10.1. Aparición de firmas arqueológicas de la capacidad cognitiva moderna en África, Oriente Próximo y Europa. Basado en d'Errico, "Invisible Frontier", fig. 8.

TECNOLOGÍA

Revisemos selectivamente algunas de las firmas más reveladoras y antiguas. Los cambios en la tecnología serán, obviamente, una de las firmas arqueológicas más abundantemente atestiguadas y fácilmente observables.

La fabricación y el uso de las herramientas de piedra más primitivas podría parecer, a primera vista, un indicio de una capacidad cognitiva considerable.

Pero, de hecho, la fabricación y el uso de herramientas de piedra de Oldowan se ha enseñado a los chimpancés en cautividad.⁸

Mientras que los chimpancés en la naturaleza han dominado la técnica de partir nueces con piedras, algunos chimpancés en cautividad han aprendido, tras mucho entrenamiento, la destreza del knapping, es decir, de golpear rocas entre sí en un ángulo oblicuo para producir lascas que pueden usarse como toscas herramientas de corte. Resulta significativo que los chimpancés jóvenes, al observar las actividades de talla de sus mayores, hayan aprendido por imitación el arte de la talla. Tanto si se deduce de esta actividad que los chimpancés tienen una capacidad cognitiva considerable como si se deduce que la fabricación y el uso de herramientas de Oldowan no requieren una gran capacidad cognitiva, el resultado es el mismo: dado que los primates no humanos pueden dominar la fabricación y el uso de herramientas de Oldowan, estos artefactos no son una prueba del comportamiento humano moderno. La antigua industria de herramientas de Oldowan está asociada a los restos de varios australopitecos u *Homo habilis*, cuyo tamaño cerebral en ambos casos superaba al de los chimpancés y que, por tanto, podrían haber adquirido las habilidades necesarias. El hecho de que tales herramientas persistieran en el registro arqueológico sin cambios durante un increíble millón de años es indicativo de un estancamiento intelectual y de una capacidad cognitiva inferior a la humana.⁹ La aparición de las herramientas bifaciales achelenses está correlacionada con la aparición del *Homo erectus*, que fue "casi con toda seguridad el fabricante de las primeras herramientas achelenses", a pesar de la persistente presencia de australopitecos.¹⁰ Lewin y Foley, sin embargo, señalan que el camino preciso por el que surgió la innovación achelense sigue sin estar claro.¹¹ Observan que ninguna de las primeras hachas de mano fue el producto de un largo y cuidadoso descascarillado para obtener una forma de lágrima estéticamente agradable y perfectamente simétrica.



Figura 10.2. Un hacha de mano achelense bellamente elaborada que muestra la sensibilidad estética de su creador. Se encontró en Kathu Pan, en el Cabo Norte, y se cree que tiene entre 750.000 y 800.000 años. Se encuentra en el Museo McGregor de Kimberley (Sudáfrica). Fotografía por cortesía de Michael Cope. Utilizada con permiso.

Las hachas de mano posteriores se asocian al *Homo heidelbergensis*, por ejemplo, en Boxgrove (Inglaterra), donde se descubrieron cientos de ejemplares. Debido a que algunos aspectos del diseño de estas herramientas parecen carecer de utilidad pero manifiestan elementos de diseño estético, como una forma convincentemente simétrica (fig. 10.2), manifiestan una comprensión de la simetría artística, que ha sido tomada como evidencia de una comprensión del ideal geométrico como un bien a realizar concretamente, reflejando así la verdadera actividad intelectual humana.¹²

Cuchillas

Pero el tipo de herramientas al que apelan McBrearty y Brooks como prueba de un comportamiento verdaderamente humano requiere una mayor capacidad cognitiva. Consideremos, por ejemplo, las cuchillas, que son, en el más simple de los casos, escamas con una relación de anchura a longitud de $\leq 0,5$. Aunque hay diferentes métodos de producción de láminas,¹³ se dice que la producción repetida y consistente de láminas requiere una serie deliberada de pasos tecnológicos. "La producción de cuchillas, ya sea por percusión directa o indirecta, requiere las habilidades cognitivas para percibir formas de artefactos no predeterminadas por la materia prima y para visualizar el proceso de fabricación en tres dimensiones, además de la destreza para llevar a cabo una compleja serie de operaciones y correcciones a medida que avanza el proceso"¹⁴ La producción de cuchillas, una característica de la industria de fabricación de herramientas del Modo 4, es muy antigua y característica tanto de los *Homo sapiens* como de los neandertales. Las cuchillas de yacimientos europeos del Paleolítico Medio, como Coquelles (Francia), Crayford (Inglaterra) y Le Rissori (Bélgica), pueden ser tan antiguas como 250 kya, antes de la llegada del *Homo sapiens*, mientras que las cuchillas pertenecientes a la industria acheuleo-yabrudiana, compartida por neandertales y *Homo sapiens* en el Levante, pueden ser anteriores a 350 kya. En África, la Formación Kapthurin, en Kenia, aporta pruebas inequívocas de la existencia de cuchillas tempranas en una industria achelense tardía, demostrando así la presencia de "un método de producción de cuchillas totalmente conceptualizado y bien ejecutado, y un alto nivel de competencia técnica en África oriental antes de 280 ka".¹⁵ Se han encontrado cuchillas en forma de piezas respaldadas -herramientas modificadas por retoque en un lado- en yacimientos como Twin Rivers y Kalambo Falls, en Zambia, datados en aproximadamente 300 kya. Hay pruebas de la fabricación de cuchillas en Kathu Pan, en Sudáfrica, fechadas en 500 kya.¹⁶

Puntos

Más sofisticadas que las cuchillas son las puntas de piedra, que sin duda se utilizaban para armar las puntas de las lanzas o incluso de las flechas. Esas puntas de piedra retocadas de la MSA proceden de yacimientos de todo el continente africano y presentan una serie de variaciones estilísticas regionales.

Fueron cuidadosamente elaboradas para ser utilizadas en proyectiles, siendo delgadas, simétricas y aerodinámicas. Las puntas MSA han sido a menudo modificadas deliberadamente, ya sea adelgazando la base o fabricando una espiga para facilitar su colocación en un asta de madera. En África, las puntas retocadas se encuentran entre los artefactos MSA más antiguos, remontándose al menos a 235 kya. En Kathu Pan 1, en Sudáfrica, los arqueólogos afirman haber encontrado las pruebas más antiguas de lanzas con punta de piedra, que datan de unos increíbles 500 kya.¹⁷ "El hallazgo hace algo más que ampliar la prehistoria de las lanzas con punta de piedra: sitúa esas primeras lanzas firmemente en manos del Homo heidelbergensis", dice Wilkins.¹⁸

Del mismo modo, en varios yacimientos neandertales de Europa y Levante, fechados al menos a principios del MIS 6 (186 kya), se utilizaron puntas de piedra levallois y musterienses retocadas para armar armas empleadas en la caza. A diferencia de las puntas más ligeras del MSA y del Paleolítico Superior, las puntas de lanza del Paleolítico Medio tienen una base grande y gruesa, lo que implica un astil grande y pesado. Es posible que este tipo de lanzas se utilizara en la caza a corta distancia, para clavarlas en la presa en lugar de lanzarlas.

Herramientas de desbaste y de compuestos

La construcción de herramientas compuestas y la colocación de las puntas de piedra en los mangos de madera parecen ser una clara muestra de la capacidad cognitiva del ser humano, ya que no sólo demuestran su previsión, sino también su diseño. Aunque los materiales utilizados para fijar las puntas a los mangos o a los ejes han desaparecido en gran medida, las propias puntas, como hemos señalado, dan muestras de haber sido diseñadas con ese fin. McBrearty y Brooks señalan que "el diseño de las puntas está estrechamente condicionado por los requisitos aerodinámicos y de empuñadura"¹⁹ Se han encontrado restos de adhesivo en una hoja de MSA en la Cueva del Apolo 11 en el suroeste de Namibia y en pequeñas piezas con soporte de las capas de Howiesons Poort (65-59 kya) de la cueva de Sibudu en KwaZulu Natal, Sudáfrica, lo que indica que estas últimas se utilizaban como puntas de lanza o de flecha. En los niveles musterienses datados en unos 60 kya en Umm El Ttel (Siria), se han encontrado un raspador de piedra y lascas con restos de adhesivo bituminoso utilizados para la fabricación de astas.

Una hoja de los niveles del Paleolítico Medio de la cercana Hummal presenta rastros similares.

En el yacimiento italiano de Campitello (MIS 6), los neandertales calentaban la corteza de abedul a unos 350°F para obtener brea para astillar lascas de sílex.

Ahora se ha recuperado en el yacimiento neandertal de Abri du Maras (Francia) un fragmento de 6,2 milímetros de cuerda de fibra de tres cabos, que quizás utilizaba para el trabajo de la mano.²⁰ Encontrado con utensilios que datan de 40-50 kya (MIS 3), el cordón tiene tres hilos de fibras obtenidas de la corteza interior de una gimnosperma (árbol de coníferas) y cada uno de ellos retorcido en el sentido de las agujas del reloj (giro en S) y luego, en grupo, retorcido en sentido contrario (giro en Z). Los excavadores subrayan que la fabricación de cordaje implica una compleja chaîne opératoire (secuencia de operaciones), que incluye el procesamiento de las fibras de la corteza y el seguimiento de múltiples operaciones secuenciales simultáneas para tejer un cordón. "De hecho, la producción de cordaje requiere una comprensión de los conceptos matemáticos y una habilidad numérica general en la creación de conjuntos de elementos y pares de números para crear una estructura", dicen B. L. Hardy et al. A medida que la estructura se vuelve más compleja (múltiples cordones retorcidos para formar una cuerda, cuerdas entrelazadas para formar nudos), "requiere una complejidad cognitiva similar a la que requiere el lenguaje humano". Hardy et al. creen que este tipo de cordaje podría implicar una tecnología basada en fibras mucho más amplia: "Aunque está claro que el cordón de Abri du Maras demuestra la capacidad de los neandertales para fabricar cordaje, insinúa una tecnología de fibras mucho más amplia. Una vez lograda la producción de una cuerda retorcida y trenzada, es posible fabricar bolsas, esteras, redes, tejidos, cestas, estructuras, trampas e incluso embarcaciones". Opinan que, a la vista de las continuas revelaciones sobre el arte y la tecnología neandertales (que se examinarán más adelante), "es difícil ver cómo podemos considerar a los neandertales como algo más que los iguales cognitivos de los humanos modernos". En Alemania, las excavaciones de Schöningen (de las que hablaremos más adelante) revelaron cuatro astas de madera, lo que demuestra que a mediados del Pleistoceno medio (MIS 11), 400 kya, ya se utilizaban herramientas compuestas. Por lo tanto, si consideramos que el "hafting" incluye las herramientas compuestas, este punto de la tabla de d'Errico debería extenderse en Europa hasta 400 kya.

De hecho, d'Errico considera que las pruebas de las herramientas de mango y compuestas de los yacimientos musterenses y del Próximo Oriente son mejores que las de los yacimientos africanos del MSA, lo que demuestra la capacidad cognitiva de los neandertales.²²

Piedras de moler

La importancia de las piedras de moler como prueba de la cognición humana no radica en las propias piedras, sino en la actividad de moler, que implica el procesamiento de material vegetal y, lo que es más importante, de pigmento, una de las firmas del comportamiento simbólico. Más adelante hablaremos de la importancia del pigmento. La presencia generalizada de piedras de moler en tantos yacimientos de la MSA, como Bir Tarfawi (Egipto), Katanda (República Democrática del Congo); ≠Gi, Botsuana; y Mumbwa, Zambia, muestra que el procesamiento de alimentos vegetales era rutinario durante el MSA. En otros yacimientos del MSA, las piedras de moler se utilizaban aparentemente para procesar pigmentos. También se han descubierto piedras de moler manchadas con restos de ocre, numerosas en el LSA, en niveles del MSA en yacimientos como Pomongwe, Zimbabue; Die Kelders, Sudáfrica, ≠Gi, Botsuana. También se recuperaron grandes losas de molienda de capas de la MSA que datan de 121 ± 6 kya en Florisbad, Sudáfrica. Se han recuperado piedras de moler de color rojo ocre y manchadas de ocre que datan de mucho más de 200 kya en GnJh-15 en la Formación Kapthurin, Baringo, Kenia, y en Twin Rivers, Zambia.

En Europa, las pruebas del uso de pigmentos se remontan al Achelense. En los niveles musterenses de Cueva de Castillo y Cueva Morín, en España, se han encontrado fragmentos de pigmentos junto con piedras de moler que quizás se utilizaban para la preparación de ocre. La colección más rica, que comprende 451 colorantes fragmentos y piedras de moler, procede de los niveles musterenses, datados en torno a 60-50 kya, de Pech-de-l'Azé I en Francia. Estos artefactos implican que los neandertales también participaban en el procesamiento y uso de pigmentos o alimentos vegetales.

ECONOMÍA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

Caza especializada

Se dice que uno de los rasgos arqueológicos del comportamiento humano moderno es la caza especializada de animales grandes y peligrosos. Los habitantes de la MSA no se limitaban a buscar comida, dándose un festín con las presas matadas por depredadores como los leones, sino que ellos mismos se dedicaban a cazar animales grandes y peligrosos.²³ En ≠Gi las másde seiscientas puntas de piedra recuperadas en los niveles MSA junto con los restos de fauna son indicativos de una caza deliberada. La fauna asociada a estos niveles incluye cebras (*Equus burchelli* y *E. capensis*), jabalíes del cabo (*Phacochoeorus aethiopicus*) y grandes bóvidos, incluido al menos un *Pelorovis*, un enorme (>900 kg), pariente extinto del búfalo del cabo, más pequeño y ampliamente considerado como el animal de caza mayor más peligroso de África en la actualidad. La captura de animales tan grandes y agresivos como los facóqueros y los *Pelorovis*, así como de animales de rebaño tan escurridizos como las cebras, es un testimonio de la destreza en la caza. Además, la ubicación del yacimiento y la presencia de restos de fauna dependiente del agua apoyan una interpretación de la caza táctica. En los niveles de la MSA del río Klasies se encontró una vértebra cervical de un *Pelorovis* adulto con los restos de una punta de piedra incrustada, lo que indica la existencia de caza mayor, junto con la vértebra torácica de un eland, un antílope de gran tamaño, que muestra una herida punzante similar.

En Europa "también ha quedado cada vez más claro que los neandertales eran expertos cazadores que podían cazar una amplia gama de grandes mamíferos, incluyendo un creciente conjunto de pruebas procedentes de yacimientos fechados entre 125 y 55 kya demuestra que las estrategias de subsistencia de los neandertales se basaban en la caza. En Mauran (Francia), los neandertales mataron cientos de bisontes y procesaron los cadáveres *in situ*; una actividad similar se produjo en yacimientos franceses como La Borde, Champlost y Coudoulous, y en Wallertheim (Alemania).

Los neandertales cazaban sistemáticamente renos en Salzgitter-Lebenstedt, Alemania, 58-54 kya. Alrededor de 200 kya, en Biache-Saint-Vaast (Francia), los cazadores neandertales capturaron principalmente bóvidos adultos, pero también cazaron grandes osos.

Además, el equipo de caza de los neandertales no se limitaba a las lanzas de madera. Como hemos visto, las pruebas de empuñadura, por no hablar de la presencia de cicatrices de impacto en los restos fósiles, indican que los neandertales de Europa y Levante, remontándose al menos a 186 kya, armaban sus armas con puntas de piedra.

A raíz de estos hallazgos, "muy pocos estudiosos argumentarían ahora, como era habitual a principios de los años ochenta y noventa, que ... las estrategias de subsistencia de los neandertales se basaban en el carroñeo de cadáveres de grandes mamíferos, que estas poblaciones tenían una capacidad de planificación limitada y que sólo eran capaces de desarrollar tecnologías expeditivas que implicaban un bajo grado de conceptualización. Ahora sabemos, gracias a las presas cazadas, que los neandertales eran cazadores eficaces y flexibles, que en algunos lugares eran capaces de vivir en entornos inhóspitos y fríos, y que a veces también explotaban una amplia gama de recursos terrestres y marinos"²⁵ Resulta interesante a este respecto el hecho, señalado por los paleoantropólogos, de que los restos neandertales presentan una frecuencia inusualmente alta de fracturas. Según Chris Stringer y Peter Andrews, cuando los expertos médicos compararon la distribución de las lesiones esqueléticas de los neandertales con las de diferentes atletas y deportistas, descubrieron que la coincidencia más cercana era la de los jinetes de rodeo, que regularmente se acercan a animales grandes y peligrosos, lo que sugiere que muchas lesiones de los neandertales podrían haberse producido durante la caza mayor.²⁶

Sin duda, la prueba más asombrosa de la caza prehistórica indicativa de la capacidad cognitiva moderna proviene del descubrimiento, a mediados de la década de 1990, de ocho lanzas de madera en el yacimiento del Paleolítico Inferior de Schöningen, Alemania.²⁷ La mina de carbón a cielo abierto de la que se excavaron las lanzas tiene seis secuencias de múltiples capas de depósitos sedimentarios. Las lanzas se encontraron en la cuarta capa de la segunda secuencia (13. II-4), datada en el tercer periodo interglaciar 400-300 kya. Estas lanzas no se parecen en nada a los palos que los chimpancés afilan con sus dientes y utilizan para apuñalar cosas. Miden más de dos metros y medio de largo y están esculpidas cuidadosamente con varas de abeto o pino y diseñadas para ser lanzadas (fig. 10.3).

La circunferencia del primer tercio de cada lanza es mayor, de modo que se reduce hacia la culata.

Como resultado, la mayor parte del peso está hacia adelante, para ayudar a lanzar como una jabalina. De hecho, se han hecho reproducciones de las lanzas de Schöningen, ¡y resultan estar a la altura de las jabalinas olímpicas! ²⁸ Hartmut Thieme, el jefe de las excavaciones de Schöningen, sostiene que la sola fabricación de las lanzas, por no hablar de la cooperación en la caza de animales salvajes de manada, es suficiente para el pensamiento abstracto y conceptual.²⁹



Figura 10.3. Lanza de madera descubierta en Schöningen, ahora distorsionada en su forma como resultado de haber permanecido bajo sedimentos aplastantes durante cientos de miles de años.

Las lanzas se encuentran asociadas a los restos de una manada de caballos salvajes, presa de los cazadores. Aunque se han encontrado otros restos de fauna en el yacimiento, el 96% de los restos eran de caballos, lo que indica que eran el objetivo de los cazadores.³⁰ Al parecer, los cazadores inmovilizaron a la manada de caballos contra la orilla de un lago y es posible que los condujeran al agua, donde se podía frenar su huida, lo que evidencia una estrategia de caza. Thieme cree que para que una empresa de este tipo tuviera éxito, debió de producirse una "planificación, coordinación y discusión extremadamente cuidadosa entre los cazadores", hasta en los más mínimos detalles.³¹ "Encontrado en asociación con herramientas de piedra y los restos descuartizados de más de diez caballos, las lanzas sugieren firmemente que la caza sistemática, que implica previsión, planificación y el uso de la tecnología adecuada, formaba parte del repertorio de comportamiento de los homínidos premodernos"³² Thieme cree incluso que ya debía existir entre los cazadores en esta época temprana "una comunicación verbal muy evolucionada y rica en diversidad"³³.

La caza mayor es un negocio arriesgado que habría requerido la cooperación y quizás incluso la capacidad lingüística, que es, por supuesto, exclusivamente humana.

También se ha sugerido una posible caza mayor en yacimientos como el de Boxgrove (Inglaterra, aprox. 500 kya), donde el omóplato de un caballo lleva una marca de pinchazo; Clacton (Inglaterra, aprox. 300 kya), donde se encontró un fragmento de una lanza de madera; y Lehringen (Alemania, aprox. 125 kya), donde se descubrió una lanza de tejo de dos metros entre las costillas de un elefante extinguido. Los restos de Boxgrove de varios esqueletos de rinoceronte y caballo presentan marcas de carnicería de herramientas de piedra, lo que indica que la carnicería era "hábil, siguiendo una progresión lógica desde el desollado, pasando por la desarticulación, hasta el fileteado y el aplastamiento de los huesos".

Las pieles podían utilizarse para confeccionar mantas, ropa sencilla, cuerdas para coser o atar cosas, o para transportar objetos. En Schöningen se habrían capturado unas dos toneladas de carne en la cacería, lo que podría indicar la conservación de la carne mediante el asado o el curado y el uso de las pieles para ropa y fines similares.³⁶

Como ya se ha dicho, junto con las lanzas de Schöningen se encontraron herramientas de madera con ranuras diagonales en un extremo, donde podrían haberse fijado puntas o lascas de piedra. Si esta interpretación es correcta, representan las herramientas compuestas más antiguas descubiertas hasta ahora y son una prueba más de la capacidad cognitiva de sus fabricantes.

Desgraciadamente, no se han encontrado restos humanos en relación con las lanzas de Schöningen, lo que nos obliga a adivinar la identidad de los cazadores. La increíble antigüedad de estos artefactos y su similitud con los hallazgos de Clacton y Boxgrove, donde se han encontrado restos humanos, sugieren que son el diseño y la fabricación del *Homo heidelbergensis*, el ostensible progenitor del *Homo neanderthalensis* y del *Homo sapiens*. Dietrich Mania insiste en que los cazadores de Schöningen pertenecen al *Homo erectus* tardío.³⁷ Esto puede ser correcto, pero el *Homo erectus* no se asocia en ninguna parte con artefactos como las lanzas o las herramientas compuestas o la cognición avanzada. Mania tiende a agrupar a diversos Urmenschen en el *Homo erectus*, incluso los fósiles de la Gran Dolina, que desde entonces se ha demostrado que pertenecen a una especie hermana de los neandertales y el *Homo sapiens*, así como los fósiles de Bilzingsleben, Alemania; Ceprano, Italia; Arago, Francia; y Vertesszöllös, Hungría, que suelen considerarse pertenecientes al *Homo heidelbergensis*. Mania restringe rígidamente la designación de *Homo heidelbergensis* sólo a la mandíbula de Mauer³⁸, que considera erectoide. Stringer y Andrews comentan,

Una de las opiniones era que todos estos fósiles representaban formas tardías de *Homo erectus*, como la mandíbula de Mauer, pero poco a poco se fue comprendiendo que había suficientes rasgos distintivos en estos fósiles como para distinguirlos de los *erectus*. En particular, la caja torácica era más alta y estaba más rellena, sobre todo en los laterales, lo que refleja un tamaño medio del cerebro mayor, más cercano al de los humanos vivos. Además, los refuerzos óseos del cráneo, tan característicos del *Homo erectus*, estaban reducidos en este grupo de fósiles. El rostro también se retraía bajo la caja del cerebro en comparación con el rostro saliente del *erectus*.³⁹ Por ello, muchos han reconocido la clasificación de estos fósiles como pertenecientes a *Homo heidelbergensis*, que se considera el último ancestro común de *Homo sapiens* y neandertales.

Uso estructurado del espacio doméstico

Muchos consideran que la designación de distintas zonas de un lugar de habitación para diferentes actividades manifiesta una conceptualización formalizada del espacio vital que es indicativa de funciones cognitivas sofisticadas.⁴⁰ A pesar de las dificultades que plantea la alteración del lugar original, hay una serie de ejemplos inequívocos de uso estructurado del espacio doméstico en contextos de MSA. Algunos de los más intrigantes se refieren a la disposición deliberada de grandes pilas de piedras, cuyos propósitos siguen siendo desconocidos. Por ejemplo, en Dar-es-Soltane 2, Marruecos, se ha encontrado un enigmático montón de losas de arenisca de aproximadamente un metro de diámetro y 30 centímetros de altura. En un manantial de fósiles de El- Guettar (Túnez) se descubrió un montón más grande de unas sesenta bolas de piedra caliza. Asimismo, en un antiguo manantial cerca de Windhoek (Namibia) se encontró una pila de 1,3 metros por 75 centímetros de treinta y seis esferoides de piedra, cada uno de los cuales pesaba entre 600 y 1.200 gramos. La cueva de Mumbwa, en Zambia, ofrece un ejemplo sorprendente de estructuras MSA del África subsahariana. Esta cueva contiene tres elementos en forma de arco construidos uno encima de otro y hechos de bloques de piedra, ceniza, sedimento cocido y restos líticos y óseos que pueden haber servido de cortavientos, junto con una serie de hogares y agujeros de poste. En la cueva hay seis hogares revestidos de piedra construidos deliberadamente con grandes bloques de piedra caliza y con piedra transportada. Estos hogares contienen cantidades de ceniza indurada, hueso quemado y piedra caliza quemada y sedimentos. Cinco de ellos superpuestos, los hogares muestran una clara concepción del espacio y el uso deliberado y repetido del mismo para la misma función.

Cueva de Bruniquel

Sin embargo, el uso estructurado del espacio doméstico más sorprendente es el de las extrañas estructuras anulares descubiertas en las profundidades de la cueva de Bruniquel (Francia), de las que se informó en 2016. Ningún ser humano había entrado en la cueva desde su cierre natural en el Pleistoceno y su reapertura en 1990, lo que garantiza que las estructuras del interior no han sido alteradas. La cueva en sí es un largo y serpenteante corredor de 10 a 15 metros de ancho, 4 a 7 metros de alto y 482 metros de largo.

Las estructuras se encuentran en una sala a la asombrosa profundidad de 336 metros, lo que las sitúa en completa oscuridad. Consisten en unas cuatrocientas estalagmitas de calcita enteras o parciales que pesan 2,2 toneladas y están bien calibradas con longitudes medias de 34,4 centímetros para las largas y 29,3 centímetros para las pequeñas. Las piezas están dispuestas en dos estructuras anulares, una que mide 6,7 metros por 4,5 metros y el otro 2,2 metros por 2,1 metros, y cuatro montones más pequeños. Las dos estructuras anulares se componen de una a cuatro capas apiladas de estalagmitas alineadas. En el interior de las capas superpuestas se colocaron piezas cortas a modo de soportes, mientras que otras se colocaron verticalmente contra la estructura principal, quizás como tirantes para reforzar las construcciones. En las seis estructuras se encuentran huellas de fuego (fig. 10.4).

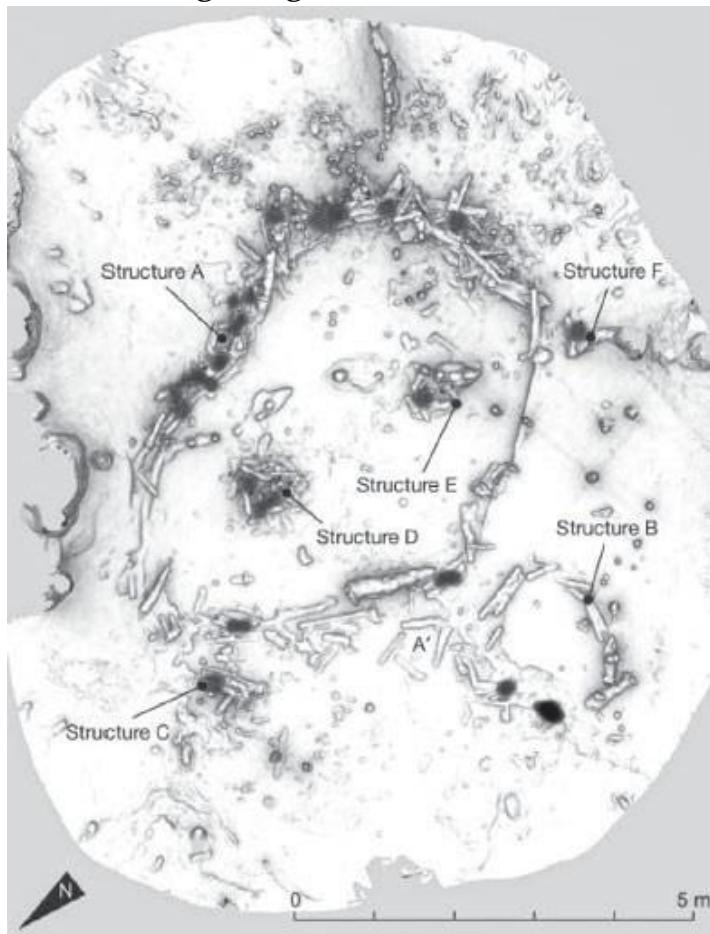


Figura 10.4. Disposición de las construcciones de la Cueva de Bruniquel, en particular los dos anillos mayores. Los puntos en negro indican las zonas quemadas. Jaubert et al, "Construcciones de los primeros neandertales en las profundidades de la cueva de Bruniquel, en el suroeste de Francia", fig. 1. Utilizado con permiso.

La datación por series de uranio de los recrecimientos de estalagmitas en las estructuras y en los huesos quemados, combinada con la datación de las puntas de las estalagmitas en las estructuras, "dan una edad fiable y replicada de 176,5 mil años ($\pm 2,1$ mil años), lo que convierte a estos edificios en una de las construcciones más antiguas conocidas y bien datadas realizadas por los humanos"⁴¹ Los neandertales eran los únicos humanos que vivían en Europa en aquella época. La atribución de las construcciones a los primeros neandertales no tiene precedentes en dos sentidos, según Jacques Jaubert, arqueólogo principal del yacimiento.⁴² En primer lugar, revela la apropiación de un espacio kárstico profundo (incluida la iluminación) por una especie humana premoderna. En segundo lugar, se trata de construcciones elaboradas de las que nunca se ha informado antes, realizadas con cientos de estalagmitas parcialmente calibradas y rotas que parecen haber sido movidas y colocadas deliberadamente en sus ubicaciones actuales, junto con la presencia de varias zonas calentadas intencionadamente.

Jaubert et al. incluyen una figura (véase la fig. 10.5) para ilustrar la secuencia de tareas (*chaîne opératoire*) implicadas en estas construcciones.

Comentan, Este tipo de construcción implica el inicio de una organización social: Esta organización podría consistir en un proyecto diseñado y discutido por uno o varios individuos, una distribución de las tareas de elección, recogida y calibración de los espeleofactos [estalagmitas], seguida de su transporte (o viceversa) y colocación según un plan predeterminado.

Este trabajo también requeriría una iluminación adecuada.... La complejidad de la estructura, combinada con su difícil acceso (335 m desde la entrada de la cueva), son signos de un proyecto colectivo y, por tanto, sugieren la existencia de una sociedad organizada que ya estaba en el camino de la "modernidad"⁴³.

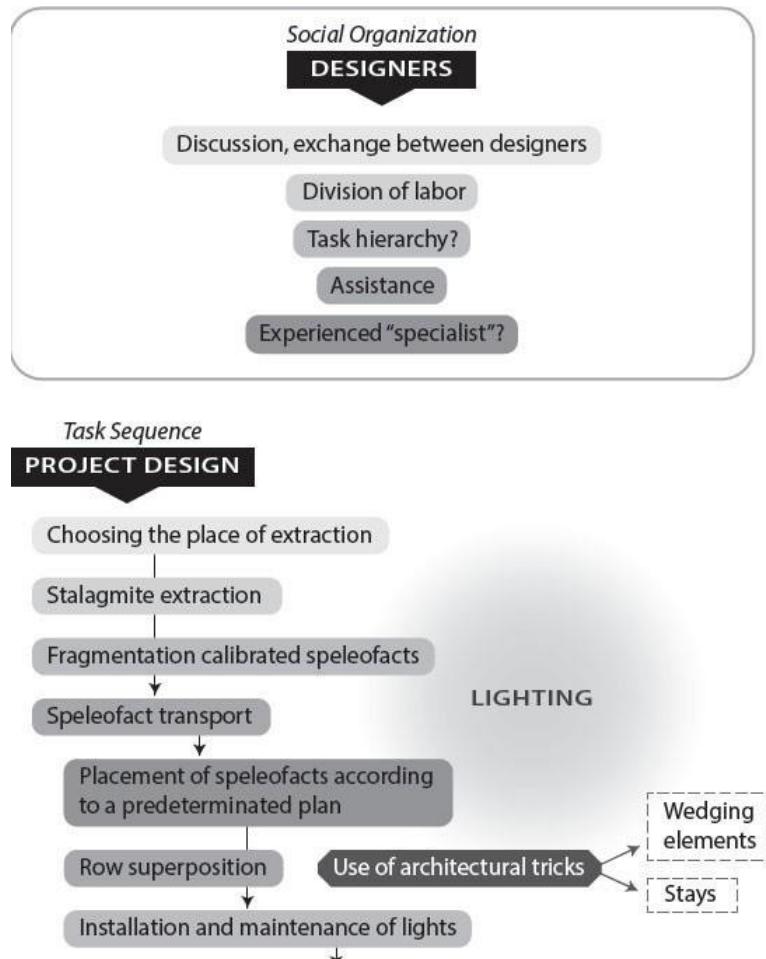


Figura 10.5. La secuencia de tareas implicadas en las construcciones de la cueva de Bruniquel, que ilustra la capacidad cognitiva de los constructores. Basado en Jaubert et al., "Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France", Extended Data Figure 8.

Sin embargo, no es sólo la complejidad de la estructura lo que indica un diseño. Las presas y cabañas de los castores son probablemente igual de complejas pero, al igual que los nidos de los pájaros tejedores mencionados anteriormente, son el resultado de un instinto ciego, no de la concepción y la planificación, como se desprende de su uniformidad y frecuencia. Lo que distingue a las construcciones neandertales es su convencionalismo, evidente por su rareza y colocación, que es la esencia del pensamiento simbólico. Reflexionando sobre la importancia del descubrimiento en la cueva de Bruniquel, Chris Stringer comenta:

"Este descubrimiento proporciona pruebas claras de que los neandertales tenían capacidades plenamente humanas en la planificación y la construcción de estructuras de "piedra"".

Queda por determinar qué llevaría a estos primeros humanos a adentrarse en el oscuro interior de una cueva, antorcha en mano, para construir tales estructuras. Esta actividad puede ser una señal de comportamiento ritual o simbólico que subraya la condición humana de los individuos implicados. Jaubert et al. se preguntan: "¿Cuál era la función de estas estructuras a una distancia tan grande de la entrada de la cueva? ¿Por qué la mayoría de las chimeneas se encuentran en las estructuras y no directamente en el suelo de la cueva? Basándonos en la mayoría de las incursiones en cuevas del Paleolítico Superior, podríamos suponer que representan algún tipo de comportamiento simbólico o ritual, pero ¿podrían haber servido más bien para un uso doméstico desconocido o simplemente como refugio?"⁴⁵ La idea de un simple refugio es obviamente inadecuada como respuesta a las preguntas planteadas anteriormente, y siempre se puede apelar a usos "desconocidos".

Terra Amata

Aún más sorprendentes que las construcciones de la cueva de Bruniquel, aunque no tan bien conservadas, son los restos de un campamento de caza estacional descubierto en Terra Amata, Francia. Aquí los cazadores construyeron cabañas temporales compuestas por troncos doblados clavados en el suelo en forma ovalada y rodeados de piedras (fig. 10.6).

En el interior de las cabañas se encontraron restos de fogatas, lo que demuestra la domesticación del fuego en esta época. Dado el evidente diseño y complejidad de las cabañas, no cabe duda de que sus constructores eran humanos en el sentido más amplio de la palabra.

El campamento ha sido fechado en unos sorprendentes 350 kya, aproximadamente el doble de la edad de las construcciones de la cueva de Bruniquel. Una vez más, los cazadores no podían ser *Homo sapiens*, sino que debían ser representantes de *Homo heidelbergensis*. Los hallazgos refuerzan así la gran antigüedad del origen de la humanidad.

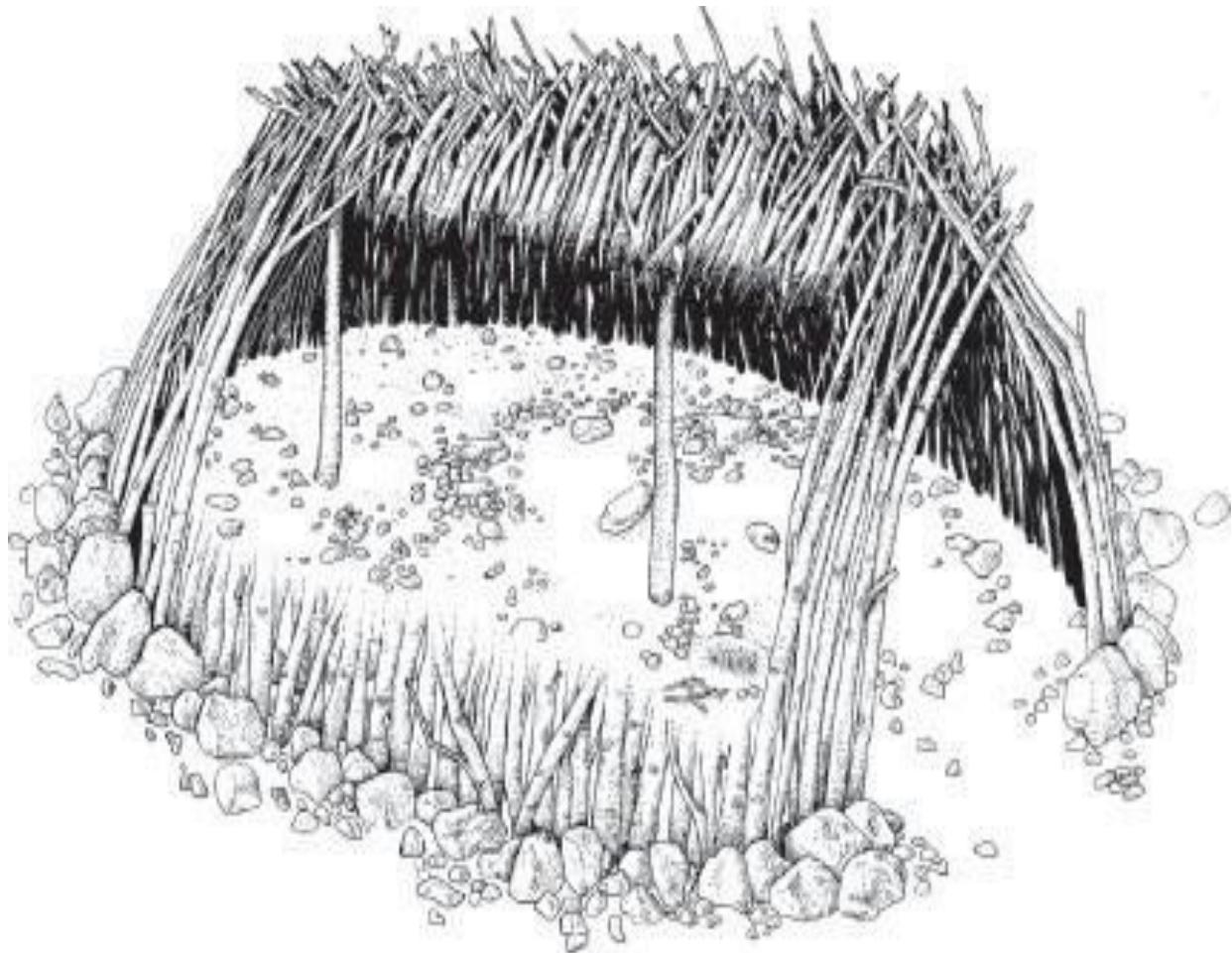


Figura 10.6. Representación artística de una cabaña de cazador en Terra Amata que data de 350 kya. Tattersall, The Fossil Trail, 169. Utilizado con permiso.

RESUMEN Y PERSPECTIVA

Hemos destacado ejemplos de firmas arqueológicas de los dominios de la tecnología, incluyendo la producción y el uso de cuchillas, puntas de piedra, herramientas de asta y compuestas, y piedras de moler, y de la economía y la organización social, incluyendo la caza especializada y el uso estructurado del espacio doméstico. Algunos de estos rasgos se manifiestan por igual entre los neandertales y los *Homo sapiens*, y otros nos hacen retroceder hasta el *Homo heidelbergensis* como portador de la capacidad cognitiva humana moderna. En el próximo capítulo nos ocuparemos del ámbito más decisivo, el comportamiento simbólico.

1. Francesco d'Errico, "La frontera invisible: A Multiple Species Model for the Origin of Behavioral Modernity", EA 12, no. 4 (5 de agosto de 2003): 188-202, <https://doi.org/10.1002/evan.10113>. D'Errico advierte con razón que no se debe equiparar la modernidad biológica con la modernidad cultural. Apoya una hipótesis según la cual los rasgos que definen la modernidad cultural no son propios de nuestra especie y surgieron durante un largo periodo de tiempo entre diferentes especies o tipos humanos, incluidos los neandertales (189).
2. Uno piensa en los argumentos escépticos de la filosofía de la mente en relación con la existencia de otras mentes distintas de la propia. No debemos dejarnos arrastrar a una posición en la que el escepticismo sobre otras mentes se justifique por el escepticismo sobre las capacidades cognitivas de los antiguos humanos. Sin embargo, incluso en ese caso, podríamos afirmar que tenemos el mismo tipo de razones para aceptar la humanidad de nuestros antepasados prehistóricos que la de nuestros contemporáneos.
3. Sally McBrearty y Alison S. Brooks, "The Revolution That Wasn't: Una nueva interpretación del origen del comportamiento humano moderno", JHE 39, no. 5 (noviembre de 2000): 492-93, <https://doi.org/10.1006/jhev.2000.0435>.
4. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 530, fig. 13.
5. D'Errico, "Frontera invisible", 200.
6. Francesco d'Errico y Chris B. Stringer, "¿Evolución, revolución o escenario de saltación para el surgimiento de las culturas modernas?", PTRSB 366, nº 1567 (12 de abril de 2011): 1060, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0340>.
7. D'Errico y Stringer, "Evolution, Revolution or Saltation", 1061. Kevin Laland señala que en torno a 300 kya los hombres ya combinaban lanzas de madera con lascas de sílex, construían viviendas con hogares de fuego y fabricaban lanzas endurecidas por el fuego para cazar: "Las tecnologías achelenses, junto con las pruebas de la caza sistemática y el uso del fuego, no dejan lugar a dudas de que en esta época nuestros antepasados se beneficiaron de un conocimiento cultural acumulado" (*Darwin's Unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind* [Princeton: Princeton University Press, 2017], 10). Para un argumento extraño y pírrico que es la imagen de espejo de d'Errico y Stringer, véase J. M. Lindly et al., "Symbolism and Modern Human Origins", CA 31, no. 3 (junio de 1990):

233-61, quienes argumentan a favor de un modelo multirregional basándose en que el comportamiento simbólico no es más exhibido por los *Homo sapiens* anatómicamente modernos durante el Paleolítico Medio que por los *Homo sapiens* y neandertales arcaicos durante esa época. Desgraciadamente, sus argumentos se ven socavados, no sólo por los descubrimientos más recientes de dicho comportamiento en el Paleolítico Medio, sino también por su tratamiento de casos conocidos (por ejemplo, los utensilios de madera de Florisbad) que muestran un comportamiento simbólico entre los humanos no modernos. En cuanto a los enterramientos de Qafzeh y Skhūl, responden a Bar-Yosef et al., Mellars y Stringer que estos comentaristas son incapaces de explicar por qué los ajuares funerarios en cuestión son más significativos que los objetos similares asociados al *Homo sapiens* arcaico que se descartan como no simbólicos. Lindly y sus colegas harían mejor en argumentar directamente que existe un comportamiento simbólico ampliamente manifestado durante el Paleolítico Medio.

8. Véase el ameno relato de Sue Savage-Rumbaugh y William Mintz Fields, "Rules and Tools: Beyond Anthropomorphism", en *The Oldowan: Case Studies into the Earliest Stone Age*, ed. Nicholas Toth y Kathy Schick, SAIPS 1 (Gosport, IN: Stone Age Institute Press, 2006), 223-41. Ambos autores han sucumbido, por desgracia, al antropopatía. Para un tratamiento más objetivo y científico, véase Nicholas Toth, Kathy Schick y Sileshi Semaw, "A Comparative Study of the Stone Tool-Making Skills de Pan, *Australopithecus* y *Homo sapiens*", en Toth y Schick, *The Oldowan*, 155-222.

9. Lewin y Foley consideran que la falta de innovación en las herramientas de piedra a lo largo de un millón de años es "impensable" para la mente humana moderna (Roger Lewin y Robert A. Foley, *Principles of Human Evolution*, 2nd ed. [Oxford: Blackwell 2004], 319). [Oxford: Blackwell, 2004], 319). Richard Fortey señala: "Este conservadurismo es asombrosamente poco inventivo para los estándares humanos modernos, y ha llevado a afirmar que estos primeros "hombres" no pensaron en la construcción de herramientas. Más bien, era algo tan automático como la construcción del nido de un pájaro tejedor" (*Life: An Unauthorized Biography* [Londres: Folio Society, 2008], 324). Laland piensa que "la simplicidad y la inmovilidad de la tecnología oldowana son indicativas de una forma restringida de transmisión de la información, como el aprendizaje por

observación, que sólo permitía la comunicación de los conceptos más amplios de la tecnología de la talla de la piedra" (*Darwin's Unfinished Symphony*, 265). Las herramientas de Oldowan son adventicias y no se ajustan a categorías estrechamente restringidas que requerirían plantillas mentales distintas en la mente de un picapedrero.

10. Richard G. Klein, "The Stone Age Prehistory of Southern Africa", ARA 12 (1983): 25-48.
11. Lewin y Foley, *Principles of Human Evolution*, 348.
12. Dennis Bonnette, *El origen de la especie humana*, VIBS 106 (Amsterdam: Rodopi, 2001), 108-9.
13. D'Errico, "Frontera invisible", 192.
14. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 495.
15. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 496.
16. Jayne Wilkins y Michael Chazan, "Blade Production ~500 Thousand Years Ago at Kathu Pan 1, South Africa: Support for a Multiple Origins Hypothesis for Early Middle Pleistocene Blade Technologies", JAS 39, nº 6 (2012): 1883-1900.
17. J. Wilkins et al., "Evidence for Early Hafted Hunting Technology", Science 338, no. 6109 (16 de noviembre de 2012): 942-46, <https://doi.org/10.1126/science.1227608>.
18. Según Colin Barras, "First Stone-Tipped Spear Thrown Earlier Than Thought", New Scientist, 15 de noviembre de 2012, <https://www.newscientist.com/article/dn22508-first-stone-tipped-spear-thrown-earlier-than-thought>.
19. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 498. Véase además Alison S. Brooks y otros, "Long-Distance Stone Transport and Pigment Use in the Earliest Middle Stone", Science 360, nº 6384 (6 de abril de 2018): 90-94. Los autores informan sobre una serie de yacimientos de MSA de la cuenca de Olorgesailie, Kenia, que datan de 295 kya a 320 kya. Los homínidos de estos sitios hicieron núcleos y puntas preparadas, fabricaron pigmento rojo y obtuvieron materiales de herramientas de piedra a distancias de veinticinco a cincuenta kilómetros.
20. B. L. Hardy et al., "Direct Evidence of Neanderthal Fibre Technology and Its Cognitive and Behavioral Implications", SR 10, no. 4889 (2020), <https://doi.org/10.1038/s41598-020-61839-w>.
21. Hardy et al., "Tecnología de fibra neandertal".

22. D'Errico, "Invisible Frontier", 194. D'Errico escribía antes del descubrimiento de Wilkins et al. de puntas de 500.000 años de antigüedad en Kathu Pan. D'Errico y Stringer opinan que, en lo que respecta a las herramientas de mango y compuestas, el nivel de desarrollo técnico de los neandertales parece comparable al identificado en los yacimientos de Howiesons Poort de aproximadamente 65-59 kya en Sudáfrica ("Evolution, Revolution or Saltation", 1064).
23. Según d'Errico y Stringer, "los datos muestran ahora que los habitantes de la MSA eran cazadores competentes centrados en las presas de grandes ungulados, pero que también explotaban de forma oportunista ungulados más pequeños, tortugas y pequeños mamíferos, probablemente utilizando trampas y lazos" ("Evolution, Revolution or Saltation", 1062).
24. D'Errico, "Frontera invisible", 190.
25. D'Errico y Stringer, "Evolution, Revolution or Saltation", 1062.
26. Chris Stringer y Peter Andrews, *The Complete World of Human Evolution*, 2^a ed. (Nueva York: Thames & Hudson, 2012), 223. (Nueva York: Thames & Hudson, 2012), 223.
27. Para un relato exhaustivo, véase Hartmut Thieme, ed., *Die Schöninger Speere: Mensch und Jagd vor 400 000 Jahren* (Stuttgart: Theiss, 2007).
28. Véase el ameno relato de Hermann Rieder, "Zur Qualität der Schöninger Speere als Jagdwaffen-aus der Sicht der Sportwissenschaften", en Thieme, *Die Schöninger Speere*, 159-62. Las lanzas de Schöningen tienen una longitud media de 2,2 metros y un peso de 500 gramos, por lo que son sólo ligeramente más pesadas (100 gramos) que las jabalinas lanzadas por los atletas. Se probaron tres réplicas de madera de las lanzas para comprobar la distancia, la precisión y la penetración. Sin entrenar con las lanzas, los atletas fueron capaces de lograr resultados comparables a los de las jabalinas modernas. Por ejemplo, una atleta con un alcance moderno de 80 metros lanzó la réplica 77 metros. En cuanto a la precisión, se comprobó que las lanzas tenían una buena precisión dentro de los 25 metros y una muy buena precisión dentro de los 15 metros. En cuanto a la penetración, las lanzas de madera penetraban en el blanco hasta 23 centímetros, mientras que las jabalinas modernas con punta de metal penetraban hasta una profundidad de 29 centímetros. Las lanzas de Schöningen parecen haberse adaptado a sus respectivos usuarios,

siendo la más ligera, la III, de 1,82 metros, utilizada quizás por una mujer o un joven, y la más pesada, la VI, de 2,5 metros, por un hombre muy corpulento.

29. Hartmut Thieme, "Der grosse Wurf von Schöningen: Das neue Bild zur Kultur des frühen Menschen", en Thieme, *Die Schöninger Speere*, 227.
30. Rudolf Musil, "Die Pferde von Schöningen: Skelettreste einer ganzen Wildpferdherde", en Thieme, *Die Schöninger Speere*, 136-40.
31. Hartmut Thieme, "Überlegungen zum Gesamtbefund des Wild-Pferd-Jagdlagers", en Thieme, *Die Schöninger Speere*, 178.
32. Hartmut Thieme, "Lower Paleolithic Hunting Spears from Germany", *Nature* 385, no. 6619 (27 de febrero de 1997): 807.
33. Thieme, "Der grosse Wurf von Schöningen", 227.
34. Hallam L. Movius Jr., "A Wooden Spear of Third Interglacial Age from Lower Saxony" (Una lanza de madera de la Tercera Edad Interglacial de la Baja Sajonia), *SJA* 6, nº 2 (1950): 139-42. Este artículo contiene un relato intrigante sobre cómo pudo cazarse y matarse una bestia tan grande.
35. Stringer y Andrews, *Complete World of Human Evolution*, 222. Además, señalan, las marcas de corte de las herramientas de piedra siempre están por debajo de las marcas de roer de otros carnívoros, que por lo tanto deben haber hurgado en los cadáveres después de que la gente haya terminado con ellos. Además, las personas debieron matar a sus presas, ya que animales como los rinocerontes no tienen depredadores naturales.
36. Thieme, "Überlegungen", 182-83. Muchas preguntas quedan sin respuesta. Thieme plantea la intrigante cuestión de por qué se abandonaron las lanzas. Especula que algún tipo de ritual de caza, tal vez relacionado con una creencia proto-religiosa, puede haber requerido su abandono (188).
37. Dietrich Mania, "Wer waren die Jäger von Schöningen?", en Thieme, *Die Schöninger Speere*, 222-24.
38. Véase infra, p. 330.
39. Stringer y Andrews, *Complete World of Human Evolution*, 150.
40. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 517.
41. J. Jaubert et al., "Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France", *Nature* 534, no. 7605 (25 de mayo de 2016): 111.

42. Jaubert et al., "Early Neanderthal Constructions", 114.
43. Jaubert et al., "Early Neanderthal Constructions", Extended Data, fig. 8. Véanse las observaciones de Paul Mellars sobre el diseño evidente en las estructuras vivientes circulares de los niveles châtelperronianos de Arcy-sur-Cure en Francia, que parecen bastante similares a los restos de las construcciones de la cueva de Bruniquel ("Cognitive Changes and the Emergence of Modern Humans in Europe", CAJ 1, nº 1 [1991]: 69).
44. Chris Stringer, "A Comment on the 'Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France' Paper Published in Nature", comunicado de prensa, Natural History Museum, Londres, 25 de mayo de 2016, <https://www.nhm.ac.uk/press-office/press-releases/comment-on-early-neanderthal-constructions-in-brunique-cave.html>. "Piedra" está entre comillas porque los espeleofactos eran estalagmitas.
45. Jaubert et al., "Early Neanderthal Constructions", 114.

Capítulo 11

LAS PRUEBAS DE LA ARQUEOLOGÍA (PARTE 2)

COMPORTAMIENTO SIMBÓLICO

El pensamiento simbólico es la capacidad cognitiva humana por excelencia. Anteriormente recurrimos al arte prehistórico para establecer un firme terminus ad quem para el origen de la humanidad. Ahora queremos examinar varias firmas arqueológicas de ese comportamiento simbólico.



Figura 11.1. Pintura rupestre de la cueva Lubang Jeriji Saléh en Borneo.



Figura 11.2. Pintura rupestre de la cueva Leang Bulu' Sipong 4 en Sulawesi.

Imagen y representación

En los últimos años, los descubrimientos han llevado la fecha del arte prehistórico a un pasado cada vez más lejano. En la isla de Borneo (Indonesia), una pintura rupestre de un toro ha sido fechada por las pruebas de uranio-torio de los depósitos de carbonato cálcico que recubren la figura en más de 40 kya (fig. 11.1).¹

En Sulawesi, Indonesia, el ejemplo más antiguo conocido de arte figurativo, que representa una escena con un búfalo y cerdos, y tal vez cazadores humanos, ha sido fechado por las pruebas de uranio-torio de los depósitos de calcita que recubren las figuras con una edad mínima de 44 kya (fig. 11.2).² Estas cuevas también contienen, como hemos visto, plantillas de mano de edad comparable.

Ahora se han identificado plantillas manuales aún más antiguas en la cueva de Maltravieso (España), junto con otros ejemplos de pinturas no figurativas en la cueva de La Pasiega y la cueva de Ardales. Las pruebas de uranio-torio realizadas en las costras de carbonato que recubren el esténcil lo fecharon en al menos 66,7 kya y dataron las pinturas en su conjunto en un mínimo de 64,8 kya, lo que precede a la llegada del *Homo sapiens* a Europa en unos veinte mil años. "La implicación es, por tanto, que los artistas eran neandertales".

Reflexionando sobre la importancia de este hallazgo, Hoffmann et al. afirman:

Esta actividad de pintura rupestre constituye un comportamiento simbólico por definición, y muy arraigado. En Ardales, distintos episodios a lo largo de un periodo de más de 25 ka corroboran que no estamos ante un estallido puntual, sino ante una larga tradición que bien podría remontarse a la época de la construcción anular hallada en la cueva de Bruniquel (Francia), datada hace $176,5 \pm 2,1$ ka.

Los resultados de la datación del yacimiento de la Cueva de los Aviones (España), que sitúan el uso simbólico de conchas marinas y pigmentos minerales por parte de los neandertales en > 115 ka, apoyan aún más la antigüedad del simbolismo neandertal.⁴

Dado que el uso de imágenes y representaciones en el arte es una firma del comportamiento humano moderno entre los *Homo sapiens*, sería perjudicial negar la humanidad de los artistas neandertales. La presencia contemporánea de arte rupestre similar tanto en España como en Indonesia, a medio mundo de distancia, y la antigüedad del uso ornamental de conchas por parte de los neandertales implican un origen del comportamiento simbólico y, por tanto, de la humanidad, mucho más antiguo aún. Hoffmann et al.

concluyen: "El corolario de estos hallazgos es que la capacidad de simbolismo debe haber sido heredada de un ancestro común. Como hipótesis de trabajo, sugerimos que los orígenes del lenguaje y la cognición avanzada característica de los humanos actuales pueden preceder al periodo anterior a la divergencia del linaje neandertal, hace más de medio millón de años".

Pigmento

La elaboración y el uso de pigmentos están estrechamente relacionados con el arte prehistórico. Las huellas del uso de pigmentos en el registro arqueológico se refieren con mayor frecuencia a los óxidos de hierro, que se encuentran en forma de hematita roja o limonita amarilla. La cuestión de si el pigmento se utilizaba con fines artísticos o decorativos o con fines meramente funcionales, como el curtido de pieles, la protección solar o la medicina, puede ser ambigua en casos aislados, pero, como nos recuerdan Sally McBrearty y Alison Brooks, "si los óxidos metálicos se recuperan en asociación con objetos de arte indudables, o en yacimientos cuyos habitantes se sabe que funcionaban dentro de un sistema simbólico bien articulado, se suele suponer que los materiales se utilizaron como medio de coloración"⁶ Ese interés estético es sintomático de la humanidad moderna.

En los niveles MSA de la cueva de Blombos, en Sudáfrica, se han encontrado dos piezas de ocre con patrones geométricos grabados similares, que datan de 77 kya. Francesco d'Errico comenta: "La presencia de grabados simbólicos en el pigmento artefactual hace improbable que los miles de fragmentos de pigmento encontrados en los yacimientos de la Edad de Piedra Media fueran estrictamente funcionales y sugiere, en cambio, que se utilizaban con fines simbólicos."⁷ Las pruebas del uso "no funcional" del pigmento incluyen la preferencia deliberada por los tonos rojos intensos, la preferencia por el pigmento de fuentes lejanas, el calentamiento deliberado para cambiar el color del pigmento, la presencia del pigmento en una sola cara de un objeto, la coloración de las cuentas de concha, etc.⁸

Además, lo que hemos visto anteriormente sobre la antigüedad del arte rupestre debería zanjar la cuestión.

Las pruebas indican un uso antiguo y generalizado del pigmento en África durante el MSA. Las excavaciones en el yacimiento de GnJh-15, en la Formación Kapthurin, descubrieron más de setenta piezas de pigmento rojo como parte de un conjunto de artefactos de piedra, huesos fragmentados y fragmentos de cáscara de huevo de avestruz, cubiertos por muchos metros de restos volcánicos datados en 285 kya. Del mismo modo, las excavaciones realizadas en Twin Rivers arrojaron 176 fragmentos de pigmento en capas fechadas entre 400 y 260 kya en la transición del Achelense al MSA. ⁹

"La atribución cronológica de los pigmentos más antiguos de África (Kapthurin, Twin Rivers) y su asociación con las herramientas de piedra de Lupemban [datadas en torno a 300 kya] parecen indicar que el uso de pigmentos se originó con el *Homo heidelbergensis* o el *Homo sapiens arcaico*", explica d'Errico. "Si el uso de colorantes se toma como un indicio arqueológico de comportamiento simbólico, entonces el origen de estas habilidades, tradicionalmente atribuidas a los humanos anatómicamente modernos, tiene que considerarse más antiguo"¹⁰ Esta conclusión se ve confirmada por la evidencia del uso extremadamente temprano de la especularita -una forma brillante de hematita útil sólo para la exhibición visual- en Fauresmith, Sudáfrica, desde >500 kya.¹¹

El uso de pigmentos no se limita al MSA africano. Los neandertales de Europa utilizaban pigmentos, sobre todo negros pero también rojos, desde aproximadamente 300 kya, aunque su uso sistemático sólo se produce después de 60 kya. Los fragmentos de pigmento proceden de unos cuarenta yacimientos del Paleolítico Medio y Superior en Europa, siendo la colección más rica la de Pech-de-l'Azé I, datada entre 60 y 50 kya. Marie Soressi y Francesco d'Errico rechazan la idea de un uso exclusivamente funcional del pigmento por motivos etnográficos: "En las sociedades tradicionales estudiadas por la etnografía los pigmentos se utilizan siempre para actividades simbólicas.... Si el modelo actual es aplicable a la sociedad neandertal, el uso sistemático de los pigmentos por parte de estas sociedades es un fuerte argumento a favor de su capacidad para producir culturas simbólicas"¹² Independientemente de lo que hagamos con este argumento, las pinturas rupestres de Maltravieso, La Pasiega y Ardales dan testimonio, como hemos visto, del uso artístico neandertal del pigmento >64 kya. Este uso apoya el modelo multiespecífico de la capacidad cognitiva humana.

Enterramientos

El entierro de los muertos está mejor atestiguado en el registro arqueológico entre los neandertales que entre los *Homo sapiens*. Sólo hay tres yacimientos de MSA en los que se han encontrado pruebas de enterramiento: Nazlet Khater y Taramsa en Egipto, datados respectivamente en 40 kya y 68 kya, y la Cueva de la Frontera, que parece ser el enterramiento más antiguo de la MSA.

Los sedimentos que recubren la tumba están datados en 105 kya. Resulta interesante que se encuentren lápices de hematita en toda la secuencia del MSA, y que el enterramiento de un bebé humano (BC 3) esté manchado por la aplicación de hematita y asociado a una concha de *Conus* perforada, que puede haber sido ornamental.

Las primeras pruebas de enterramiento entre los *Homo sapiens* no proceden de África, sino del Levante, en el yacimiento de Qafzeh. De los quince individuos representados en la cueva, al menos cuatro parecen haber sido enterrados deliberadamente.

Fechados entre 120 y 90 kya, estos restos están asociados a conchas de *Glycymeris* perforadas y manchadas de ocre. Con el cuerpo de un niño se enterraron cuernos de ciervo. Los objetos culturales icónicos también parecen estar asociados a los enterramientos de Skhūl, donde un hombre fue enterrado sosteniendo la mandíbula inferior de un enorme jabalí, y en las capas musterenses se encuentran conchas similares a las de Qafzeh.

Sin embargo, de los cincuenta y ocho enterramientos conocidos del Paleolítico Medio en Europa y Oriente Próximo, treinta y cinco pertenecen a neandertales. D'Errico informa de que existe un consenso cada vez mayor entre los paleoantropólogos de que los neandertales enterraban a sus muertos.¹³ Disponemos de una veintena de esqueletos neandertales razonablemente completos de entre más de quinientos individuos representados. Los esqueletos completos son tan raros que es probable que estos muertos fueran enterrados deliberadamente. Aparte del enterramiento intencionado de estos individuos, es difícil explicar por qué faltan por completo esqueletos articulados en la ocupación anterior de cuevas en numerosos yacimientos con buena conservación de restos faunísticos en la Europa del Pleistoceno Medio, en Oriente Próximo y en África. Por lo tanto, existe un acuerdo en que la mayoría, si no todos los esqueletos neandertales relativamente completos, fueron enterrados deliberadamente".

Los enterramientos de neandertales en Levante son al menos tan antiguos como los de *Homo sapiens*. La capa C de Tabūn ha sido datada por termoluminiscencia en 160 kya, lo que convierte al enterramiento del espécimen neandertal C1 en el más antiguo del mundo.

McBrearty y Brooks observan que el enterramiento y otros tratamientos especiales de los muertos son una característica constante de la vida simbólica de las sociedades humanas modernas, por lo que la creencia de que los neandertales enterraban deliberadamente a sus muertos ha sido un factor importante que ha contribuido a la impresión de su humanidad.¹⁵ Esta impresión no depende, sin embargo, de investir el procedimiento de enterramiento con un significado ritual, aunque no excluye tal significado. El hecho de que los cadáveres de sus congéneres recibieran un trato diferente al de los animales muertos sugiere que había algo más que una simple limpieza de la casa.¹⁶

Idioma

El filólogo del siglo XIX Max Müller declaró: "La única gran barrera entre el bruto y el hombre es el lenguaje. El hombre habla, y ningún bruto ha pronunciado jamás una palabra. El lenguaje es el Rubicón, y ningún bruto se atreverá a cruzarlo"¹⁷ El lenguaje puede considerarse un sistema de comunicación simbólico y libremente extensible, y el habla la exteriorización del lenguaje en sonido.¹⁸ Los extensos estudios de los llamados sistemas de comunicación animal confirman la sentencia de Müller.¹⁹ El lenguaje implica simbolismo, el uso de signos convencionales para referirse a algo distinto de los propios animales. Las vocalizaciones de los animales no muestran una referencialidad genuina, sino como mucho la llamada "referencia funcional". Las llamadas de los monos de anteojos, por ejemplo, difieren en función de si el depredador percibido es un leopardo, una serpiente o un águila, pero las llamadas no son palabras que tengan como referentes leopardos, serpientes o águilas. Estas llamadas no son convencionales, sino que se han programado por condicionamiento evolutivo en los cerebros de los vervet, y la respuesta a la llamada por parte de otros monos puede explicarse de forma similar como el resultado del condicionamiento pavloviano. Al igual que una alarma de incendio, el mono que vocaliza la llamada carece de toda intención de referirse, por ejemplo, a un leopardo, y "las respuestas específicas a las señales pueden desarrollarse con la experiencia basada en el simple condicionamiento clásico y sin recurrir al concepto de información, al significado de las llamadas o a las representaciones mentales del supuesto referente de una señal en los oyentes."²⁰ Dado que las señales de los animales carecen de significado simbólico, preguntas como "¿Qué quiso decir ese mono con esa señal?" o "¿A qué se refería ese mono?" están mal planteadas.²¹

Tales llamadas son, en el mejor de los casos, funcionalmente referenciales; es decir, aunque las llamadas específicas del contexto pueden funcionar de forma muy parecida a como lo hacen las palabras humanas como "¡Fuego!", eso no implica nada sobre los procesos mentales subyacentes. Así, "la alarma del leopardo vervet" no se refiere a los leopardos como lo hace la palabra inglesa "leopard". Más bien, para un oyente, la llamada significa que hay un leopardo de la misma manera que el gruñido del leopardo, o incluso de la manera en que el sonido de las hojas secas crujiendo bajo el pie de un leopardo podría".²² La referencia funcional es, por tanto, totalmente diferente de la referencia lingüística. Brandon Wheeler y Julia Fischer concluyen: "El concepto de funcionalidad.

La referencia, aunque históricamente importante para el campo, ha superado su utilidad y se ha convertido en una pista falsa en la búsqueda de los vínculos entre la comunicación de los primates y el lenguaje humano".

Del mismo modo, aunque los chimpancés en cautividad han sido entrenados para pulsar ciertos botones o hacer un gesto con el fin de obtener diversos alimentos específicos, no hay ninguna razón para pensar que cuando los chimpancés pulsan un botón o seleccionan una imagen que representa un plátano, se están refiriendo a un plátano.²⁴ Están condicionados por el entrenamiento para participar en una actividad de respuesta-recompensa que es, en el mejor de los casos, funcionalmente referencial para obtener los beneficios deseados. Por tanto, los chimpancés entrenados no están más cerca de la adquisición genuina del lenguaje.

Por muy fascinante que sea la cuestión de cómo se originó el lenguaje y su exteriorización en el habla, sólo está relacionada indirectamente con la cuestión que nos interesa, es decir, cuándo se originaron. El hecho de que el lenguaje se distinga de los sistemas de comunicación de los animales sugiere, en el mejor de los casos, que el lenguaje es algo que no se originó en una etapa temprana del linaje del Homo, cercana a la animalidad. Para ganar para conocer el momento de su origen, podemos recurrir a pistas anatómicas, genéticas y arqueológicas.

Pistas anatómicas

Desde el punto de vista anatómico, el gran tamaño del cerebro de un homínido es un requisito previo para la capacidad lingüística, y la presencia de un cerebro grande aumenta la probabilidad de la capacidad lingüística. Así que Roger Lewin y Robert Foley piensan que una vez que los homínidos alcanzaron un tamaño cerebral superior a los mil centímetros cúbicos, parece haber pocas dudas de que existían capacidades lingüísticas y que, por lo tanto, el lenguaje puede haber estado presente al menos en los neandertales.²⁵ "Dados sus grandes cerebros, hay pocas dudas de que los neandertales son homínidos flexibles inteligentes, incluso si puede haber habido algunas diferencias entre ellos y los humanos modernos"²⁶.

Además del tamaño del cerebro, la organización cerebral es vital. La capacidad lingüística está asociada al área de Wernicke y al área de Broca, entre otras, en el cerebro. Los estudios de los endocitos de los homínidos revelan signos del área de Broca en *Homo rudolfensis* y en especies posteriores, pero no en los australopitecos.²⁷ Por lo tanto, se ha puesto en duda la capacidad lingüística entre los australopitecos. Desgraciadamente, como ya se ha dicho, los paleoneurólogos pueden aprender muy poco sobre la capacidad lingüística de los homínidos a partir de los endocastos fósiles.

Dada la escasa información que se puede obtener de los endocastos, los investigadores han recurrido al estudio de otras características anatómicas necesarias para el habla.

El oído es obviamente importante para el habla humana. Los huesos del oído humano pueden compararse con los de los simios vivos y los homínidos fósiles.

Aunque la capacidad auditiva de los chimpancés es básicamente idéntica a la nuestra, los oídos humanos tienen una mayor sensibilidad en el rango de 2 a 4 kilohercios, lo que refleja las diferencias en los huesecillos del oído medio. Las características principales de ciertos sonidos del habla se encuentran dentro de este rango.²⁸ Los restos fósiles tanto de neandertales como de *Homo heidelbergensis* muestran huesecillos del oído medio que se encuentran dentro del rango de los oídos humanos modernos.²⁹

¿Y la capacidad de hablar? Hauser et al. se muestran escépticos sobre la presencia del lenguaje fuera del *Homo sapiens*. Con respecto a las pruebas paleontológicas, afirman: "Estudios recientes sugieren que son necesarias proporciones aproximadamente iguales de los sectores horizontal y vertical del tracto vocal para la producción del habla (Lieberman, 2011). Esta conformación está presente solo en el *Homo sapiens*, como resultado de la retracción autapomórfica de su cara por debajo del neurocráneo. Esto apunta a un cambio crítico después de la divergencia con los neandertales"³⁰ Con respecto a la evidencia arqueológica, observan que los neandertales "no dejaron ninguna evidencia inequívoca de los patrones de comportamiento simbólico ... que caracterizan a los seres humanos modernos, lingüísticos." A modo de comparación, "el registro artefactual de los *sapiens* contemporáneos de la Edad de Piedra Media en África después de hace unos 100k años cuenta una historia muy diferente, una transformación cualitativa en el comportamiento que se reflejó en los primeros objetos simbólicos, la planificación compleja, las tecnologías de múltiples etapas, y otras anticipaciones de la destreza cognitiva de Cro-Magnon." Así, "las pruebas arqueológicas... apuntan a la aparición de un lenguaje de pensamiento en los primeros *Homo sapiens*, repleto de representaciones simbólicas que se exteriorizaron en forma icónica.... Cuando sea que esto haya ocurrido, la evidencia actual sugiere que fue después [mi énfasis] de nuestra divergencia con los neandertales, y por lo tanto, un evento muy reciente"³¹. Analicemos más detenidamente cada una de estas consideraciones. En primer lugar, consideremos las características anatómicas evidenciadas por la paleontología. Philip Lieberman explica que la posición de la laringe es la clave de la diferencia entre el tracto vocal supralaríngeo (SVT) de todos los demás mamíferos y el SVT humano moderno adulto.³² El SVT de los chimpancés es significativamente diferente del de los humanos, de modo que aunque pueden oír lo que nosotros oímos, no pueden producir un habla articulada.³³

En los primeros *Homo sapiens* se produjo una reestructuración del cráneo que alineó la cara humana con el cerebro, reduciendo así el prognatismo. En el proceso se acortó la cavidad oral, forzando la lengua hacia arriba y hacia atrás en la garganta. La laringe es empujada hacia abajo en la garganta hasta una posición opuesta a la cuarta, quinta y sexta vértebras cervicales.

El hueso hioides, un hueso en forma de U situado por encima de la laringe y conectado a ella por ligamentos y músculos, también desciende con la laringe. Así pues, el SVT humano adulto presenta una lengua curvada que ocupa en parte la cavidad oral "horizontal" y, en ángulo recto con ella, la cavidad faríngea vertical.

Sorprendentemente, en la ontogenia humana, desde la embriogénesis hasta la infancia, este proceso se recapitula. La lengua retrocede hacia la faringe, empujando la laringe hacia abajo, hasta que la cavidad oral "horizontal" y la cavidad faríngea vertical del SVT tienen proporciones iguales 1:1. En los dos primeros años de vida la cara se retrae y la base del cráneo se flexiona desde el contorno relativamente plano que tenía al nacer. Esta flexión de la base del cráneo cesa a los dos o tres años de edad, pero la lengua y la laringe siguen descendiendo hasta los seis u ocho años, cuando las proporciones de las cavidades oral y faríngea se igualan.

El descenso de la laringe en el ser humano adulto amplía el espacio por encima de la laringe, de modo que los sonidos emitidos por ésta pueden modificarse en mayor medida que en cualquier otro mamífero. Los movimientos de la lengua en el espacio en ángulo recto definido por la boca y la faringe son capaces de producir los cambios necesarios para la emisión de las llamadas vocales cuantales (vocales fonéticamente discretas) [i], [u] y [a] (fig. 11.3).³⁴ Por el contrario, la lengua de los simios, al igual que la de los recién nacidos humanos, está situada casi por completo dentro de la boca, lo que hace imposible la producción de estos sonidos vocálicos.

Los restos fósiles de Skhūly Qafzeh revelaron un SVT plenamente humano en los humanos arcaicos de 100 kya. Philip Lieberman señala las desventajas de la biología del SVT humano (como el atragantamiento con la comida, los molares impactados, la reducción de la eficiencia de la masticación) reducirían la aptitud a menos que se estuviera utilizando para mejorar la inteligibilidad de la comunicación del habla.³⁵ La presencia de "una configuración tan extraña y aparentemente desadaptativa" es, por tanto, indicativa del habla articulada.³⁶

¿Y qué hay de otros homínidos antiguos? El descubrimiento en 1989 en Kebara (Israel) de un hueso hioides neandertal prácticamente idéntico al moderno ha sido tomado por algunos como prueba de su capacidad lingüística.

Se han encontrado dos huesos hioideos similares de *Homo heidelbergensis*. Por el contrario, un hueso hioideo de *Australopithecus afarensis* es básicamente apático. Philip Lieberman protesta que es imposible determinar la posición de la laringe y la morfología del SVT a partir de un hueso hioideo aislado.³⁷ Más bien, lo que es crítico es la proporcionalidad de las secciones del SVT. La cavidad oral en los humanos modernos mide $57 \pm 5,1$ milímetros. Esto es más corto que en el *Homo heidelbergensis* ($68,3 \pm 5,1$ milímetros) y el *Homo neanderthalensis* ($62,3 \pm 6,5$ milímetros).³⁸ Además, la base craneal del *Homo sapiens* está aproximadamente 10-15 grados más flexionada, con lo que se retrae la cara y se acorta el espacio faríngeo detrás de la paleta en aproximadamente un centímetro.³⁹ Como resultado, la longitud esquelética del SVT "horizontal" en el *Homo sapiens* antiguo (10,5 cm) es aproximadamente un 10 por ciento más corta que la del *Homo neanderthalensis* (11,7 cm) y el *Homo heidelbergensis* (11,8 cm). Para tener un SVT moderno con una proporción de 1:1, habrían necesitado un SVT vertical de dos a tres centímetros más largo que el del humano moderno medio. Una configuración de SVT moderna en un *Homo arcaico* habría situado la laringe tan abajo que tragar podría resultar imposible. Por lo tanto, las vías vocales neandertales no podían producir toda la gama de sonidos que caracterizan el habla humana, en particular las llamadas vocales cuantales, como la [i] en "té" y la [u] en "to".⁴⁰ Por lo tanto, el repertorio fonético neandertal era inherentemente limitado.

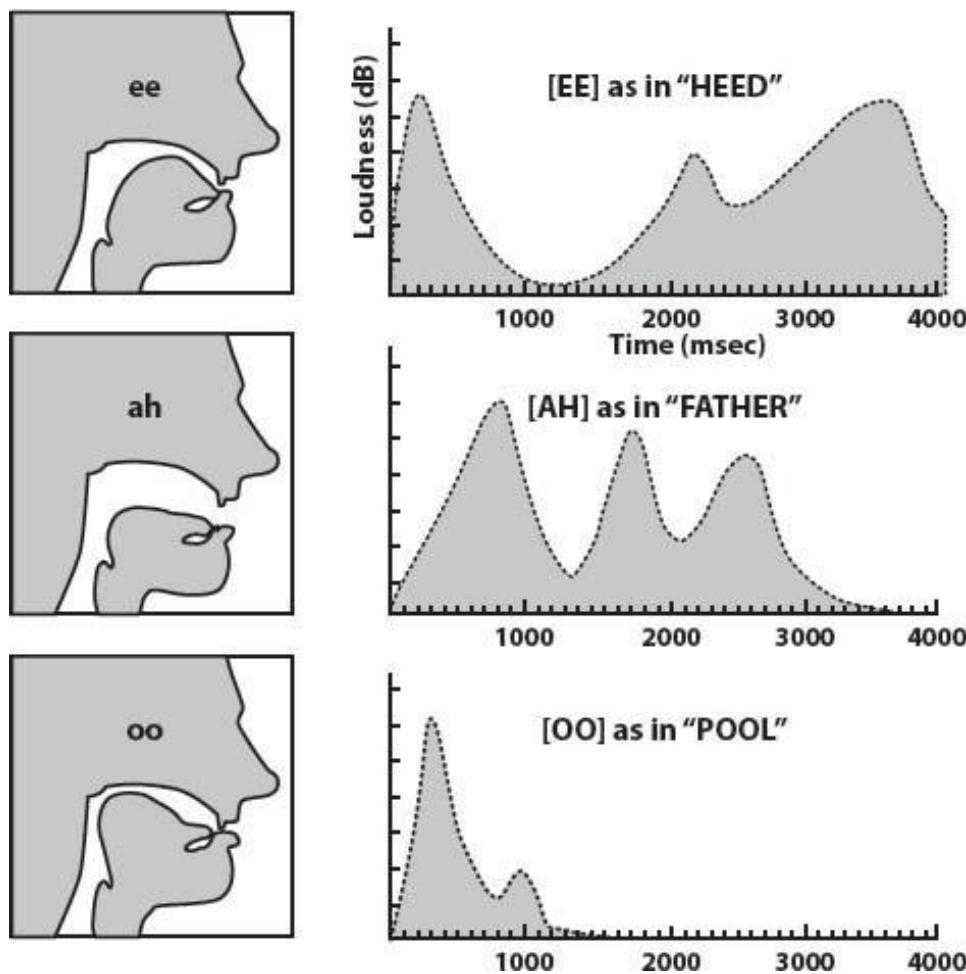


Figura 11.3. Los cambios en la forma de la lengua modifican los picos armónicos (frecuencias de los formantes) que diferencian los sonidos del habla. La posición de la lengua y las frecuencias de los formantes se muestran para los sonidos [i], [a] y [u].

Las afirmaciones de Lieberman han sido rebatidas.⁴¹ Pero la cuestión más fundamental es que tener un repertorio fonético inherentemente limitado no implica, obviamente, una falta de lenguaje, ya que todos nosotros estamos limitados en nuestro repertorio fonético, aunque no lo estemos inherentemente. Puede que todos tengamos la capacidad de producir toda la gama de sonidos que caracterizan el habla humana, en el sentido de que si hemos nacido y crecido en una cultura determinada, deberíamos aprender su idioma sin dificultad; pero como puede atestiguar cualquier estadounidense que se haya esforzado por hablar un idioma extranjero, hay sonidos que los hablantes nativos de inglés no normalmente utilizan y tienen dificultades para aprender, como el francés *soeur* o el alemán *Mönch*. Hay lenguas vivas que, de hecho, no incluyen ninguno de los sonidos vocálicos cuantilícos.

Por lo tanto, Lieberman no deduce que los neandertales carezcan de habla. Pregunta: "¿Significa esto que los neandertales carecían de habla y lenguaje? Probablemente no.... El registro arqueológico indica que tenían alguna forma de lenguaje y habla"⁴² "El nivel general de la cultura neandertal es tal que probablemente se utilizó esta capacidad fonética limitada y que existió alguna forma de lenguaje"⁴³ De hecho, "el habla debió existir en los homínidos arcaicos ancestrales a los humanos y los neandertales. No habría habido ninguna ventaja selectiva para retener las mutaciones que dieron lugar a la anatomía humana específica del habla a costa de una mayor morbilidad por asfixia, a no ser que el habla ya estuviera presente"⁴⁴

Pero advierte: "Su discurso era diferente, sin embargo, siendo menos inteligible que el nuestro"⁴⁵ Pero entonces debemos preguntar, ¿Menos inteligible para quién? Seguramente Lieberman ha elegido la palabra equivocada. Inteligible significa "comprendible". ¿De verdad pensamos que los neandertales tenían dificultades para entenderse? Tal afirmación no sólo va más allá de las pruebas, sino que parece bastante inverosímil por lo que sabemos de la cultura neandertal. Sospecho que Lieberman quería decir algo más parecido a "articular", en vista de la limitada gama fonética de los neandertales. Porque también afirma que "el chimpancé SVT podría producir un habla nasalizada y reducida a las vocales que, aunque no sería tan inteligible como el habla humana normal, sería suficiente para la comunicación"⁴⁶ Si ese habla reducida a las vocales es suficiente para la comunicación, es necesariamente inteligible, aunque sea relativamente inarticulada. La razón por la que "los chimpancés no pueden producir ningún tipo de habla" es que carecen de los "mecanismos cerebrales especializados necesarios para regular los complejos e involuntarios gestos articulatorios que subyacen al habla"⁴⁷.

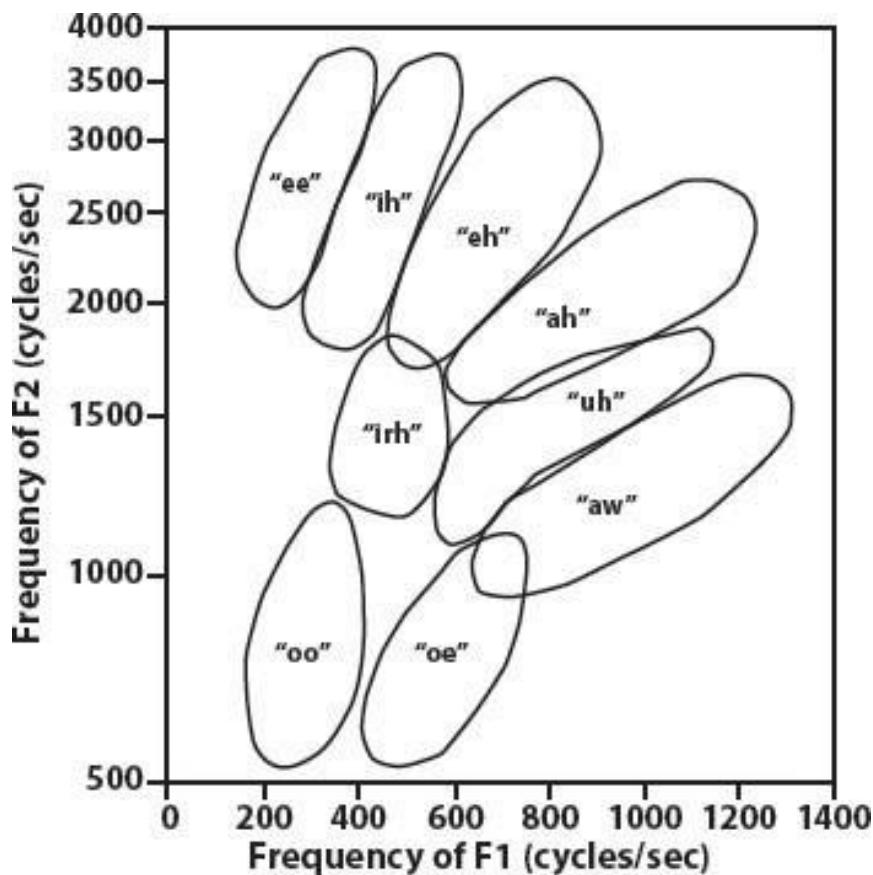


Figura 11.4. Vocales cuánticas de una amplia muestra de hablantes. Las vocales son cuantales (distintas) en el sentido de que ocupan posiciones casi completamente no superpuestas en el gráfico.

Daniel Lieberman explica que lo que hace que las vocales cuánticas sean tan útiles para la comunicación oral es que, al ser sonidos discretos, no se confunden tan fácilmente con otras vocales. Cuando diferentes hablantes pronuncian palabras en orden aleatorio, los oyentes cometan ocasionalmente errores de identificación de la mayoría de las vocales, por ejemplo, la [ɛ] de "beg" con la [ɪ] de "big". Pero la [i] y la [u] no se confunden con tanta frecuencia. Dado que casi no se solapan entre los distintos hablantes (véase la figura 11.4), son sonidos especialmente útiles para la comunicación vocal.

Así, un hablante puede ser menos preciso en la articulación y aun así producir sonidos como [i], [a] y [u] con un alto grado de perceptibilidad. "Dicho de otro modo", dice Daniel Lieberman, "permiten una articulación descuidada"⁴⁸ De hecho, "uno puede aproximarse a las vocales con un tracto vocal no humano de una configuración diferente, pero las frecuencias de las formantes son menos distintas"⁴⁹

Sin vocales cuantales que establezcan la norma, los sonidos vocálicos aleatorios serían, en efecto, menos inteligibles; pero entonces, por supuesto, no estamos tratando con sonidos vocálicos aleatorios en el habla. Si dejamos volar nuestra imaginación, podemos imaginar a un neandertal diciéndole a otro: "¡Ese es un rinoceronte mendigo!" o "Te pido que vengas a cazar", y el contexto del discurso deja claro el significado, a pesar de los problemas de articulación. Las diferencias fonéticas en la articulación no tienen por qué afectar seriamente a la inteligibilidad del habla neandertal entre sí.

El habla de los niños pequeños es un magnífico ejemplo. Recordemos que los niños no llegan a una configuración adulta de su SVT hasta los seis u ocho años de edad y, sin embargo, los más pequeños pueden hablar y hacerse entender. Daniel Lieberman observa que los niños cuyas SVT aún no han alcanzado la proporción 1:1 "sí hablan, a menudo bien", pero como "sus frecuencias de formantes no son tan cuánticas, ... los errores de percepción por parte de los oyentes son mayores"⁵⁰ Pero inmediatamente añade: "Algunos de estos problemas, sin embargo, pueden deberse a un menor control motor de la lengua."⁵¹ Por supuesto; y sería muy injusto esperar que los niños pequeños, que apenas están aprendiendo a hablar, exemplificaran el mismo grado de habla articulada que un neandertal adulto, aunque éste también careciera del SVT de un adulto moderno. Los padres de los jóvenes que están aprendiendo a hablar son especialmente buenos en la interpretación de su habla, y podemos suponer que los neandertales estarían igualmente acostumbrados a oír y entender correctamente a los demás. Observando los estudios que pretenden demostrar que un neandertal equipado con un SVT moderno tendría una laringe imposiblemente baja en el pecho, Daniel Lieberman se pregunta: "Si es cierto, ¿significa este resultado que los neandertales, otras especies de *Homo* arcaico y posiblemente incluso algunos humanos modernos tempranos no podían hablar? Por supuesto que no. Es difícil imaginar que carecieran de la capacidad de hablar, sobre todo teniendo en cuenta el gran tamaño de sus cerebros. Pero es posible que su articulación fuera menos precisa que la de un humano moderno adulto, tal vez más parecida a la de un niño de 4 a 6 años, que carece de eehs y oohs totalmente cuantificados".

En cuanto al segundo punto de Hauser et al. -a saber, la falta de pruebas arqueológicas de la capacidad cognitiva de los neandertales-, nuestro estudio de las pruebas arqueológicas nos lleva a una conclusión bastante diferente, que los neandertales se comparan muy favorablemente con los *Homo sapiens* del MSA en la anticipación de la capacidad cognitiva de los cromañones. Debo estar de acuerdo con Dan Dediu y Stephen Levinson en que

El lenguaje permite la capacidad de transmisión de la cultura (por ejemplo, no hay tecnologías avanzadas sin lenguaje), y este vínculo permite hacer inferencias razonables a partir del registro arqueológico. Por lo tanto, nos parece abrumadoramente probable que los neandertales fueran seres tan articulados como nosotros, es decir, con grandes vocabularios y estructuras combinatorias que permitían transmitir contenidos propositivos y fuerza ilocutiva. Sólo un sistema de comunicación tan avanzado podría haber sido portador de las avanzadas adaptaciones culturales que exhibieron los neandertales....

Si se tienen en cuenta todas las habilidades culturales necesarias para sobrevivir en ecologías que van desde el Ártico hasta los litorales mediterráneos, pobres en caza, es difícil argumentar que los neandertales carecieran de códigos lingüísticos complejos, capaces de comunicarse sobre ubicaciones espaciales, caza y recolección, fauna y flora, relaciones sociales, tecnologías, etc. Esto implicaría un léxico amplio y una codificación propositiva. La concesión de capacidades lingüísticas avanzadas a los neandertales nos parece inevitable.⁵³

Hemos visto que las pruebas apoyan un desarrollo multiespecie de la capacidad cognitiva moderna, en lugar del modelo africano de una sola especie defendido por Hauser et al. A fin de cuentas, Hauser et al. admiten: "En términos del registro arqueológico, podemos ciertamente imaginar el descubrimiento de artefactos simbólicos más ricos... que datan de antes de la aparición del *Homo sapiens*. Las representaciones artísticas descubiertas posteriormente en los yacimientos neandertales de España parecen haber aportado pruebas de artefactos simbólicos que, si no son anteriores a la aparición del *Homo sapiens*, revelan una capacidad cognitiva independiente del *Homo sapiens*, lo que es igualmente significativo para las cuestiones del origen y la posterior evolución del lenguaje.

Hay otras pistas anatómicas sobre la capacidad del lenguaje en los neandertales? R. F. Kay, M. Cartmill y M. Balow también han señalado que el canal hipogloso, por el que pasan los nervios que controlan la lengua, es indicativo de la capacidad de hablar no sólo en los primeros *Homo sapiens*, sino también en *Homo heidelbergensis* y *Homo neanderthalensis*. En cambio, descubrieron que los canales hipoglosos de los australopitecos, y tal vez también de los *Homo habilis*, no sólo son significativamente más pequeños que los de los humanos modernos, sino que están dentro del rango de los chimpancés modernos, que, como se recordará, carecen del control motor de la lengua y los labios necesario para el habla. Kay, Cartmill y Balow concluyen: "Las capacidades vocales de *Australopithecus* no eran significativamente más avanzadas que las de los chimpancés, mientras que las del *Homo* pueden haber sido esencialmente modernas hace al menos 400.000 años".

Estudios posteriores, sin embargo, han puesto en duda sus conclusiones, al no encontrar ninguna correlación entre el tamaño del canal hipogloso y la capacidad lingüística.⁵⁷ Los monos, por ejemplo, no tienen capacidad para el habla y, sin embargo, más de la mitad de los monos medidos tienen canales hipoglosos que se encuentran en el rango de tamaño de los humanos modernos, tanto absolutamente como en relación con el tamaño de la boca. Estos resultados demuestran que un canal hipogloso grande no es garantía de capacidad lingüística. Pero eso no era lo que pretendían Kay, Cartmill y Balow. Además del control motor de la lengua, un cerebro grande es un requisito previo para el lenguaje. Se entiende mejor que su afirmación sea que un cerebro grande de homínido y un gran canal hipogloso para refutar esta afirmación habría que señalar a los usuarios del lenguaje que tienen un cerebro grande pero un canal hipogloso estrecho, lo que no se ha hecho. Como mínimo, el gran canal hipogloso de varias especies de *Homo* es coherente con su capacidad de hablar.

Otra prueba anatómica es el agrandamiento del canal vertebral torácico en los seres humanos, por el que pasan los nervios que controlan los músculos que regulan la respiración. Este control respiratorio tan fino es crucial para el habla humana.

Ann MacLarnon y Gwen Hewitt explican que "el lenguaje humano completo requiere exhalaciones prolongadas para las vocalizaciones y un mayor control del volumen, el énfasis y la entonación en comparación con

los primates no humanos y, por tanto, presumiblemente en comparación con los primeros homínidos. Estas características exigen un control neural rápido, intrincado, flexible e integrado de los músculos intercostales y abdominales"⁵⁹ Los músculos que permiten este control respiratorio tan fino están todos inervados torácicamente.

Por ello, MacLarnon y Hewitt midieron el canal vertebral torácico de diversos homínidos fósiles: *Australopithecus afarensis*, *Australopithecus africanus*, *Homo ergaster* (o *Homo erectus* temprano), cuatro neandertales y un *Homo sapiens* temprano, además de tres muestras de humanos modernos. Descubrieron que tanto los neandertales como los humanos modernos tempranos y contemporáneos tienen áreas transversales del canal torácico más grandes que cualquiera de los primates no humanos. "Estas pruebas indican que la inervación torácica de los primeros homínidos fósiles, los australopitecos y el *Homo ergaster*, era similar a la de los primates no humanos actuales, pero que los neandertales y los primeros humanos modernos tenían una inervación torácica ampliada similar a la de los humanos actuales".

Examinando las posibles explicaciones de esta mayor inervación torácica - como el control postural para el bipedismo, el aumento de la dificultad del parto, la respiración para la carrera de resistencia, una fase acuática, la evitación de la asfixia y mayor control de la respiración para el habla: MacLarnon y Hewitt sostienen que todos los procesos, excepto el último, pueden descartarse, ya sea por su cronología evolutiva o porque no son suficientemente exigentes desde el punto de vista neurológico. Como prueba positiva de esta explicación, apelan a los estudios sobre la producción del habla humana, que muestran que el habla humana "requiere un control muy rápido y fino de la presión subglótica que responde a factores cognitivos y se integra con el control del tracto respiratorio superior y otros cambios corporales", y a las comparaciones entre la producción del habla humana y las vocalizaciones de los primates no humanos, que muestran que el habla humana es única en cuanto al control respiratorio necesario para su producción. MacLarnon y Hewitt concluyen: "Los neandertales y los primeros humanos modernos tenían una inervación torácica ampliada, como los humanos actuales. Lo más probable es que este aumento de la inervación evolucionara para permitir un mayor control de la respiración, y la razón funcional más probable para ello fue la evolución del habla humana, es decir, la producción física del lenguaje"⁶².

Incluso si no se acepta que la explicación del aumento de la inervación torácica sea la necesidad del control respiratorio para el habla, lo que mínimamente implican los resultados de MacLarnon y Hewitt es que una de las condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para el habla humana ya está presente, junto con otras condiciones similares, en los neandertales. Por lo tanto, el habla neandertal es más probable dada la presencia de esta condición que de otra manera, por lo que constituye una prueba del habla neandertal.

Pistas genéticas

La secuenciación de un genoma neandertal completo en 2010 revolucionó los estudios paleoantropológicos. Ahora disponemos de casi una veintena de ejemplares parciales o completos del genoma neandertal, que pueden compararse con el genoma de los humanos modernos. Gracias a ello, el debate sobre si los neandertales y los *Homo sapiens* se cruzaron se ha resuelto de forma decisiva sobre la base de las pruebas de introgresión mutua de maretiales de los genes (fig. 11.5). Aproximadamente el 2% del ADN de todos los no africanos vivos procede de los neandertales, y las poblaciones oceánicas tienen un 2-4% adicional de ADN procedente de los denisovanos.

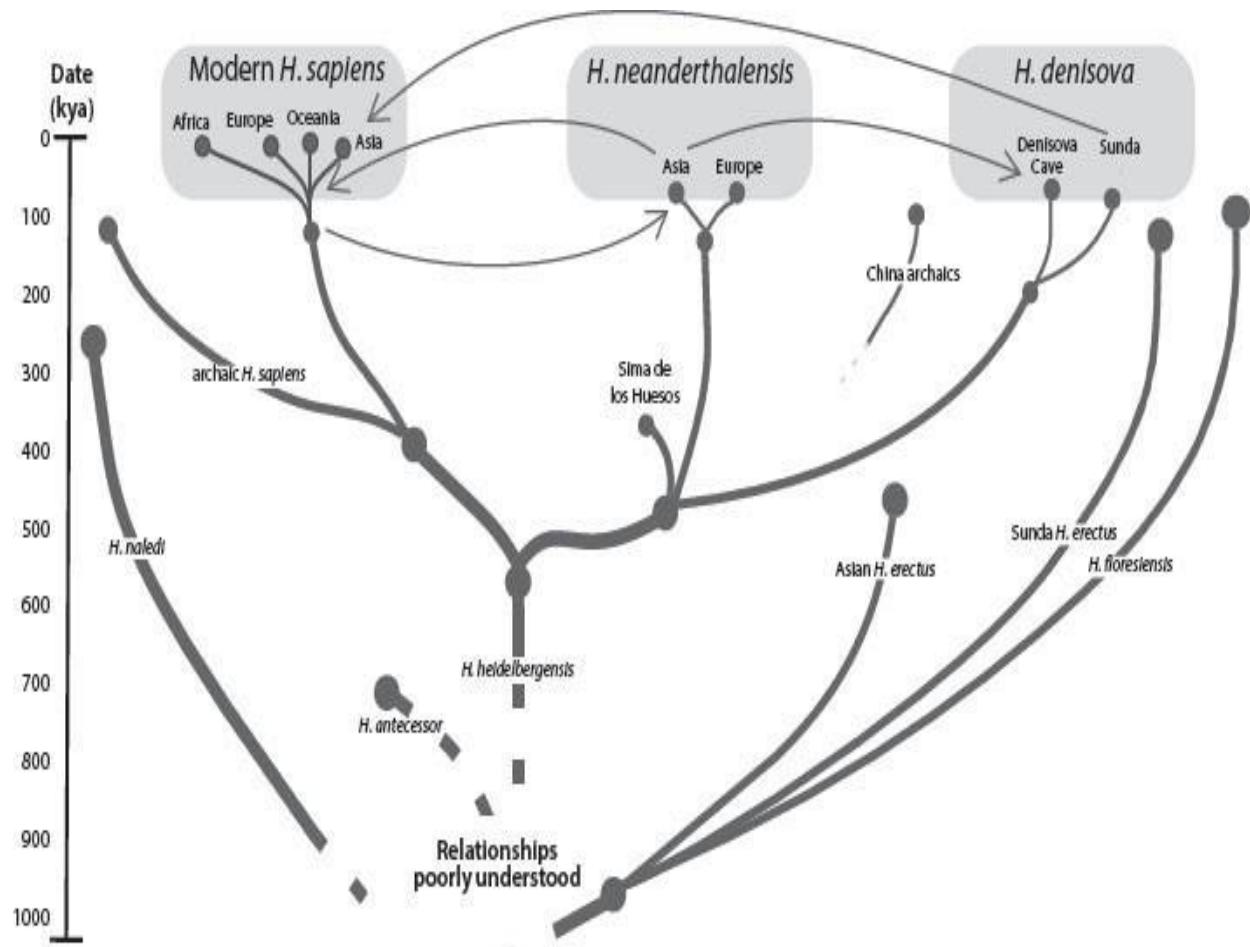


Figura 11.5. Mestizaje entre líneas de humanos antiguos.

El simple hecho del mestizaje tiene implicaciones en la capacidad de habla de neandertales y denisovanos. Interactuaron repetidamente con seres humanos anatómicamente modernos durante decenas de miles de años, en las memorables palabras de Dediu y Levinson, "intercambiando genes, parásitos y cultura"⁶³ Tal relación social y sexual requiere plausiblemente comunicación y, por tanto, lenguaje. Kai Whiting et al. comentan: "Parece no es razonable suponer que todos los encuentros sexuales entre las diferentes especies de *Homo* fueran de tipo no consensual. Es mucho más probable que al menos algunos de los casos de mestizaje entre especies de *Homo* coexistentes, incluidos los humanos anatómicamente modernos, fueran el resultado de la comunicación y de cierto grado de afecto o aprecio. Independientemente de la dinámica exacta de las relaciones sexuales, sabemos con certeza que algunas dieron lugar a una descendencia que podía reclamar el parentesco con más de un conjunto de especies humanas"⁶⁴

Así pues, el mestizaje y la producción de una descendencia híbrida que podía, al igual que el progenitor *Homo sapiens*, hablar son en sí mismos sugerentes de la capacidad lingüística de los socios.

Ya hemos mencionado mutaciones cruciales en el gen ARHGAP11B y en los genes NOTCH2NL en el linaje humano antes de la divergencia del *Homo sapiens*, los neandertales y los denisovanos, y por tanto compartidas por todos, que contribuyeron significativamente al crecimiento del cerebro.⁶⁵ No sabemos si hubo algún efecto directo en la capacidad lingüística como resultado.

La importancia de las diferencias entre el genoma del *Homo sapiens* y el de los neandertales y denisovanos sigue siendo poco conocida. André Sousa y otros examinaron las llamadas regiones aceleradas humanas (HAR) del genoma humano moderno para compararlas con el material genómico de estos antiguos homínidos. Las HAR son secuencias de ADN que cambiaron muy poco a lo largo de la evolución de los mamíferos, pero que experimentaron una ráfaga de cambios en los homínidos desde la divergencia con los chimpancés. Sousa et al. determinaron que el 8 por ciento de las sustituciones HAR no se encuentran en los neandertales ni en los denisovanos y, por tanto, son recientes en el sentido de que el alelo derivado no había llegado a fijarse en el ancestro común de los humanos modernos y los homínidos arcaicos.

Algunas de estas sustituciones se encuentran en un HAR de AUTS2, un gen asociado a varias características neurológicas, en una región que también muestra fuertes evidencias de un barrido selectivo que se produjo en los humanos modernos tras la escisión con los neandertales. AUTS2 contiene la región genómica más significativamente acelerada que diferencia a los humanos de los neandertales, pero lamentablemente la función y la regulación de este gen siguen siendo en gran medida desconocidas.

Sin embargo, el célebre gen FOXP2 está más directamente relacionado con la capacidad del habla.⁶⁷ Las mutaciones de este gen se han relacionado con la dispraxia verbal. Así pues, el FOXP2 parece ser necesario para el habla humana. Resulta significativo que el FOXP2 humano, aunque difiere del de chimpancés y gorilas en dos posiciones de codificación de aminoácidos, resultó ser idéntico en *Homo sapiens* y neandertales.⁶⁸

El FOXP2 de los neandertales y del Homo sapiens es idéntico en las dos posiciones (911 y 977 en el exón 7) que difieren del FOXP2 de los simios. En este sentido, al menos, los neandertales y los Homo sapiens compartirían cualquier beneficio lingüístico que estos cambios les confieran. Johannes Krause et al. consideran que la explicación más probable de estos cambios genéticos compartidos es que estos cambios tuvieron lugar en el ancestro común de los humanos modernos y los neandertales antes de su divergencia.⁶⁹

RESUMEN

En los dos últimos capítulos hemos examinado brevemente las pruebas de la paleoneurología, la arqueología y la genética sobre la época de los orígenes humanos.

Con respecto a las pruebas de paleoneurología, vimos que, sobre la base del análisis de los endocastos craneales, se ha producido en el curso de la evolución de los homínidos un sorprendente aumento tanto del tamaño del cerebro como del cociente de encefalización, así como de la reorganización cerebral, que sitúa los cerebros de los homínidos bien en el rango moderno hacia 500 kya con el *Homo heidelbergensis*. Estas características se correlacionan de forma segura con una mayor capacidad cognitiva en los humanos. Además, las mediciones de los forámenes arteriales, por los que pasan las arterias carótidas que irrigan el cerebro, muestran que sólo con el *Homo erectus* y el *Homo heidelbergensis* posteriores llegamos al rango de los humanos modernos. Las mayores aberturas arteriales en el cráneo indican una mayor tasa metabólica del cerebro, lo que sugiere una mayor capacidad cognitiva.

Los estudios de los dientes fósiles de los homínidos muestran un crecimiento lento del esmalte tanto en los neandertales como en los *Homo sapiens* arcaicos, un índice de maduración lenta del cerebro después del nacimiento y hasta bien entrada la infancia. La lenta trayectoria de crecimiento del esmalte, típica de los humanos modernos, no se encuentra en los australopitecos ni en los primeros *Homo*, cuyo desarrollo es más parecido al de los simios. Así, el lento desarrollo del cerebro está positivamente correlacionado con la mayor capacidad cognitiva de los humanos modernos. Las comparaciones genéticas del ADN de los homínidos revelan que una mutación en el gen ARHGAP11B que contribuyó a la expansión del neocortex humano es compartida por neandertales y denisovanos.

Dado que es poco probable que la mutación idéntica se haya producido tres veces, es sin duda un rasgo derivado que se heredó de su último ancestro común, el *Homo heidelbergensis*. De nuevo, la presencia de genes NOTCH2NL idénticos en neandertales, denisovanos y *Homo sapiens* apunta a eventos de reorganización genómica en el cerebro de su último ancestro común, que dieron lugar a la amplificación de los progenitores neuronales y, por tanto, a una mayor capacidad cognitiva.

Con respecto a las pruebas de la arqueología, la evidencia más importante de la capacidad cognitiva de los antiguos homínidos, vimos que las condiciones suficientes generalmente aceptadas de la humanidad moderna pueden ser discernidas por la presencia de una amplia variedad de firmas arqueológicas. Éstas se refuerzan mutuamente y proporcionan un poderoso argumento acumulativo a favor de la conciencia humana moderna que es más fuerte que su eslabón más débil. Hemos examinado brevemente algunas de las pruebas más importantes de las firmas arqueológicas en los ámbitos de la tecnología, la economía y la organización social, y el comportamiento simbólico.

En cuanto a la tecnología, la producción de hojas de piedra, característica del Modo 4 de fabricación de herramientas, fue practicada tanto por los neandertales como por los *Homo sapiens* mucho antes de 300 kya, lo que supone un avance tecnológico que requería una capacidad cognitiva significativa para su ejecución. Aún más sofisticada fue la producción de puntas de piedra, que tanto los neandertales como los *Homo sapiens* elaboraron al menos en 186 kya, y que puede haber sido fabricada y empleada por el *Homo heidelbergensis* en 500 kya. La producción de herramientas compuestas y de asas no sólo requería previsión, sino también diseño, y caracterizaba las industrias de herramientas tanto de los neandertales como de los *Homo sapiens*. Los extraordinarios hallazgos de Schöningen demuestran que en 400 kya ya se utilizaban herramientas compuestas, lo que apunta una vez más al *Homo heidelbergensis*.

Las piedras de moler son firmas importantes de la capacidad cognitiva, ya que su uso indica el procesamiento de material vegetal y, lo que es más importante, de pigmentos, una de las firmas del comportamiento simbólico. Se han encontrado tanto en yacimientos de la MSA como en yacimientos musterenses, lo que indica su uso tanto por los *Homo sapiens* en África como por los neandertales en Europa.

Con respecto a la economía y la organización social, hemos visto que la caza mayor implica un comportamiento cooperativo indicativo de la conciencia humana y, probablemente, incluso de la capacidad lingüística. Este comportamiento pone de manifiesto una intencionalidad colectiva que muchos psicólogos consideran una habilidad cognitiva única, e incluso definitiva, para los seres humanos.⁷⁰ Tanto los *Homo sapiens* del MSA como los neandertales realizaban este tipo de actividades de caza. De nuevo, las impresionantes lanzas de Schöningen, cuya fabricación requiere por sí sola una extraordinaria capacidad cognitiva, junto con las pruebas de Boxgrove y Clacton, demuestran que ese comportamiento se remonta al *Homo heidelbergensis* 500 kya. Igualmente sorprendentes son las construcciones neandertales de la cueva de Bruniquel, que datan de 176 kya. Nunca se había encontrado nada parecido, con una cadena operativa de una complejidad y profundidad asombrosas. Estas construcciones demuestran más claramente que la caza mayor la intencionalidad colectiva de sus constructores neandertales. Para aumentar nuestro asombro, encontramos las cabañas de los cazadores de Terra Amata, que evidencian de forma tan evidente la planificación y el diseño de sus constructores. Fechadas en 350 kya, el *Homo heidelbergensis* fue probablemente el responsable de ellas.

Por último, en lo que respecta a las pruebas del comportamiento simbólico, la fecha del arte imaginario y representativo entre los *Homo sapiens* se ha retrotraído a >40 kya por el descubrimiento del arte rupestre indonesio, y entre los neandertales a >66 kya por el arte rupestre ibérico. La presencia simultánea de arte rupestre similar en España y en Indonesia, a medio mundo de distancia, implica un origen del comportamiento simbólico y, por tanto, de la humanidad, mucho más antiguo aún. También hemos visto que el uso de pigmentos, que pueden utilizarse para el arte o la decoración corporal, se ha atestiguado en África hasta >300 kya y entre Neandertales en Europa hasta >60 kya. Los entierros de los muertos, tengan o no un significado espiritual, muestran un cuidado de los restos de los compañeros que demuestra una estimación de su valor. En Qafzeh, 120 kya, tenemos las primeras pruebas de enterramiento de muertos entre los *Homo sapiens*, repletas de objetos enterrados con el difunto, y en Tabūn, 160 kya, las primeras pruebas de enterramientos neandertales.

Por último, el uso del lenguaje, el comportamiento simbólico paradigmático, aunque difícil de detectar, está respaldado tanto entre los *Homo sapiens* como entre los neandertales por indicios anatómicos como un cerebro grande y complejo, estructuras auditivas adecuadas para el habla humana, un SVT adecuado para la producción del habla a pesar de los peligros que conlleva, un canal arterial ampliado, un gran canal hipogloso y un canal vertebral torácico ampliado, así como indicios genéticos que apuntan al mestizaje entre neandertales, denisovanos y *Homo sapiens* y a que comparten el gen FOXP2 mutado, crucial para el habla, que probablemente derivaron de su ancestro común, el *Homo heidelbergensis*.

En consecuencia, tenemos pruebas muy poderosas de que los comportamientos humanos que exhiben la capacidad cognitiva moderna no se originaron recientemente, ni siquiera muy temprano, entre los *Homo sapiens* solos, sino que ya estaban presentes en nuestro último ancestro común con los neandertales y los denisovanos.

1. M. Aubert et al., "Paleolithic Cave Art in Borneo", *Nature* 564, no. 7735 (7 de noviembre de 2018): 254-57, <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0679-9>. La fecha del depósito sobre la pintura arroja una edad mínima para la pintura, mientras que la fecha de un depósito que a su vez ha sido pintado encima daría una edad máxima de esa pintura. La primera es obviamente más significativa.
2. Ewen Callaway, "¿Es esta pintura rupestre la historia más antigua de la humanidad?", *Nature*, 11 de diciembre de 2019, <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03826-4>.
3. D. L. Hoffmann et al., "U-Th Dating of Carbonate Crusts Reveals Neandertal Origin of Iberian Cave Art", *Science* 359, no. 6378 (23 de febrero de 2018): 912-15, <https://doi.org/10.1126/science.aap7778>.
4. Hoffmann et al., "U-Th Dating", 915. Véase Dirk L. Hoffmann et al., "Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigments by Iberian Neandertals 115,000 Years Ago", *SA* 4, no. 2 (febrero de 2018): eaar5255, <https://doi.org/10.1126/sciadv.aar5255>. De esta evidencia, concluyen: "En conjunto con la evidencia de que la pintura rupestre en Europa data de al menos 64,8 ka, no deja duda de que los neandertales compartían el pensamiento simbólico con los primeros humanos modernos y que, hasta donde podemos inferir de la cultura material, los neandertales y los primeros humanos modernos eran cognitivamente indistinguibles." Nótese que el descubrimiento de tales cuentas antiguas sugiere una antigüedad aún mayor de la fabricación y el uso de cuerdas de fibra por parte de los neandertales, que se examinó en el capítulo anterior bajo el título "Hafting and Composite Tools", pp. 289-90.
5. Hoffmann y otros, "Uso simbólico".
6. Sally McBrearty y Alison S. Brooks, "The Revolution That Wasn't: Una nueva interpretación del origen del comportamiento humano moderno", *JHE* 39, no. 5 (noviembre de 2000): 524, <https://doi.org/10.1006/jhev.2000.0435>.
7. Francesco d'Errico, "La frontera invisible: A Multiple Species Model for the Origin of Behavioral Modernity", *EA* 12, no. 4 (5 de agosto de 2003): 188, <https://doi.org/10.1002/evan.10113>; cf. Francesco d'Errico y Chris B. Stringer, "Evolution, Revolution or Saltation Scenario for the Emergence of Modern Cultures?", *PTRSB* 366, no. 1567 (12 de abril de 2011): 1066, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0340>.

8. D'Errico y Stringer, "Evolution, Revolution or Saltation", 1065.
9. Lawrence S. Barham, "Possible Early Pigment Use in South-Central Africa", CA 39, no. 5 (1998): 703-10.
10. D'Errico, "Frontera invisible", 198.
11. Ian Watts, Michael Chazan y Jayne Wilkins, "Early Evidence for Brilliant Ritualized Display: Specularite Use in the Northern Cape (South Africa) between ~500 and ~300 Ka", CA 57, no. 3 (2 de junio de 2016): 287-301, <https://doi.org/10.1086/686484>. "La especularita sortea las objeciones más frecuentemente planteadas sobre la asignación de un estatus de pigmento a los materiales ferruginosos: su único uso parece haber sido para la exhibición visual, y es poco probable que sea un componente natural de los depósitos arqueológicos" (298).
12. Marie Soressi y Francesco d'Errico, "Pigments, gravures, parures: Les comportements symboliques controversés des Néandertaliens", en Les Néandertaliens: Biologie et cultures, ed. Bernard Vandermeersch y Bruno Maureille (París: Éditions du CTHS, 2007), 306.
13. D'Errico, "Frontera invisible", 72-73.
14. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 519. Stringer y Andrews confirman: "Aunque algunos científicos lo discuten, en general se acepta que los neandertales enterraban a sus muertos" (Chris Stringer y Peter Andrews, *The Complete World of Human Evolution*, 2^a ed. [Nueva York: Thames & Hudson, 2012], 154). [Nueva York: Thames & Hudson, 2012], 154).
15. McBrearty y Brooks, "Revolution That Wasn't", 518-19. Por ejemplo, Stringer y Andrews afirman: "Los entieramientos... insinúan la complejidad de las mentes y las vidas de los neandertales, ya que algunos parecen mostrar un cuidado y un tratamiento particular del cuerpo" (*Complete World of Human Evolution*, 154).
16. Contrastó el cuidadoso entierro de los muertos por parte de los neandertales con el aparente lanzamiento de cadáveres por un pozo de trece metros en la Sima de los Huesos, Atapuerca, España.
17. Citado en Derek Bickerton, *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans* (Nueva York: Hill & Wang, 2009),
74. ¿Pero los loros no pronuncian palabras? No en el sentido lingüístico, ya que sus vocalizaciones, aunque sean homófonas con palabras genuinas, carecen de referencia. Tomasello subraya así que en

la adquisición del lenguaje no basta con la simple asociación de palabras; el niño debe comprender la referencia: Si la simple asociación fuera suficiente, tendríamos que decir que muchos perros domésticos -así como algunos simios, loros y delfines- son criaturas lingüísticas. Para que el niño entienda una palabra como un elemento del lenguaje, debe entenderla como algo que el adulto está utilizando para dirigir su atención a algún referente del entorno -le está invitando a atender conjuntamente con él a ese referente- de una manera que ella, el niño, podría hacer a la inversa hacia el adulto si así lo quisiera. Entonces podemos decir que el niño está comprendiendo el lenguaje en sí mismo. (Michael Tomasello, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny* [Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2019], 113)

Los chimpancés a los que se les ha enseñado a utilizar signos, como el célebre Kanzi, carecen de la capacidad de leer intenciones (Tomasello, *Becoming Human*, 123-24).

Laland observa que se puede entrenar a una rata o a una paloma para que formen una asociación entre una señal y una acción, y del mismo modo hay poco en la literatura del lenguaje de signos de los simios que no pueda explicarse mediante simples reglas de aprendizaje asociativo y quizás un poco de imitación (Kevin N. Laland, *Darwin's Unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind* [Princeton: Princeton University Press, 2017], 178).

Para una ilustración dramática de lo esencial que es la intencionalidad para la referencia y, por lo tanto, para el lenguaje genuino, véase la película *The Miracle Worker* (Beverly Hills, CA: United Artists, 1962), que cuenta la historia de cómo Helen Keller, que era ciega y sorda desde los diecinueve meses de edad, logró un gran avance en el lenguaje al comprender repentinamente que uno puede utilizar palabras para referirse a las cosas. La escena culminante puede verse en línea en "Helen Keller-Water Scene from 'The Miracle Worker,'" vídeo de YouTube, 6:11, publicado por Helen Keller Channel, 26 de marzo de 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=lUV65sV8nuo>. Para un brillante relato filosófico de la referencia, apelando a la intencionalidad de los agentes, véase Arvid Båve, "A Deflationary Theory of Reference", *Synthèse* 169 (2009): 51-73.

18. Sverker Johansson, "Language Abilities in Neanderthals", *ARL* 1 (2015): 313, <https://doi.org/10.1146/annurev-linguist-030514-124945>.

Johansson señala que gran parte del debate sobre la capacidad de los antiguos homínidos para el lenguaje es realmente sobre su capacidad para el habla. Afortunadamente, la presencia del habla conlleva la presencia del lenguaje, ya que el término habla suele reservarse para la exteriorización del lenguaje en sonido y no se utiliza para otras vocalizaciones. Por lo tanto, con la mayoría de los escritores no me preocuparé de distinguir siempre lo uno de lo otro.

19. Véase Marc D. Hauser, *The Evolution of Communication* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996). Lo diluido de la comprensión de la comunicación queda patente en las afirmaciones de Hauser de que las flores deben comunicarse con las abejas para que la polinización tenga éxito y el ordenador los programadores deben diseñar software para comunicarse con su hardware (1). Sobre el "comportamiento animal comparativo", véase además M. D. Hauser y otros, "The Mystery of Language Evolution", FP 5 (7 de mayo de 2014): 2-5, quienes sostienen que los sistemas de comunicación animal no ayudan a comprender el origen del lenguaje humano:

La cuestión que nos interesa es si estas afirmaciones aparentemente modestas sobre las señales animales nos ayudan a entender la evolución de nuestra capacidad para representar palabras, incluyendo no sólo su referencialidad sino su abstracción, su composición mediante la fonología y la morfología, y sus funciones sintácticas. Nuestra respuesta sencilla es que no, por cinco razones concretas: en el caso de los animales, (i) la adquisición de todo el léxico se completa al final del periodo juvenil temprano, y para la mayoría de las especies, los sonidos o gestos están especificados de forma innata; (ii) esos sonidos y gestos se refieren, en el mejor de los casos, a objetos o eventos directamente observables, con gran incertidumbre sobre el significado preciso, y sin evidencia de señales que se correspondan con conceptos abstractos que se separan de las experiencias sensoriales (iii) salvo raras excepciones, los individuos sólo producen enunciados o gestos individuales, y nunca combinan señales para crear un nuevo significado basado en nuevas estructuras; (iv) los enunciados son holísticos, sin evidencia de una composición sintáctica compleja derivada de un inventario de elementos morfológicos discretos; (v) los enunciados o gestos no están marcados por nada remotamente parecido a clases gramaticales, concordancia, etc.

Dadas estas diferencias, no es posible apoyar empíricamente una tesis de continuidad según la cual una forma animal no humana sirvió de precursora de la forma humana moderna. (4)

20. Brandon C. Wheeler y Julia Fischer, "Functionally Referential Signals: A Promising Paradigm Whose Time Has Passed", EA 21, no. 5 (septiembre de 2012): 199, <https://doi.org/10.1002/evan.21319>. Tomasello cree que la razón por la que los simios no se comunican naturalmente de forma referencial es que no poseen la infraestructura de intencionalidad compartida sobre la que se construye la comunicación humana (*Becoming Human*, 92-93).
21. Brandon C. Wheeler y Julia Fischer, "The Blurred Boundaries of Functional Reference: A Response to Scarantino & Clay", AnBehav 100 (2015): e9-e13, <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2014.11.007>.

22. Wheeler y Fischer, "Functionally Referential Signals", 203. Concluyen: "Se deduce que ni la producción ni la percepción de las señales funcionalmente referenciales está más cerca de la comunicación humana que la de las señales no funcionalmente referenciales" (203). Wheeler y Fischer recomiendan que, en lugar de seguir intentando en vano encontrar la verdadera referencialidad en las señales animales, abandonemos el término "señales funcionalmente referenciales" de la literatura sobre comunicación animal en favor de descripciones más precisas y lingüísticamente neutras como "señales específicas del contexto", "llamadas de alarma específicas del depredador" o "llamadas específicas del alimento".

23. Wheeler y Fischer, "Functionally Referential Signals", 195.
24. Señalando que "la cuestión principal es si los animales, limitados únicamente a las facultades sensoriales, pueden llegar a comprender la naturaleza de la referenciación", Dennis Bonnette señala acertadamente: "La identificación correcta por parte de un chimpancé de una herramienta apropiada para obtener comida, así como su comunicación con ella, no es garantía de una verdadera comprensión intelectiva. Una araña que teje su tela para atrapar insectos crea repetidamente el mismo tipo de herramienta diseñada exquisitamente para atrapar el mismo tipo de víctima.... La naturaleza programa la araña, el ser humano el chimpancé" (*El origen de la especie humana*, VIBS 106 [Amsterdam: Rodopi, 2001], 59, 56).
25. Roger Lewin y Robert A. Foley, Principles of Human Evolution, 2^a ed.(Oxford: Blackwell, 2004), 474. (Oxford: Blackwell, 2004), 474.

26. Lewin y Foley, *Principles of Human Evolution*, 397.
27. Lewin y Foley, *Principles of Human Evolution*, 465-66.
28. Las ondas sonoras tienen una frecuencia que se mide como el número de oscilaciones, o ciclos, por segundo, llamado hertz. Los sonidos que constituyen el habla humana se distribuyen en una gama de frecuencias, principalmente entre 100 y 5.000 hercios. La gama completa de la audición humana se extiende aproximadamente de 20 a 20.000 hercios.
29. Según Johansson, "Language Abilities in Neanderthals", 317; Stringer y Andrews, *Complete World of Human Evolution*, 44.
30. Hauser et al., "Mystery of Language Evolution", 5 (énfasis mío). La referencia es a Daniel E. Lieberman, *The Evolution of the Human Head* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Nótese que se trata de un Lieberman diferente al de Philip Lieberman, citado más abajo.
31. Hauser et al., "Mystery of Language Evolution", 6. Cf. la afirmación ligeramente más matizada de Tattersall de que cuando juntamos las pruebas craneales con lo que sugiere el registro arqueológico, es difícil evitar la conclusión de que el lenguaje articulado [mi énfasis] es la única provincia de los humanos completamente modernos (Ian Tattersall, *The Fossil Trail: Cómo sabemos lo que creemos saber sobre la evolución humana*, 2.^a edición. [Oxford: Oxford University Press, 2009], 212). Como veremos, el adjetivo articulado tiene que tener un peso enorme para que esta afirmación no sea claramente falsa.
32. Philip Lieberman, "Current Views on Neanderthal Speech Capabilities: A Reply to Boe et al. (2002)", *JP* 35, no. 4 (2007): 552-63. El tracto vocal supralaringeo es la vía aérea situada por encima de la laringe.
33. Hauser et al., "Mystery of Language Evolution", 5. Véase la figura 8.3 en D. Liebermann, *Evolution of the Human Head*, 287. Pero véase infra sobre la importancia primordial de los circuitos neuronales.
34. Lieberman sostiene que, para producir vocales estables y cuantificables, un SVT debe constar de una cavidad oral y una cavidad faríngea de proporciones 1:1 y tener una lengua que sea capaz de modificar cada cavidad en una proporción de aproximadamente 10:1. Por ejemplo, cuando decimos la vocal [i], levantamos y extendemos la lengua, lo que hace que el área de la sección transversal de la cavidad oral sea unas diez veces menor que la de la cavidad faríngea. Pero

cuando decimos la vocal [a], deprimimos y retraemos la lengua, lo que hace que el área de la sección transversal de la cavidad faríngea sea unas diez veces menor que la de la cavidad oral. Véase la figura 11.3, que muestra las posiciones de la lengua y las frecuencias de los formantes que diferencian los sonidos del habla. Lieberman explica que las frecuencias de los formantes son las frecuencias a las que puede pasar la máxima energía acústica a través del SVT, denominadas F₁, F₂, etc. La posición relativa de F₁ y F₂ suele ser suficiente para distinguir un sonido de todos los demás. Los patrones de frecuencia de los formantes que diferencian las vocales se producen por cambios en la forma del SVT, que permiten el paso de la máxima energía en determinadas frecuencias de los formantes (Lieberman, *Evolution of the Human Head*, 318).

35. Philip Lieberman, "On Neanderthal Speech and Human Evolution", *BBS* 19, nº 1 (1996): 157.

36. D. Lieberman, *Evolution of the Human Head*, 299; cf. 327.

37. Pero véase el artículo de Ruggero D'Anastasio et al., "Micro-Biomechanics of the Kebara 2 Hyoid and Its Implications for Speech in Neanderthals", *PLoS ONE* 8, no. 12 (2013), e82261, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0082261>. Sobre la base de un análisis biomecánico microscópico del hueso hioideo del neandertal de Kebara, muestran "que este hueso no sólo se parecía al de un humano moderno, sino que se utilizaba de forma muy similar. Esto se debe a que la microarquitectura interna responde a los vectores y magnitudes de las fuerzas a las que se somete habitualmente. Estos hallazgos son coherentes con la sugerencia de que el neandertal de Kebara 2 practicaba el habla, aunque no prueban que fuera así".

38. D'Anastasio y otros, "Microbiomécanica", 588-89.

39. Lewin y Foley reflexionan sobre el hecho de que, al parecer, los neandertales se caracterizan por una menor flexión básica del cráneo que la observada en el *Homo sapiens* arcaico anterior, por lo que parece que la dirección de la evolución se ha invertido, privando a los neandertales de un habla totalmente articulada (*Principles of Human Evolution*, 467). De acuerdo con esto, cualquier defecto del habla no se debe a una capacidad cognitiva disminuida, sino que es un impedimento físico similar a la disminución de la audición que había evolucionado en una determinada especie.

Lewin y Foley también señalan que el grado de flexión basicraneal difiere geográficamente y que la reducción puede estar relacionada con la inusual anatomía del tracto respiratorio superior de los neandertales, una posible adaptación a los climas fríos.

40. Philip Lieberman y Edmund S. Crelin, "On the Speech of Neanderthal Man", LI 11, no. 2 (1971): 213.

41. Los fonetistas Louis-Jean Boë et al. han argumentado que la altura de la laringe sólo tiene una influencia menor en la realización de contrastes vocálicos máximos como [i a u]; de hecho, afirman, los gestos articulatorios de la lengua y los labios permiten compensar las diferencias en la relación entre las dimensiones de la cavidad oral y la faringe. "El cerebro es totalmente capaz de controlar un instrumento vocal con una faringe algo más larga o más corta: estas diferencias no cambian en realidad la capacidad de las vocales de máximo contraste" (Louis-Jean Boë et al., "The Potential Neandertal Vowel Space Was as Large as That of Modern Humans", JP 30, no. 3 [2002]: 481- 82, <https://doi.org/10.1006/jpho.2002.0170>). En su respuesta, Lieberman cuestiona la afirmación, bastante diferente, de que un cráneo neandertal podría soportar un SVT humano adulto moderno de proporciones 1:1, pero hasta donde puedo decir, no aborda su afirmación sobre los mecanismos compensatorios para un SVT de proporciones diferentes (P. Lieberman, "Current Views", 608-22). Lieberman critica duramente la afirmación de Boë et al. basándose en que su técnica de modelado informático del Modelo Articulatorio Lineal Variable (VLAM) produce SVTs anatómicamente imposibles en los recién nacidos para permitirles producir los patrones de frecuencia de formantes de las vocales cuantales. Nótese que Lieberman habla de recién nacidos, no de niños pequeños, que son más relevantes para el habla neandertal. En una respuesta posterior a Lieberman, Boë et al.

comparan datos acústicos sobre vocalizaciones de bebés y niños de la literatura con simulaciones VLAM adecuadas a la edad y muestran que la concordancia es globalmente bastante buena, sin sobreestimación del rango vocálico por encima de la edad de seis meses para el formante F1 y de quince meses para el F2 (Louis-Jean Boë et al., "Anatomía y control del desarrollo humano Tracto vocal: una respuesta a Lieberman", JP 41, no. 5 [2013]: 379-92). Concluyen que "más de 40 años después de su primer artículo sobre la 'suposición de la laringe', ahora está totalmente claro que la hipótesis del descenso laríngeo de Lieberman es incorrecta.

No es ni anatómicamente válida ni acústicamente precisa" (390). Afirman que la principal cuestión articulatoria es la ubicación y el control de la constricción, más que la posición de la laringe.

42. P. Lieberman, "Neanderthal Speech and Human Evolution", 157.
43. Lieberman y Crelin, "Speech of Neanderthal Man", 221.
44. P. Lieberman, "Current Views", 559.
45. P. Lieberman, "Neanderthal Speech and Human Evolution", 157.
46. P. Lieberman, "Neanderthal Speech and Human Evolution", 157. Johansson señala igualmente que, con un cerebro humano en control, prácticamente cualquier tracto vocal de mamífero podría producir un habla útil ("Language Abilities in Neanderthals", 316). Cf. Philip Lieberman, "Vocal Tract Anatomy and the Neural Bases of Talking", JP 40, no. 4 (julio de 2012): 613, sobre la capacidad vocal de los monos y los simios para hablar, a pesar de su incapacidad para producir las vocales cuantales.
47. P. Lieberman, "Neanderthal Speech and Human Evolution", 157 (énfasis mío). Daniel Lieberman explica que "los chimpancés y otros mamíferos carecen aparentemente de gran parte de los circuitos neuronales necesarios para mover los labios y la lengua con la suficiente velocidad, precisión y coordinación para realizar el tipo de secuencias rápidas e infinitamente recombinantes de distintas frecuencias de formantes que componen el habla" (*Evolution of the Human Head*, 323).
48. D. Lieberman, *Evolution of the Human Head*, 324.
49. D. Lieberman, *Evolution of the Human Head*, 325. Lieberman explica que la [i] y, en menor medida, la [u] sirven como supervocales que son los estándares para escuchar correctamente otros sonidos vocálicos.
50. D. Lieberman, *Evolution of the Human Head*, 327.
51. D. Lieberman, *Evolution of the Human Head*, 327.
52. D. Lieberman, *Evolution of the Human Head*, 330-31. Dice que una cavidad oral más larga "no descarta la posibilidad de que el Homo arcaico pudiera hablar o tuviera un lenguaje sofisticado, pero sí sugiere un habla ligeramente menos articulada (quantal), quizá comparable a la de un humano moderno de 4 a 6 años" (589).

Tal vez en un libro de nivel popular como éste, se me permita informar anecdotíicamente que cuando mi nieto Oliver, de dos años y medio, dice el abecedario, sus sonidos [i] y [u] son perfectamente claros. Son las consonantes como la "j" las que le suponen un reto.

53. Dan Dediu y Stephen C. Levinson, "Neanderthal Language Revisited: No solo nosotros", COBS 21 (2018): 52-53.

54. Hauser et al., "Mystery of Language Evolution", 10.

55. Véase supra, pp. 268-69.

56. R. F. Kay, M. Cartmill y M. Balow, "The Hypoglossal Canal and the Origin of Human Vocal Behavior", PNAS 95, nº 9 (28 de abril de 1998): 5417- 19, <https://doi.org/10.1073/pnas.95.9.5417>, cita del 5417. Estudiaron tres especímenes procedentes de los yacimientos de Sterkfontein, en Sudáfrica, que representaban al Australopithecus africanus grácil (y/o al Homo habilis), dos Homo del Pleistoceno medio de Kabwe y Swanscombe, dos Neandertales de La Chapelle-aux-Saints y La Ferrassie, y un Homo sapiens temprano de Skhūl.

57. David DeGusta, W. Henry Gilbert y Scott P. Turner, "Hypoglossal Canal Size and Hominid Speech", PNAS 96, no. 4 (16 de febrero de 1999): 1800-804, <https://doi.org/10.1073/pnas.96.4.1800>. Concluyen: "Muchos especímenes de primates no humanos tienen canales hipoglosos que están absoluta y relativamente dentro del rango de tamaño de los humanos modernos. Los canales hipoglosos de Australopithecus afarensis, A. boisei y A. africanus también están dentro del rango de tamaño de los humanos modernos. El tamaño del nervio hipogloso y el número de axones que contiene no parecen estar significativamente correlacionados con el tamaño del canal hipogloso. Concluimos que el tamaño del canal hipogloso no es un indicador fiable del habla"(1804).

58. Daniel Lieberman señala que los movimientos de la lengua humana durante el transporte oral y la deglución pueden ser en realidad más complejos que durante el habla, de modo que un canal hipogloso grande puede ser el resultado de la inervación de la lengua, no para el habla, sino para la alimentación (Evolution of the Human Head, 331-32). Pero, como hemos visto, el exquisito control motor de la lengua para la deglución es, en los seres humanos, probablemente una adaptación para el habla con el fin de evitar la asfixia.

59. A. M. MacLarnon y G. P. Hewitt, "The Evolution of Human Speech: The Role of Enhanced Breathing Control", *AJPA* 109, no. 3 (1999): 358.
60. MacLarnon y Hewitt, "Evolution of Human Speech", 347.
61. MacLarnon y Hewitt, "Evolution of Human Speech", 351.
62. MacLarnon y Hewitt, "Evolution of Human Speech", 358.
63. Dediu y Levinson, "Neanderthal Language Revisited", 52.
64. Kai Whiting y otros, "¿Eran racionales los neandertales? A Stoic Approach", *Humanities* 7, no. 2 (2018): 39, <https://doi.org/10.3390/h7020039>.
65. Véase supra, pp. 276-79.
66. A. M. M. Sousa et al., "Evolution of the Human Nervous System Function, Structure, and Development", *Cell* 170, no. 2 (13 de julio de 2017): 226-40, <https://doi.org/10.1016/j.cell.2017.06.036>.
67. Para un breve resumen, véase Simon E. Fisher, "Evolution of Language: Lessons from the Genome", *PBR* 24, no. 1 (2017): 34-40, <https://doi.org/10.3758/s13423-016-1112-8>.
68. Johannes Krause et al., "The Derived FOXP2 Variant of Modern Humans Was Shared with Neandertals", *CB* 17, no. 21 (6 de noviembre de 2007): 1908-12. Fisher informa de que cuando los dos cambios de codificación de aminoácidos se insertaron en ratones modificados genéticamente, los ratones mostraron niveles más altos de plasticidad de las sinapsis en los circuitos de los ganglios córtico-basales, pero cuando los ratones fueron modificados genéticamente para llevar una mutación de FOXP2 conocida por causar dispraxia, tales ratones mostraron niveles más bajos de plasticidad sináptica en los circuitos de los ganglios córtico-basales, consistentes con una pérdida de función (Fisher, "Evolution of Language"). Fisher señala que otras comparaciones de las versiones humana y neandertal modernas de FOXP2, examinando las partes del locus genético que no codifican proteínas, identificaron cambios específicos de los humanos que podrían afectar a la forma en que se regula el gen.
69. Krause et al., "Variante de FOXP2 derivada".
70. Véase, por ejemplo, Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), cap. 1. 1; Tomasello, *Becoming Human*, cap. 1.

Tomasello subraya que la caza en grupo de los chimpancés no implica ni siquiera una intencionalidad conjunta (icada chimpancé por su cuenta!), y mucho menos una intencionalidad colectiva. Piensa que la caza en grupo de los chimpancés no es tan diferente, desde el punto de vista cognitivo, de la caza en grupo de otros mamíferos sociales, como los leones y los lobos. Pero los primeros humanos -quizás el *Homo heidelbergensis*- desarrollaron habilidades y motivaciones para la intencionalidad conjunta que transformaron las actividades grupales paralelas de los grandes simios en actividades de colaboración verdaderamente conjuntas (Tomasello, *Becoming Human*, 48).

Capítulo 12

LOCALIZACIÓN DEL ADÁN HISTÓRICO

A medida que hemos ido indagando en los orígenes humanos, las pruebas nos han señalado una y otra vez al progenitor del *Homo sapiens* y del *Homo neanderthalensis* como fuente de la humanidad, "el siempre misterioso *Homo heidelbergensis*". "¿Qué sabemos de él?

ADAM COMO HOMO HEIDELBERGENSIS

En 1907 se descubrió la mandíbula inferior de un homínido en la cantera de arena y grava de Grafenrain, en Mauer (Alemania), cerca de Heidelberg. La mandíbula, que databa de unos 600 kya, parecía pertenecer a una especie desconocida hasta entonces de los primeros homínidos. Al año siguiente, Otto Schoetensack dio a esta especie el nombre de *Homo heidelbergensis*. En 1921 se desenterró en una mina de metal de Broken Hill (Rodesia) un cráneo casi completo que correspondía a la mandíbula de Mauer, junto con una tibia. Clasificado inicialmente como perteneciente a una nueva especie, *Homo rhodesiensis*, el nuevo hallazgo pasó a ser considerado un ejemplo de *Homo heidelbergensis*. Aunque la caja torácica era relativamente larga y baja en comparación con la de humanos modernos, era más alta y más amplia que la del *Homo erectus* y tenía una capacidad de entre 800 y 1.300 centímetros cúbicos, superando así el rango moderno. Se calcula que el hombre de Broken Hill medía 1,80 metros y pesaba unas 159 libras. Desde el descubrimiento de Broken Hill, se han identificado varios hallazgos como pertenecientes al *Homo heidelbergensis*, incluidos los restos de Boxgrove, Inglaterra; Arago (Francia); Bilzingsleben (Alemania); Petralona (Grecia); Bodo (Etiopía); Kapthurin (Kenia) y Elandsfontein (Sudáfrica)².

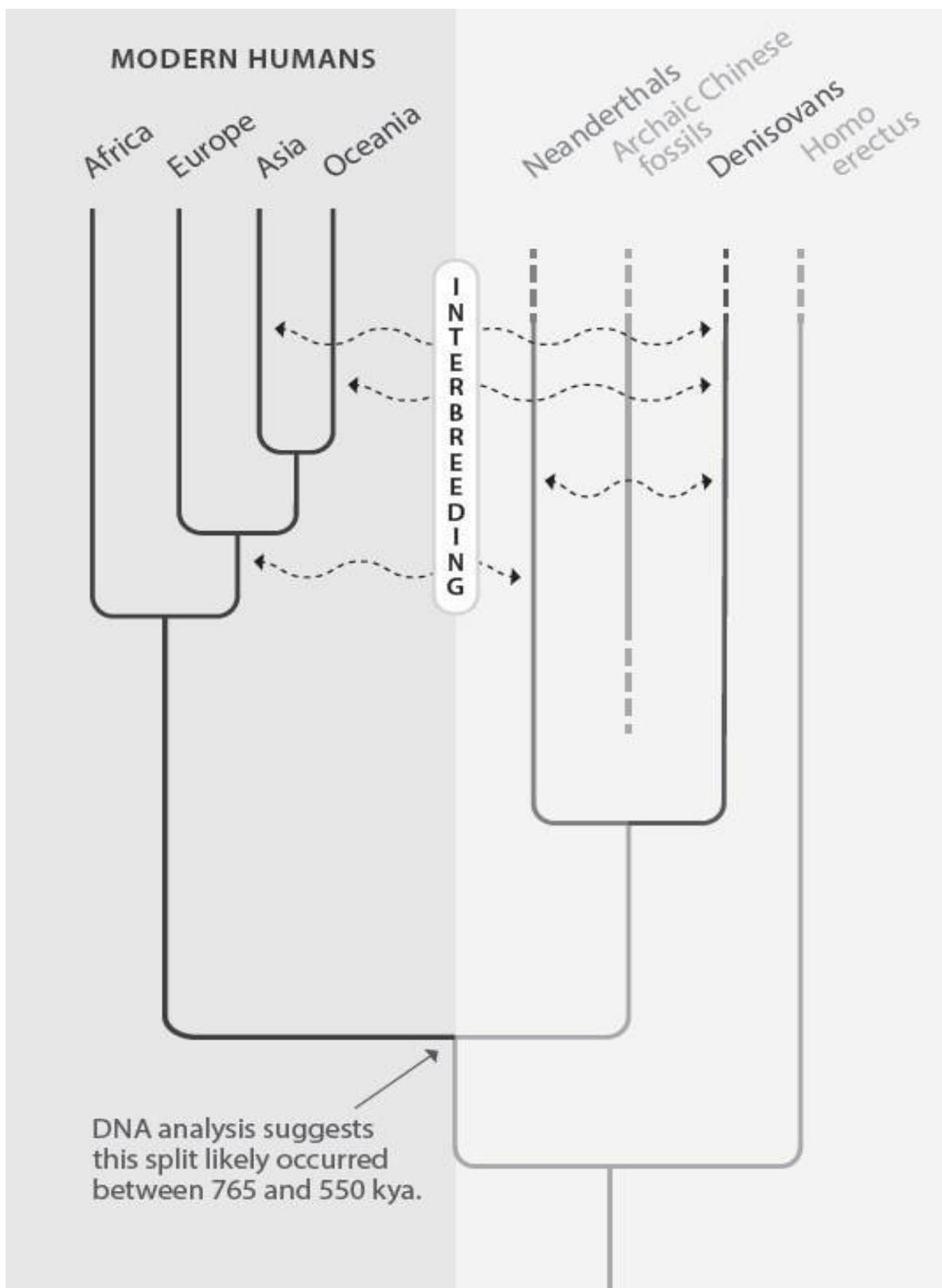
Las lanzas de Schöningen, que datan de 400-300 kya, fueron probablemente fabricadas y utilizadas por el *Homo heidelbergensis*, al igual que las puntas de lanza de 500 kya desenterradas en Kathu Pan 1. Su extrema antigüedad y complejidad apuntan en esa dirección, al igual que la actividad cooperativa de caza mayor, que también está atestiguada en Bilzingsleben.

La evidencia de la carnicería sistemática de grandes animales como los rinocerontes en Boxgrove, que data de unos 500 kya, refleja la actividad de caza en Schöningen y Bilzingsleben. Además, la evidencia directa de la caza proviene de un aparente agujero de punta de lanza en el omóplato de un caballo.

Ian Tattersall califica al *Homo heidelbergensis* de "especie homínida verdaderamente cosmopolita", que podría estar en el origen de los linajes europeos y africanos que dieron lugar a los neandertales y al *Homo sapiens*.³ El origen del *Homo heidelbergensis* está envuelto en la antigüedad. Es posible que se haya originado en Asia, Europa o África y que haya emigrado a las otras regiones.⁴

El análisis del genoma neandertal ha retrasado la fecha del último ancestro común de los neandertales y el *Homo sapiens*. Svante Pääbo estimó inicialmente que el rango era de 690-550 kya, y luego, en 1999, amplió el rango a 741-317 kya. Este límite inferior es demasiado reciente. Sobre la base de un análisis completo del genoma del neandertal de Altai, la mejor estimación de la divergencia entre *Homo sapiens* y neandertales es ahora de 765 a 550 kya (fig. 12.1).⁵

La extrema antigüedad del último ancestro común de *Homo sapiens* y neandertales ha ejercido presión sobre su identificación con *Homo heidelbergensis*. Una divergencia tan antigua es difícil de conciliar con la sugerencia de que los especímenes más jóvenes suelen clasificarse como *Homo heidelbergensis*, como los fósiles de Arago o Petralona, pertenecen a una población ancestral tanto de *Homo sapiens* como de neandertales.⁶ Pero incluso si hay que reasignar estos fósiles al *Homo sapiens* temprano o al *Homo neanderthalensis* temprano,⁷ hay que tener en cuenta la advertencia de Lewin y Foley de que los organismos de linajes separados pueden no diferir morfológicamente de su último ancestro común (o de los demás) durante cientos de miles (de hecho, millones) de años.⁸ Además, el *Homo heidelbergensis* no se desvaneció sin más tras la divergencia de las líneas que conducen a los neandertales/denisovanos y al *Homo sapiens*, sino que continuó durante un tiempo indeterminado, al igual que el *Homo erectus* tras la aparición de otras especies de *Homo*. Los especímenes que se han identificado como *Homo heidelbergensis* de Bodo, Etiopía (600 kya), y de Gran Dolina, España (780 kya), están bien dentro del rango de una especie madre euroafricana para los neandertales y los *Homo sapiens*.



*Figura 12.1. Momento de la divergencia de los neandertales y el *Homo sapiens*. La divergencia entre los denisovanos y los neandertales se estima en 473-381 kya.*

Como hemos visto, el Homo heidelbergensis está asociado a una serie de firmas arqueológicas del comportamiento moderno. Nicholas Toth y Kathy Schick trazan el desarrollo paralelo del cerebro de los homínidos y el desarrollo tecnológico. Con respecto a la etapa más avanzada (etapa 3) del desarrollo del cerebro (750-250 kya), escriben:

Este intervalo de tiempo documenta la aparición del Homo heidelbergensis de mayor tamaño cerebral (a veces llamado "Homo sapiens arcaico"). También documenta el desarrollo de las hachas de mano y las cuchillas achelenses, así como el paso gradual a las industrias de herramientas de escamas, algunas con tecnologías de núcleos preparados, de la Edad de Piedra Media/Paleolítico Medio. De esta época se conocen las primeras lanzas de madera y los primeros indicios de comportamiento ritual

En este intervalo de tiempo se observan varios avances tecnológicos en el registro arqueológico. Estos incluyen formas mucho más refinadas de artefactos, formas de herramientas más formales, técnicas nuevas y más elaboradas para la producción de herramientas, nuevas categorías de herramientas en evidencia en algunos sitios, evidencia indirecta de tecnología de caza mejorada y posible evidencia de comportamiento simbólico, incluyendo el uso de pigmentos ocre.

-Hachas de mano y cuchillas refinadas El análisis del microdesgaste de las últimas hachas de mano achelenses de algunos yacimientos bien conservados, como Hoxne y Boxgrove, indica patrones de desgaste consistentes con la carnicería de animales.

-Los martillos blandos de asta, hueso o marfil o de piedra más blanda se utilizaron evidentemente en muchas localidades para producir artefactos de piedra finamente tallada a partir de hace unos 500.000 años... por ejemplo, los percutores de asta y hueso de Boxgrove....

-Preparación de plataformas en los bordes de los núcleos y bifaces....

Esta llamativa preparación de plataformas... comienza hace unos 500.000 años.

-... Las normas estilísticas se hacen más prevalentes y se definen más claramente en los últimos tiempos achelenses....

-Los núcleos preparados aparecen... en la última parte de este intervalo de tiempo....

Las lanzas de madera se encuentran en yacimientos tan bien conservados como el de Schöningen, en Alemania (de unos 400.000 años de antigüedad), y la punta de lanza rota de Clacton, en Inglaterra

(de unos 300.000 años). Las lanzas de madera cuidadosamente afiladas y moldeadas sugieren que formaban parte de la parafernalia de caza, ya sea como armas punzantes de mano o como proyectiles lanzados.

-También se ha sugerido una posible caza mayor en algunos yacimientos, como el achelense de Boxgrove, en Inglaterra (hace unos 500.000 años). Los restos de varios esqueletos de rinoceronte y caballo presentan marcas de carnicería de herramientas de piedra.

-Los análisis de microdesgaste de los raspadores de escamas retocados de los yacimientos de este período (por ejemplo, Clacton, Hoxne) indican que varias de estas herramientas se utilizaron para raspar pieles, lo que sugiere que las pieles curadas podrían haberse utilizado para este fin.

Artículos como mantas, prendas sencillas, correas para coser o atar cosas, o recipientes.

-Se cree que las piezas de pigmento de tierra de yacimientos como Twin Rivers (Zambia) tienen unos 300.000 años de antigüedad....

-Posible comportamiento ritual o funerario puede verse en la localidad de Atapuerca, Sima de Los Huesos (hace unos 400.000 años), donde los restos de unos treinta individuos parecen haber sido arrojados por un pozo de cuarenta pies en una cueva....

-La decoración abstracta puede verse en un conjunto geométrico de marcas de corte en forma de abanico uniformemente espaciadas en un fragmento de tibia de elefante procedente del yacimiento de Bilzingsleben, en el este de Alemania, cuya antigüedad se estima entre 280.000 y 400.000 años. Se trata de un hecho insólito y anómalo, y no se volverá a ver un diseño semejante hasta los últimos 100.000 años.¹⁰

Muchas de estas firmas pueden ser ya atribuibles al *Homo heidelbergensis*, que, con una capacidad craneal de 1.260 centímetros cúbicos, es apropiado como autor de comportamientos cognitivamente modernos. También hemos visto pruebas de mutaciones derivadas que promueven la proliferación neuronal en neandertales y *Homo sapiens*, procedentes de su último ancestro común.

Dado que es muy poco probable que el lenguaje haya evolucionado dos veces, es probable que la presencia del lenguaje entre los neandertales y los *Homo sapiens* también derive del *Homo heidelbergensis*.

Richard Fortey lo resume muy bien: "Las tendencias hacia el gran tamaño del cerebro fueron llevadas más allá, mientras que los hábitos

sociales, la fabricación de herramientas y toda la parafernalia ligada a las tribus cazadoras y recolectoras se fue añadiendo pieza a pieza hasta que se pudo decir de la criatura que teníamos delante: *ecce homo.*"¹¹

Por lo tanto, es posible identificar a Adán como un miembro del *Homo heidelbergensis*, que vivió quizás >750 kya. Incluso podría haber vivido en Oriente Próximo, en el lugar bíblico del Jardín del Edén, aunque mucho antes de lo que se suele pensar, por supuesto. Sus descendientes emigraron hacia el sur, a África, donde dieron lugar al *Homo sapiens*, y hacia el oeste, a Europa, donde evolucionaron hasta convertirse en neandertales/denovés. Una vez que el *Homo sapiens* comenzó a migrar fuera de África >130 kya, estas líneas separadas de sus descendientes comenzaron a cruzarse.

Los paleoantropólogos debaten sobre si los humanos modernos surgieron a través de un desarrollo gradual y multiespecífico o por un acontecimiento mutacional repentino ocurrido dentro de una sola especie. Francesco d'Errico y Chris Stringer explican que "algunos autores consideran que una mutación genética en el funcionamiento del cerebro es el motor principal más probable y han argumentado que dicha mutación, que condujo a una repentina difusión de rasgos modernos, debió producirse hace aproximadamente 50.000 años (50 ka) entre los humanos africanos anatómicamente modernos. Otros sitúan este cambio neurológico entre 60 y 80 ka y lo asocian con las innovaciones culturales registradas en esta época en el sur de África".

Tattersall parece defender este punto de vista. Dice: "El *Homo sapiens*, ciertamente en el sentido inclusivo, se originó en una importante reorganización del desarrollo de los sistemas de todo el cuerpo, como resultado de lo que probablemente fue una modificación relativamente simple en términos de ADN." ¹³ Piensa que tal afirmación es defendible sin sonar como un saltacionista del siglo XIX debido al gran avance que ha supuesto la aparición de la llamada evo-devo (biología evolutiva del desarrollo), que estudia las restricciones que los procesos de desarrollo (ontogenéticos) imponen a los cambios evolutivos y cómo los cambios en esos procesos promueven el cambio evolutivo. Ha sido demostró que los complejos estructurales integrados pueden modificarse radicalmente mediante cambios relativamente sencillos en la estructura de los genes. En contraste con el antiguo gradualismo, explica Tattersall, ahora sabemos que cambios relativamente pequeños en la estructura de los

genes pueden tener consecuencias en cascada a lo largo del crecimiento y la forma de un individuo. "Un cambio de este tipo, menor a nivel genético estructural, bien pudo estar implicado en el origen del *Homo sapiens* como la entidad anatómica que conocemos hoy"¹⁴ Para Tattersall tal escenario no implica que la innovación cognitiva siguiera inmediatamente a esta innovación física. El cambio de comportamiento se detecta en el registro arqueológico mucho después de que el *Homo sapiens* se haya establecido como entidad anatómica.

En contraste con este punto de vista, explican d'Errico y Stringer, los partidarios de lo que podría llamarse el modelo "cultural" argumentan que "los prerequisitos cognitivos del comportamiento humano moderno ya estaban en gran medida entre los ancestros de los neandertales y los humanos modernos y citan factores sociales y demográficos... para explicar la aparición, desaparición y reaparición asincrónica de los rasgos culturales modernos entre las poblaciones "modernas" africanas y las "arcaicas" euroasiáticas". Según esta hipótesis, "la 'modernidad' y su corolario 'cultura acumulativa' es el producto final de una evolución cultural saltacional dentro de poblaciones humanas que eran en gran medida, e independientemente de su filiación taxonómica, cognitivamente modernas"¹⁵.

Debería ser evidente que estos dos puntos de vista no se excluyen mutuamente. Se puede imaginar un escenario en el que una mutación reguladora, tal vez causada por la divinidad, se produce en un miembro o miembros de una población perteneciente al *Homo heidelbergensis*, efectuando un cambio en el funcionamiento del cerebro que da lugar a una capacidad cognitiva significativamente mayor. Algunos resultados de comportamiento de esta mayor capacidad cognitiva serían inmediatos, pero otros surgirían lentamente con el tiempo entre los descendientes de esta persona a través de la construcción de nichos y la coevolución gen-cultural. Así pues, debemos imaginar, de acuerdo con el modelo cultural, que tanto los neandertales como los *Homo sapiens* son herederos de la capacidad cognitiva para los comportamientos modernos ya presente en el *Homo heidelbergensis* y, de acuerdo con el primer modelo, que este aumento de la capacidad cognitiva es a su vez el resultado de una mutación crucial en algún individuo (o individuos) ancestral perteneciente al *Homo heidelbergensis*.

Aunque subestima el grado de intencionalidad colectiva de las actividades cooperativas del *Homo heidelbergensis*, Michael Tomasello señala a esta especie como "el primer homínido que se dedicó sistemáticamente a la caza en colaboración de animales de gran tamaño, utilizando armas que casi con toda seguridad no permitirían a un solo individuo tener éxito por sí solo y, en ocasiones, trayendo a la presa de vuelta a su base". También es una época en la que el tamaño del cerebro y el tamaño de la población se estaban expandiendo rápidamente. Podemos plantear la hipótesis de que estos forrajeadores colaboradores vivían como bandas más o menos sueltas que comprendían una especie de reserva de colaboradores potenciales¹⁶ Imagina que esa colaboración entre los *Homo heidelbergensis* se convertiría en obligatoria: se volverían interdependientes de forma mucho más urgente con una fuerte selección social para los individuos cooperativos.¹⁷ Es precisamente este tipo de actividad cooperativa la que caracteriza la cognición humana moderna y constituye la base de la coevolución genocultural.¹⁸ Así pues escenario mixto es ciertamente posible y, además, coherente con las pruebas que hemos revisado.

RETOS PARA UNA PAREJA FUNDADORA

¿Qué objeciones científicas podrían surgir a nuestra propuesta de identificar a Adán y Eva como pareja fundadora de la raza humana perteneciente a la especie *Homo heidelbergensis*? Los estudios genéticos pueden plantear retos temporales y geográficos a nuestra propuesta.

Desafío temporal

El reto temporal surge del campo de la genética de poblaciones. Algunos estudiosos de la genética de poblaciones han argumentado que es imposible que la población humana se redujera alguna vez a sólo dos personas, independientemente de su ubicación histórica. Por tanto, Adán y Eva, en el sentido tradicional de antepasados comunes universales de todos los demás seres humanos, nunca pudieron existir. Aunque el debate puede volverse rápidamente muy técnico, la idea básica que subyace a este desafío es bastante sencilla: que ciertas características genéticas de la población humana contemporánea son tales que la raza humana no pudo proceder de una pareja humana original.

Lamentablemente, en la literatura popular no se definen bien esas características, lo que da lugar a confusiones y a la combinación de argumentos de diverso valor.

Argumentos contra una pareja fundadora

El biólogo computacional Joshua Swamidass distingue seis rasgos genéticos que se han propuesto como supuestamente incompatibles con una pareja humana original:¹⁹

1. Multiplicidad de alelos
2. Estimaciones del tamaño efectivo de la población (N_e)
3. Variación transespecífica
4. Distribución de la variación alélica
6. Datos de introgresión

Los argumentos basados en estas características tienen distinto valor. Veamos brevemente cada uno de ellos.

Dennis Venema recurre a algunos de estos rasgos para rebatir un origen monoparental de la humanidad.²⁰ Parece apelar a (1), la multiplicidad de alelos, cuando dice que "hay una conexión entre el número de variantes [alelos] presentes en una población y el tamaño de la población -una conexión que los científicos pueden utilizar para estimar una a partir de la otra." Señala que las especies con un gran tamaño de población pueden soportar un gran número de alelos, ya que cada miembro de la especie puede tener dos alelos distintos de cualquier secuencia de ADN en su genoma.²² Así que una forma sencilla de medir el tamaño de nuestra población en el pasado "es seleccionar unos pocos genes y medir cuántos alelos de ese gen están presentes en los seres humanos actuales".²³ Utilizando este método, encontramos que la población humana nunca ha bajado de los diez mil individuos. De hecho, dice Venema, "para generar el número de alelos que vemos en la actualidad a partir de un punto de partida de sólo dos individuos, habría que postular tasas de mutación muy superiores a las que observamos en cualquier animal".²⁴ En resumen, hay demasiados alelos en la población humana actual para que esa población haya surgido de una pareja humana original.

Venema también apela a (2), las estimaciones del tamaño efectivo de la población (N_e), utilizando el llamado desequilibrio de enlaces para estimar los tamaños de las poblaciones antiguas.²⁵

La idea básica, explica, es que si dos genes están situados cerca el uno del otro en el mismo cromosoma, sus alelos tienden a heredarse juntos.²⁶ Cuanto más cerca estén dos loci en un cromosoma, menos probable es que los alelos se separen, mientras que cuanto más separados estén, más probable es que sus alelos se recombinen. Las observaciones muestran que muchos alelos del genoma humano están en desequilibrio de ligamiento, es decir, se recombinan en mayor medida de lo que cabría esperar. Conociendo la velocidad a la que se produce la recombinación, podemos calcular el número de ancestros necesarios para que se produzca el desequilibrio de ligamiento observado (presumiblemente, en el tiempo disponible). "Los resultados indican que procedemos de una población ancestral de unos 10.000 individuos, los mismos resultados que obtuvimos al utilizar únicamente la diversidad alélica".²⁷

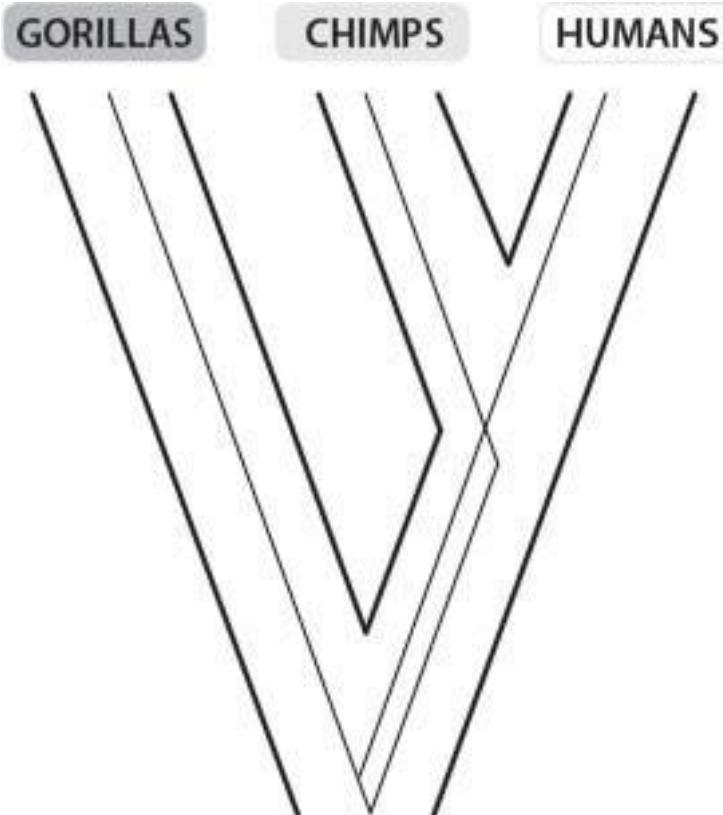


Figura 12.2. Clasificación incompleta de linajes. Los canales anchos representan poblaciones en evolución de gorilas, chimpancés y humanos.

Las líneas simples representan ciertos alelos portados por esas poblaciones. Como las poblaciones eran lo suficientemente grandes, algunos alelos compartidos con los gorilas pasaron a la población humana pero no a la de chimpancés, mientras que otros pasaron a la población de chimpancés pero no a la humana.

Venema también presenta una versión diferente de (2), apelando a la tan citada estimación de Li y Durbin sobre el tamaño de las poblaciones en el pasado, basada, no en el desequilibrio de enlaces, sino en el llamado modelo de coalescencia secuencial markoviana por pares (PSMC) aplicado a varios individuos.²⁸ Aunque encontraron cuellos de botella poblacionales recientes, Li y Durbin determinaron que la población humana entre 1 mya y 10 kya nunca se hundió por debajo de varios miles.

Venema también ofrece una tercera versión de (2) apelando a la llamada clasificación incompleta de linajes. Explica que los alelos presentes en una población ancestral pueden no clasificarse completamente en todas las especies descendientes debido a las pérdidas que se producen en el camino (fig. 12.2). Así, por ejemplo, hay regiones del genoma humano que son más similares al genoma del gorila que al del chimpancé, a pesar de que los chimpancés están más emparentados con los humanos que los gorilas.

¿Cómo es posible que el ADN humano sea más similar en algunos aspectos al ADN de los gorilas que al de los chimpancés, a pesar de que los chimpancés y los humanos evolucionaron a partir de un ancestro común más reciente? La ordenación incompleta de linajes explica cómo pudo ocurrir esto. La afirmación es que la población ancestral de gorilas, chimpancés y humanos debe haber sido lo suficientemente grande como para poder tener una amplia variedad de rasgos genéticos. Algunos de esos rasgos pasaron al linaje de los gorilas y al de los humanos, pero se saltaron el linaje de los chimpancés. Otros rasgos se saltaron el linaje de los gorilas y pasaron al de los chimpancés, tanto del linaje de los chimpancés como del de los humanos. Así que, como resultado, los seres humanos se parecen a los gorilas en algunos de sus rasgos genéticos más que a los chimpancés. Esta clasificación incompleta de linajes requiere una población lo suficientemente grande del último ancestro común para que los diferentes rasgos genéticos pasen selectivamente a los diferentes linajes divergentes.

Para poder llevar esta diversidad de material genético, esa población ancestral debe estar en el rango de los diez mil individuos. Venema afirma que este valor "es una medida del tamaño efectivo de la población de nuestro linaje desde la especiación con los chimpancés (hace ~4-6 millones de años) o los gorilas (hace ~6-9 millones de años)."²⁹

Por tanto, podemos "inferir el tamaño efectivo de la población del linaje que lleva a los humanos desde el presente hasta el punto de divergencia con el gorila"³⁰, es decir, la población del linaje humano desde el momento de su divergencia con el linaje del gorila hasta el presente, o durante aproximadamente los últimos nueve millones de años. Sobre esta misma base, Venema amplió posteriormente el marco temporal: "Parece que el menor tamaño efectivo de nuestra población en los últimos 18 millones de años se produjo cuando ya éramos humanos, más o menos en el momento en que algunos de nuestros antepasados abandonaron África"³¹.

El eminent biólogo evolutivo Francisco Ayala argumentó sobre la base de (3), la variación transespecífica, que el tamaño medio de la población del linaje humano en los últimos treinta millones de años es de 100.000 individuos.³² Aunque esta cifra media no implica que no hayan podido producirse cuellos de botella poblacionales a lo largo del camino, aún así Ayala estima que "las poblaciones ancestrales humanas nunca pudieron ser menores de dos o tres mil individuos en ningún momento de los últimos millones de años."³³ Hemos visto que la ordenación incompleta de linajes requiere que la población ancestral de las especies divergentes sea lo suficientemente grande como para soportar los alelos que se transmiten diferencialmente a las múltiples especies hijas. Ayala lleva el argumento un poco más lejos al llamar la atención sobre el hecho de que para transferir un número considerable de alelos a una especie hija, las poblaciones respectivas tanto de la especie ancestral como de la especie hija deben ser relativamente grandes (fig. 12.3).

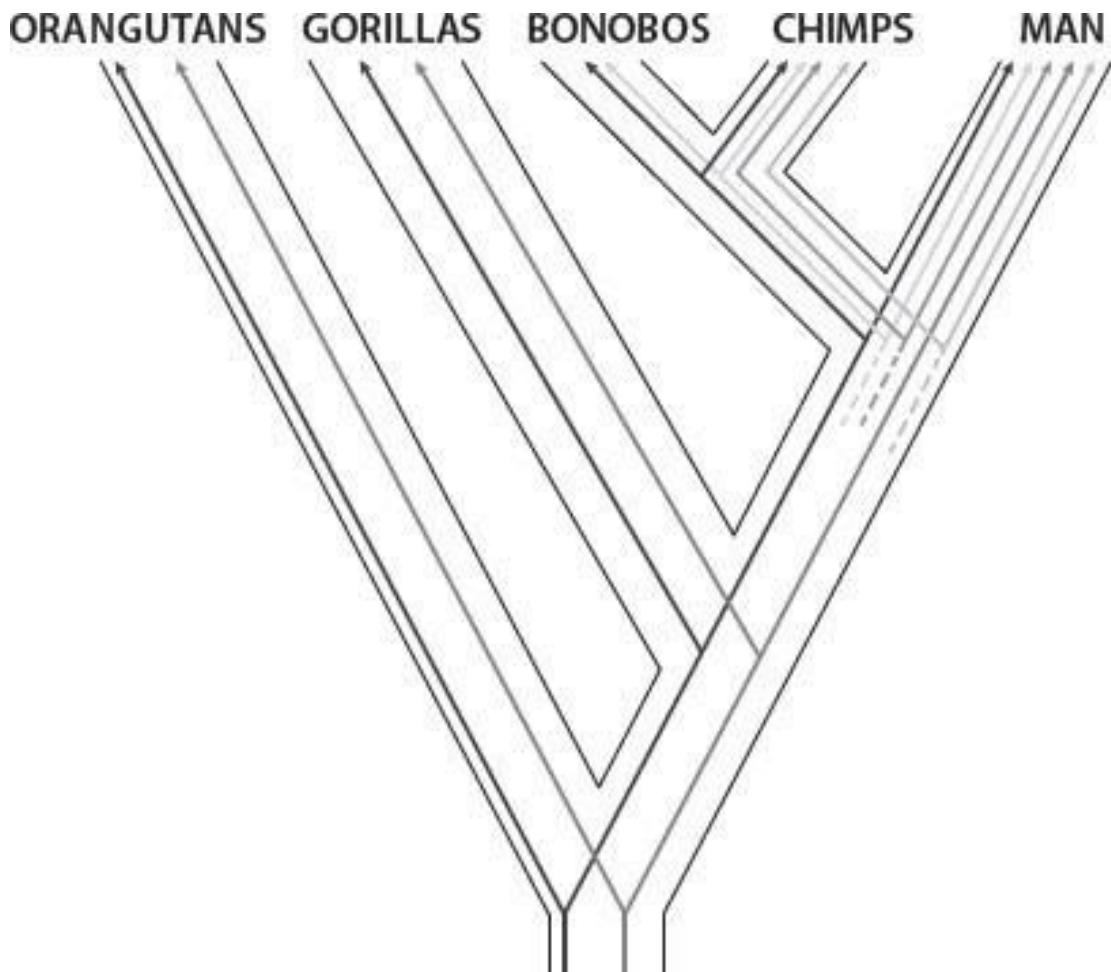


Figura 12.3. Variación transespecífica. Para transmitir un número considerable de alelos a una población hija, tanto la población ancestral como la población hija deben ser lo suficientemente grandes como para transportar las variaciones transespecíficas.

Ayala se centra en la diversidad alélica del complejo de antígenos leucocitarios humanos (HLA), un conjunto de loci genéticos formado por un centenar de genes situados en el cromosoma 6, y específicamente en un locus HLA de clase II, el gen DRB1. Su objetivo es identificar polimorfismos transespecíficos del ADN, es decir, conjuntos de linajes alélicos que se han transmitido de una especie ancestral a sus especies hijas. Ayala señala dos alelos humanos en el locus DRB1, cada uno de los cuales está más relacionado con un alelo de chimpancé que los dos alelos humanos entre sí. Todos los cincuenta y ocho alelos del DRB1 han persistido a lo largo de los últimos 500.000 años, pero se unen en diez linajes ancestrales hacia 13 mya.

A continuación, Ayala da la vuelta al argumento para extrapolar desde los polimorfismos existentes hasta los acontecimientos que convirtieron un conjunto de genes ancestrales en un nuevo conjunto. Encuentra que el polimorfismo HLA en el locus DRB1 requiere un tamaño medio efectivo de 100.000 individuos durante los últimos treinta millones de años, no bajando nunca de dos o tres mil individuos en ningún momento. Estos hallazgos llevan a Ayala a rechazar lo que él llama "el modelo del Arca de Noé", que "propone que la transición del *H. sapiens* arcaico al moderno estuvo asociada a un cuello de botella muy estrecho, formado por sólo dos o muy pocos individuos que son los ancestros de toda la humanidad moderna"³⁴. "Las pruebas de HLA contradicen el modelo del Arca de Noé y evidencian que la población ancestral de los humanos modernos no fue en ningún momento inferior a varios miles de individuos"³⁵.

La característica (4), la distribución de la variación alélica, va más allá de la mera multiplicidad de alelos en una población determinada para considerar la frecuencia alélica en esa población, es decir, la frecuencia con la que un alelo concreto aparece en un determinado locus en esa población. ¿Cuál es el porcentaje de cromosomas de una población que tienen ese alelo en ese locus? Al recopilar las frecuencias alélicas de varios loci se obtiene un espectro de frecuencias alélicas (AFS), que es la distribución de las frecuencias alélicas en un conjunto de loci de una población. El AFS de una población determinada es sensible a los cambios en el tamaño de la población. La afirmación es que el AFS observado para la población humana no se ajusta bien al AFS esperado, si la población hubiera experimentado graves cuellos de botella en el pasado. Sería necesario mucho tiempo para que los nuevos alelos producidos a través de mutaciones llegaran a ser tan frecuentes en la población como el 5%, y sin embargo hay cientos de miles de tales alelos.

El rasgo (5), la divergencia de la variación alélica, es en el pensamiento de Swamidass la consideración clave en el desafío de la genética de poblaciones a un origen monoparental de la humanidad. A este respecto, es fundamental diferenciar la divergencia genética de la diversidad genética. Términos como "diversidad genética" y "variación/variabilidad genética" son ambiguos, lo que lleva a la confusión y a la confusión de la "diversidad genética" o "variación" entenderé la multiplicidad de alelos en una población.

La divergencia genética, en cambio, tiene que ver con las distancias mutacionales entre los alelos de una población. Podemos visualizar la divergencia representando los alelos como puntos trazados en un plano (fig. 12.4).³⁷

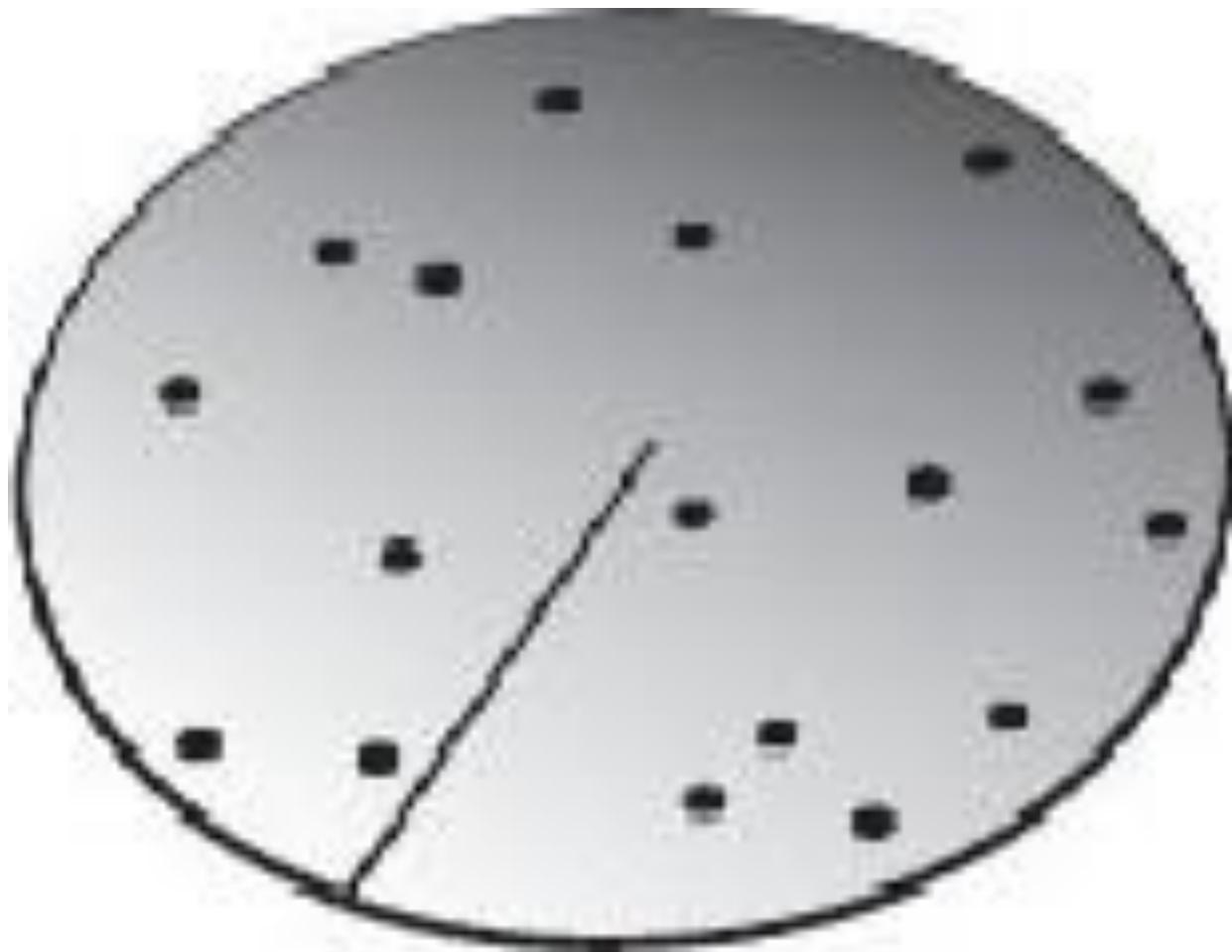


Figura 12.4. Divergencia genética. Los puntos representan diferentes alelos en una población. Las distancias entre los puntos representan la divergencia genética debida a las mutaciones. El radio de un círculo que abarca los puntos proporciona una medida de su divergencia genética.

Cuantas más mutaciones separen a dos alelos, mayor será la distancia entre ellos en el gráfico. Una forma de medir la divergencia sería medir las distancias de los alelos más alejados del alelo más central. Se dibuja un círculo, por así decirlo, alrededor de todos los puntos, y el radio de ese círculo proporciona una medida de su divergencia genética. Obsérvese que la multiplicidad de alelos (diversidad genética) es irrelevante; lo que importa es la dispersión de los alelos (divergencia genética). Queremos calcular la divergencia genética en todo el genoma humano, o al menos en la parte del mismo que ha sido secuenciada, que es aproximadamente el 90 por ciento.³⁸ Entonces podemos preguntarnos durante cuánto tiempo y con qué rapidez deben haberse producido mutaciones para que las distancias que separan los alelos en la población actual surjan de un par de progenitores genéticos únicos.³⁹ Dada la tasa de mutación conocida, podemos utilizar la divergencia genética para calcular el tiempo del ancestro común más reciente (TMRCA), que será la mediana del tiempo de todas las estimaciones para varios loci.⁴⁰ El argumento es que no se puede obtener un par de progenitores genéticos únicos dentro del tiempo durante el cual los homínidos han existido en la tierra.⁴¹

El último argumento de nuestra lista apela a (6), los datos de introgresión, relativos al mestizaje entre el *Homo sapiens* y otras especies antiguas. Hemos visto que los genomas de los humanos modernos llevan ADN heredado de neandertales y denisovanos. Estos datos son un desafío para quien quiera postular dos únicos progenitores genéticos humanos pertenecientes al *Homo sapiens*. Los datos de introgresión dejan claro que nuestras líneas ancestrales no estaban herméticamente cerradas al exterior, sino que absorbieron material genético de individuos que no eran *Homo sapiens* y, por tanto, no descendían de la pareja original. El reto se agudiza si se admite la humanidad de neandertales y denisovanos, ya que en ese caso se tendrían seres humanos que no descienden de la pareja primordial. Por tanto, hay que negar la humanidad de los miembros de esas especies.

Sobre la base de pruebas como las anteriores, Venema expresa una confianza suprema en que la humanidad no descendió de una única pareja humana: "Algunas ideas de la ciencia están tan bien sustentadas que es muy poco probable que nuevas pruebas las modifiquen sustancialmente, y éstas se encuentran entre ellas. El sol está en el centro de nuestro sistema solar, los humanos evolucionaron, y nosotros evolucionamos como población"⁴²

Aquí expresa lo que se ha llamado "certeza heliocéntrica" frente a un par humano original.⁴³

Crítica a los argumentos en contra de una pareja de fundadores

Swamidass ha sometido los argumentos anteriores a una crítica exhaustiva.⁴⁴ Desestima los argumentos basados en (1) y (2) como "simplemente erróneos". Estos argumentos son desviaciones totales que no tienen nada que ver con la cuestión clave. Son errores de categoría"⁴⁵ No se conoce ninguna forma de estimar el tamaño de la población humana en el pasado profundo simplemente sobre la base del número o la variedad de alelos en la población humana actual. Lo que importa, más bien, es la divergencia de alelos en la población. El argumento de la diversidad genética, tal y como hemos definido el término, es una pista falsa.⁴⁶

Los argumentos basados en el tamaño de la población en el pasado son engañosos porque tales estimaciones son promedios sobre una ventana de tiempo y por lo tanto son consistentes con picos y valles dentro de los intervalos. Venema se equivoca sistemáticamente al considerar que estas estimaciones se refieren al tamaño mínimo de la población y no al tamaño medio de la misma.⁴⁷ En 2017 Richard Buggs señaló que la hipótesis de un cuello de botella de dos nunca había sido probada científicamente.⁴⁸

En efecto, como observa Swamidass, sabemos -uno está tentado de añadir "con certeza heliocéntrica"- que en algún momento del pasado el número de seres humanos llega a cero y, por tanto, a menos de diez mil individuos. Al pensar lo contrario, Venema incurre en un equívoco crucial entre "ancestros" y "humanos":⁴⁹ Incluso si la población ancestral de homínidos que da lugar a los humanos se mantiene constantemente por encima de varios miles, no se deduce que no hubiera en algún momento exactamente dos humanos surgidos dentro de esa población. Este hecho pone de manifiesto la evidente falacia de Venema argumento de la ordenación incompleta de linajes: no se deduce del gran tamaño de la población ancestral de chimpancés y humanos, o de gorilas, chimpancés y humanos, que por tanto la población humana fuera más de dos. (Para demostrarlo, habría que apelar en cambio al problema de la variación transespecífica, al que volveremos).

Todas las estimaciones del tamaño de la población incluyen tanto a los homínidos humanos como a los no humanos que existieron durante un periodo de tiempo.

"Nadie", reflexiona Swamidass, "ha encontrado la manera de averiguar cuál es la proporción... entre las dos poblaciones [sic]; ni nadie se ha planteado la pregunta en un estudio de investigación".⁵⁰ Es totalmente posible que en algún momento del pasado el número total de humanos reproductores fuera exactamente dos, aunque la población total de la época fuera mucho mayor. Estos primeros humanos podrían haberse cruzado o no con sus contemporáneos. Si lo hicieron, la pareja fundadora no sería nuestros únicos progenitores genéticos, ya que sus compañeros habrían tenido aportaciones genéticas a la raza humana. Si ese mestizaje nunca se produjo, la pareja fundadora sería la única progenitora genética de la raza humana, al no haber ninguna aportación externa.

¿Qué ocurre entonces con el argumento de la variación transespecífica? Aunque inicialmente es plausible, el argumento se disuelve al examinarlo. Dado que cada ser humano tiene dos conjuntos de cromosomas similares (sin contar los cromosomas X e Y que determinan el sexo), una pareja humana fundadora puede llevar como máximo cuatro alelos en cualquier locus a la población descendiente. Por lo tanto, si se puede demostrar que hay más de cuatro linajes de alelos que presentan una variación transespecífica, deberíamos tener pruebas sólidas en contra de una pareja humana originaria. Ayala, como se recordará, afirmó que esto es exactamente lo que encontramos para el gen HLA DBQ1.

Sin embargo, Swamidass ve razones para cuestionar la conclusión de Ayala. La cuestión principal es el número de linajes transespecíficos que, si aceptamos el análisis de Ayala, podrían requerir un tamaño mínimo de población humana de más de dos en algún momento del pasado. Aunque la cuestión sigue siendo objeto de debate, la mayoría de los estudios no han logrado descubrir pruebas de variación transespecífica entre humanos y ancestros no humanos que impliquen más de cuatro linajes de alelos.⁵¹ Un estudio de la variación transespecífica en todo el genoma mostró que, aparte de la posible excepción de los genes HLA, la variación transespecífica humana nunca parece implicar más de cuatro linajes de alelos.⁵²

Un cuello de botella de un solo par es, por tanto, coherente con los casos establecidos de variación transespecífica. Por lo tanto, el artículo de Ayala no demuestra que nuestra población ancestral no haya podido ser en ningún momento tan baja como dos.

Más importante aún, quizá exista una explicación alternativa plausible de la variación transespecífica entre los homínidos, a saber, la evolución convergente. Ya vimos que la evolución convergente es probablemente común entre las especies de homínidos, produciendo homoplasias que pueden ser engañosas a la hora de determinar las líneas de descendencia.⁵³ En tal caso, alelos similares evolucionaron a través de mutaciones independientes en diferentes especies. Swamidass explica que si la evolución convergente está en juego, entonces deberíamos ver un gran número de mutaciones que no pueden encajar en una estructura en forma de árbol, sino que veremos dos caminos independientes tomados por los alelos, formando un cuadrado o diamante. Un gran número de estos cuadrados para una parte concreta del genoma es un indicio de que la similitud observada entre las secuencias no se debe a la descendencia común, sino a la evolución convergente. Resulta que los científicos que estudian la parte del genoma correspondiente a los HLA descubren que "los genes HLA tienen un exceso masivo de cuadrados, un claro signo de evolución convergente generalizada"⁵⁴ El gen HLA más variable es el DRB1, que presenta más de quinientos cuadrados en el ADN de apenas mil individuos. Swamidass reflexiona: "Eso significa que si hubiéramos intentado poner el ADN en un árbol, veríamos al menos 500 mutaciones discordantes con un árbol filogenético. Se trata de un resultado sorprendente, porque significa que los alelos del HLA-DRB1 no están bien descritos en un árbol. La variación que vemos está evolucionando y reevolucionando una y otra vez. Swamidass señala que "el gen HLA-DBQ1 de Ayala no se menciona en el texto [del estudio citado], pero lo encontramos en los datos suplementarios como uno de los genes con clara evidencia de evolución convergente".

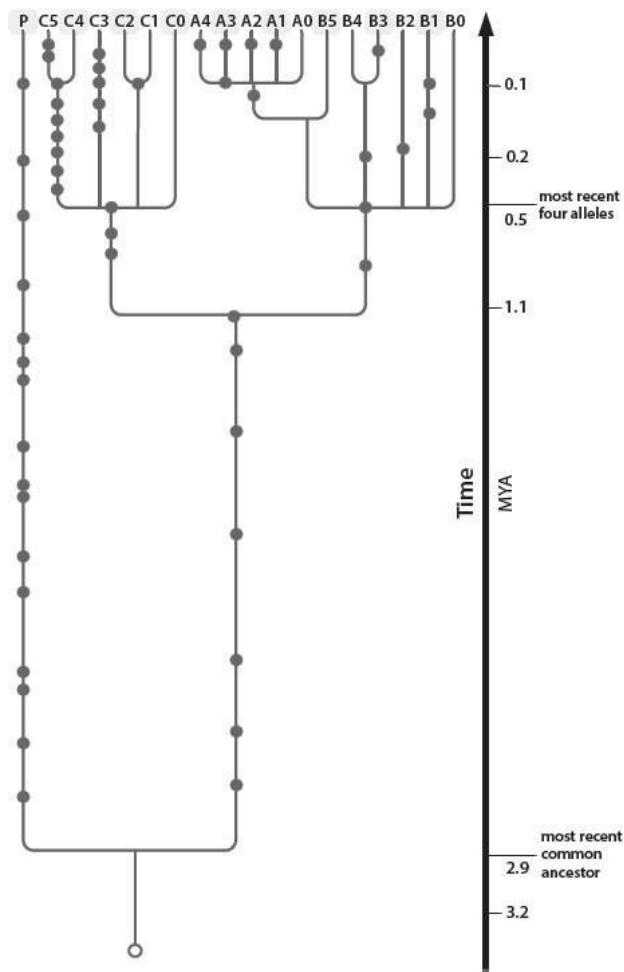


Figura 12.5. Un árbol filogenético construido a partir de datos de variación humana en un lugar concreto del genoma. El árbol es la historia inferida de un gen, que se remonta a un ancestro genético común de unos 2,9 mya. Si Adán y Eva eran heterocigotos, entonces deberíamos buscar el momento más reciente en el que había cuatro alelos (TMR4A). Este árbol muestra que el TMR3A es de unos 500 kya.

Esto nos lleva a (4), el espectro de frecuencias alélicas. El problema aquí, dice Swamidass, es que este análisis sólo considera un resumen limitado de los datos genéticos y descarta un cuello de botella sólo más reciente que 500 kya.⁵⁷ Esto deja abierta la cuestión de lo que nos diría un análisis más completo de los datos.

La cuestión decisiva, más bien, se refiere a (5), la divergencia de alelos en la población humana. Venema había llamado la atención sobre un árbol filogenético para un segmento de ADN que mostraba que el TMRCA debía ser de unos 2,9 mya para que se produjera la divergencia mutacional observada en la población actual (fig. 12.5).

Swamidass señala, sin embargo, que la pareja del cuello de botella (o una pareja fundadora) podría haber sido heterocigota, llevando cada uno dos alelos diferentes en cualquier locus de sus pares cromosómicos, para un total de cuatro alelos para cualquier locus que se transmitiera a sus descendientes.⁵⁸ En ese caso el tiempo relevante no es el TMRCA sino el tiempo hasta los cuatro alelos más recientes (TMR4A).

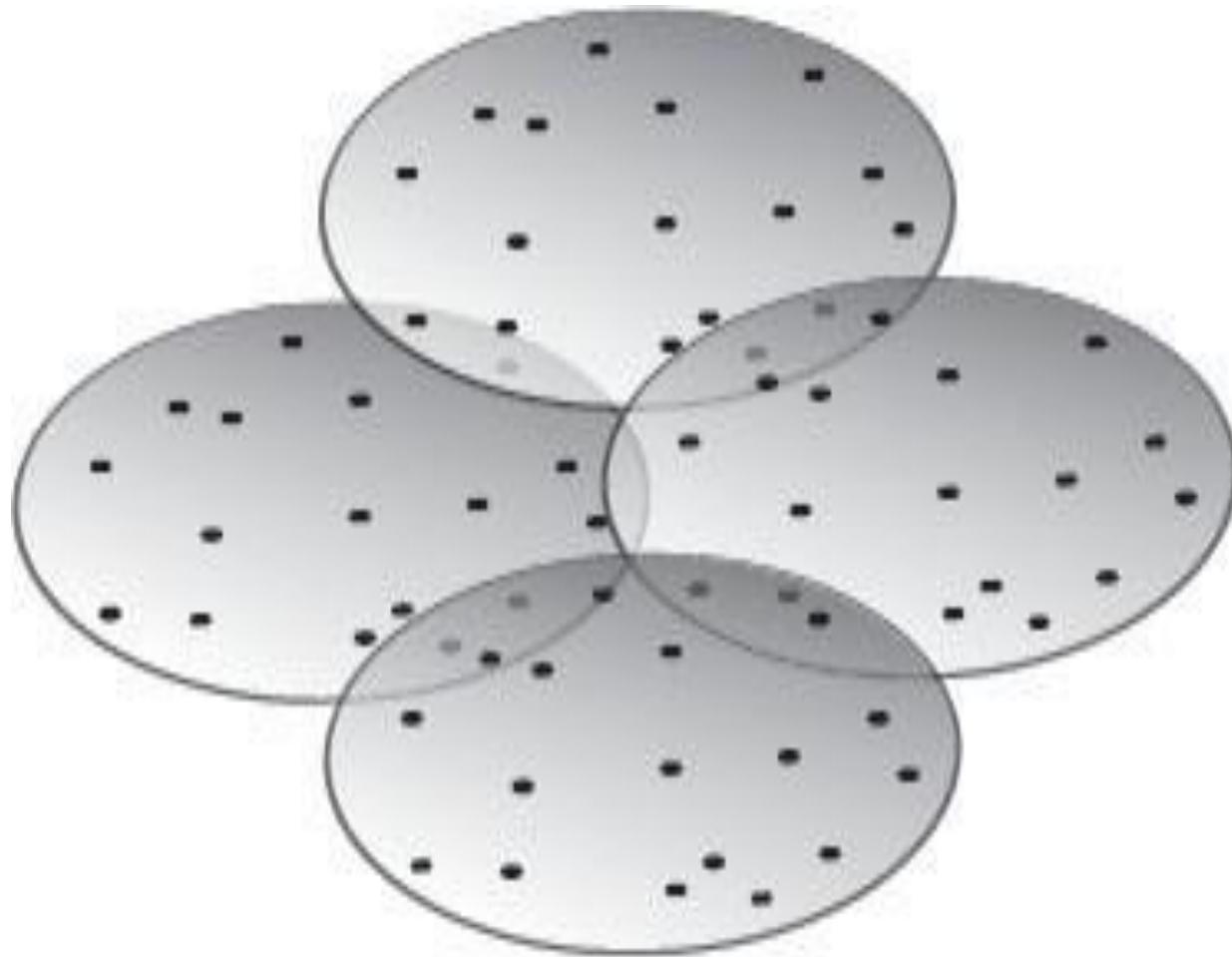


Figura 12.6. Cálculo del tiempo necesario para llegar a la divergencia genética de la población humana actual a partir de una pareja fundadora heterocigótica. Para realizar este cálculo, debemos dibujar cuatro círculos que abarquen los alelos trazados en el diagrama.

Volviendo a la ilustración de los puntos y los círculos, para tener en cuenta cuatro alelos fundadores por locus en lugar de uno, deberíamos dibujar, no uno, sino cuatro círculos alrededor de diferentes subconjuntos de los puntos, calcular la TMRCA para cada círculo y, a continuación, tomar el valor mediano de los cuatro juntos (fig. 12.6).

Suponiendo una población constante, deberíamos esperar que el tiempo se redujera al 25 por ciento del TMRCA, por lo que el TMR4A podría alcanzarse en 500 kya. La genética de poblaciones sólo se ha ocupado del TMRCA, por lo que no se habían publicado estudios sobre el TMR4A antes del trabajo de Swamidass, lo que le obligó a realizar su propia modelización original para obtener una fecha.

Utilizando el conjunto de datos ArgWeaver, Swamidass encontró que la relación real entre los tiempos relevantes es $TMR4A = 0,38 \times TMRCA$. Esto proporciona una estimación aproximada sólo para un segmento de ADN; lo que necesitamos es una estimación de la TMR4A para todo el genoma, que se obtendrá calculando la TMR4A para cada locus y luego encontrando su valor medio. Utilizando los datos de todo el genoma para los gráficos de recombinación ancestral de Matthew Rasmussen y otros,⁵⁹ Swamidass fue capaz de estimar, independientemente del TMRCA, una fecha para el TMR4A de 431 kya. Calculando el TMR4A de otra manera, Swamidass obtuvo una fecha de 437 kya, aumentando así la confianza en su estimación. Finalmente, refinó su estimación ponderando diferencialmente los coalescentes para llegar a una fecha de 495 kya para el TMR4A. Teniendo en cuenta todas las incertidumbres implicadas, Swamidass asigna una barra de error de ± 100 kya a esa estimación.

Más recientemente, los hallazgos anteriores han sido confirmados por Ola Hössjer y Ann Gauger, quienes exploran lo que llaman un modelo de Origen de Pareja Única (SCO) de la raza humana. Utilizando un método de simulación hacia atrás publicado anteriormente y algunos algoritmos más rápidos y de nuevo desarrollo, ejecutan su modelo SCO y comparan los resultados con los espectros de frecuencia alélica (AFS) y las estadísticas de desequilibrio de enlaces (LD) de los datos genéticos actuales. Descubren que los datos resumidos en los espectros de frecuencia alélica y las estadísticas simples de LD son coherentes con al menos dos modelos de SCO diferentes pero parsimoniosos: (1) un modelo que presenta una primera pareja homocigótica que data de unos 2 mya y (2) un modelo que presenta una primera pareja heterocigótica que vivió unos 500 kya.

Por lo tanto, concluyen, dadas las suposiciones comunes compartidas por los genetistas evolutivos, un origen de pareja única es posible, a pesar de las afirmaciones en contra.

Así que, si bien se descarta un cuello de botella reciente por la divergencia genética que presenta la población humana actual, es posible un cuello de botella anterior a 500 kya, en cuyo caso la pareja fundadora sería la de los ancestros comunes de *Homo sapiens*, denisovanos y neandertales. "Todavía no se han resuelto los detalles científicos", dice Swamidass. "Pero en este momento parece probable que un cuello de botella anterior a 700 kya no sea detectable en los datos genéticos", una fecha que se encuentra dentro del rango de nuestra propuesta de clasificación de Adán como *Homo heidelbergensis*.

Por último, el argumento basado en (6), los datos de introgresión, puede desecharse rápidamente. Asume sin justificación la relación de identidad humano = *Homo sapiens*, una suposición que no sólo no está justificada, sino que la evidencia se inclina fuertemente en contra, como hemos visto. Aun así, esta sexta característica sirve para plantear un punto importante: Los modelos de Swamidass y de Hössjer y Gauger suponían que los cuatro alelos más recientes (o, alternativamente, los ancestros comunes más recientes) eran nuestros únicos progenitores genéticos, es decir, que nunca se produjo el mestizaje entre sus descendientes y los foráneos. Si el TMR4A es >500 kya, entonces esa única pareja podría ser efectivamente nuestros únicos progenitores genéticos, ya que los neandertales, los denisovanos y los *Homo antecessor* se encuentran entre sus descendientes. Pero si, como asumió Venema, sólo los miembros del *Homo sapiens* son humanos, entonces las estimaciones del TMR4A quedan subvertidas, ya que la divergencia genética observada en la población humana actual se deriva, no sólo de los ancestros humanos, sino también de los foráneos. Habrá que recalcular el TMR4A teniendo en cuenta la introgresión de material genético en el genoma "humano". Nadie sabe cómo hacerlo, ya que el material genético también ha pasado del *Homo sapiens* arcaico a los neandertales, ha sido reprocesado y ha vuelto a pasar a nosotros en una fecha posterior.

No sirve de nada considerar únicamente los genomas de las poblaciones modernas subsaharianas con el argumento de que no han sufrido introgresión, ya que los recientes descubrimientos muestran el mestizaje entre las poblaciones africanas arcaicas y los neandertales también.⁶² Por lo que sabemos, dado el entrecruzamiento, podría haberse producido un cuello de botella de dos entre los *Homo sapiens* tan recientemente como 200 kya.⁶³

Después de una larga discusión con Buggs, Swamidass y otros,⁶⁴ Venema llegó a reconocer el fracaso de sus argumentos contra un origen de pareja única. "Basándonos en algunas simulaciones nuevas y en otros estudios publicados en los que nos basamos, nuestro grupo llegó a un acuerdo: si un evento como éste hubiera ocurrido, seríamos capaces de detectarlo si hubiera ocurrido hace más de 500.000 años. Esto me sorprendió, ya que pensaba que un acontecimiento de este tipo aparecería incluso más atrás en el tiempo", aunque insiste en que "no hay ninguna prueba positiva de que se produjera un acontecimiento de este tipo", lo cual es una pista falsa, ya que nadie ha afirmado que la haya.

Buggs ofreció esta declaración de consenso:

La hipótesis de un cuello de botella de dos en el linaje humano no se ha abordado directamente en la literatura científica utilizando datos de diversidad humana a nivel del genoma. No obstante, a partir de los estudios publicados sobre la diversidad humana que hemos revisado, y basándonos en nuestra comprensión de la teoría actual, han sacado conclusiones provisionales. Concluimos que los datos actuales sobre la diversidad genética humana no descartan un cuello de botella de dos individuos en el linaje humano entre hace aproximadamente 400.000 y 7.000.000 de años, pero tampoco demuestran que dicho cuello de botella haya ocurrido. Los análisis y modelos actuales sugieren que no se ha producido un cuello de botella de dos individuos por debajo de un umbral de aproximadamente 400.000 años antes del presente. Es necesario seguir investigando en este ámbito, y estamos abiertos a nuevos análisis que eleven o reduzcan este umbral.⁶⁷

Aunque coincide con estos sentimientos, Venema insiste, no obstante, en que, a pesar de la posibilidad de una pareja fundadora antes de 500 kya, la existencia de dicha pareja es altamente improbable. "Para que esto funcione, habría que proponer que en una generación todos ellos fueran borrados, excepto dos". Esta audaz afirmación es obviamente falsa, ya que una pareja fundadora podría haber existido como parte de una población más amplia con la que los descendientes de la pareja fundadora podrían haberse cruzado o no.

Venema está extrañamente obsesionado con la progenitura genética única en lugar de la ascendencia genealógica: "Para tener progenitores genéticos únicos, todos los demás homínidos que podrían cruzarse con la descendencia de Adán y Eva deben ser eliminados de alguna manera, o Adán y Eva deben estar aislados reproductivamente.... El aislamiento geográfico no va a ser suficiente -después de todo,

eventualmente esta pareja poblará todo el globo, lo que requiere no estar aislado."⁶⁹ Pero la existencia de un Adán y una Eva históricos no tiene por qué implicar su progenitura genética única, especialmente a lo largo de decenas de miles de años; e incluso si sus descendientes estuvieron durante un tiempo aislados reproductivamente, dicho aislamiento podría ser el resultado de un distanciamiento social debido a una miríada de factores, como el aislamiento geográfico, el tribalismo, las barreras lingüísticas, la xenofobia, las diferencias de capacidad cognitiva, el racismo, la simple repugnancia, etc., así como cualquier reducción de población que podamos imaginar. Tal vez estas barreras se traspasaron a veces, pero entonces no tenemos ni idea de si hubo descendencia de tales uniones que tuviera una aportación genética a la línea humana. Por supuesto, una vez que los descendientes de Adán y Eva sustituyeron al *Homo heidelbergensis*, sabemos que hubo mestizaje entre la extensa familia humana, pero sólo podemos conjeturar lo que ocurrió en el ínterin.

Desafío geográfico

Hemos visto que, en contra del modelo de una sola especie del origen de la capacidad cognitiva moderna con respecto a los seres humanos, las pruebas apoyan un modelo cultural multiespecie del desarrollo de la capacidad cognitiva moderna en Asia, África y Europa. Hemos estudiado notables firmas arqueológicas de comportamiento moderno que se remontan a cientos de miles de años en África y Europa, algunas bastante sorprendentes, como las construcciones de la cueva de Bruniquel y las lanzas de Schöningen. Reflexionando sobre tales pruebas, d'Errico y Stringer afirman: "Exactamente igual que ocurre con nuestra actual diversidad genética, la "modernidad" no fue un paquete que tuviera un origen africano único en una época, un lugar y una población, sino que fue un compuesto cuyos elementos aparecieron en diferentes épocas y lugares, incluidos algunos fuera del continente africano, compartidos o desarrollados en paralelo. A continuación, se ensamblaron gradualmente a través de una variedad de caminos y procesos para asumir la forma que hoy reconocemos como modernidad de comportamiento"⁷⁰.

El reto geográfico, por tanto, es encontrar una única pareja humana lo suficientemente temprana como para haber sido la fuente de esta evolución cultural generalizada.

Hemos visto que se cree que el *Homo sapiens* y el neandertal divergieron de un ancestro común entre 750 y 550 kya, que una población permaneció en África o emigró a ella para convertirse en el hombre moderno y que otra emigró a Eurasia para convertirse en neandertales y denisovanos. Quizás incluso antes, otra población divergió para convertirse en el *Homo antecessor*. Los comportamientos modernos surgieron ampliamente dentro de estas poblaciones en tandem y quizás en ocasiones de forma concertada. El "panafricanismo", actualmente en boga, que sostiene que el comportamiento moderno no se originó únicamente en un lugar de África, sino en todo el continente, no es incompatible con esta hipótesis, ya que se refiere a la aparición del comportamiento moderno sólo entre el *Homo sapiens*; para toda la raza humana necesitamos una perspectiva aún más amplia que abarque también Europa y Asia.

A no ser que tengamos que postular coincidencias improbables, la aparición de la capacidad cognitiva moderna debe haber caracterizado ya al ancestro común de todas estas especies y haber sido llevada adelante por todas ellas. Hemos encontrado nuestra atención dirigida repetidamente hacia el *Homo heidelbergensis* como el candidato más probable para el cargo de ancestro común, aunque no importa realmente aquí cómo llamemos a esa especie ancestral. "*Homo heidelbergensis*" puede considerarse simplemente como un marcador de posición para esa especie de cerebro grande de la que todos evolucionamos y que fue la fuente de las capacidades cognitivas modernas, hasta que el análisis paleoproteómico de los dientes de Boxgrove o Mauer confirme esta identificación.

Con el tiempo, esas capacidades cognitivas primigenias del *Homo heidelbergensis* se expresarían y acabarían dejando rastros descubribles por nosotros. Marc Kissel y Agustín Fuentes ofrecen un buen resumen:

Hace entre 200.000 y 400.000 años, el tamaño del cerebro del *Homo* era el mismo que el de los humanos modernos, y su capacidad funcional cercana a la nuestra, si no casi idéntica. En esta misma época, el oído interno y el aparato vocal para el lenguaje se habían desarrollado, y la neurobiología del habla estaba probablemente establecida.

En este periodo de tiempo vemos pruebas de un aumento sustancial de la complejidad de las herramientas y los modos de vida en las poblaciones de *Homo* de África y Eurasia.

El uso del fuego se hizo omnipresente, y hay pruebas de que se produjeron/utilizaron al menos algunos materiales "simbólicos", la fabricación y el uso de herramientas cada vez más complejas, e incluso los primeros enterramientos posibles de los muertos. El nicho humano estaba cambiando. Se intercambiaba información más compleja, se creaban más tipos de herramientas y usos para ellas, se necesitaban más aprendizajes y enseñanzas para ser un miembro del género Homo con éxito. Las formas en que las poblaciones del género Homo interactuaban con el mundo y entre sí se hacían más complejas, y la capacidad de creación de significados probablemente contribuyó a abrir las posibilidades de estos grupos.⁷²

En algún momento y lugar de las grises nieblas de la Antigüedad, se plantea la hipótesis de una pareja humana original dotada de forma única de las capacidades cognitivas que llegarían a asociarse con el Homo heidelbergensis. Todavía no se puede determinar con exactitud cuándo y dónde vivió la hipotética pareja fundadora.

Como ya se ha dicho, cabe preguntarse por qué los descendientes de Adán y Eva tardaron tanto tiempo en volverse modernos desde el punto de vista del comportamiento. Pero hay que tener en cuenta que la manifestación de la antigua capacidad cognitiva se produce a trompicones, apareciendo y desapareciendo y luego, a veces, tras enormes lapsos de tiempo, reapareciendo. Este registro paleoantropológico desigual de los logros cognitivos humanos no es totalmente atribuible a lo incompleto del registro arqueológico. Más bien indica que las condiciones ambientales cambiantes sirven para hacer aflorar comportamientos latentes en la capacidad cognitiva humana. El lento ascenso de la modernidad conductual es un problema sólo si se asume lo que Kim Sterelny llama "el modelo del simple reflejo", que sostiene que la modernidad conductual es un simple reflejo del aumento de la capacidad cognitiva.⁷³ El modelo preferido de Sterelny, el modelo de construcción de nichos, no predice una movilización inevitable, constante y unidireccional de los recursos cognitivos, incluso después de que las capacidades fundamentales esenciales para esa movilización hayan evolucionado.

"Porque el entorno de desarrollo es crítico y está sujeto a múltiples vías de perturbación"⁷⁴ Incluso las adaptaciones cognitivas para el aprendizaje y la enseñanza no fueron suficientes por sí mismas para las expresiones de la modernidad conductual.

"También era necesario un entorno de aprendizaje adaptado -mejor entendido como transmisión de aprendizajes- y un perfil demográfico favorable". En resumen, "las firmas componentes específicas de la modernidad (uso de símbolos, fabricación de herramientas compuestas, amplitud ecológica y similares) son sólo indicadores falibles de esta capacidad cognitiva-cultural básica"⁷⁵.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Nuestro estudio de las pruebas científicas sobre los orígenes humanos ha arrojado abundantes recompensas. Hemos visto que sobre la base de ejemplos paradigmáticos de seres humanos podemos delinear ciertos rasgos que, dada la suficiente similitud anatómica de los que tienen esos rasgos con los seres humanos, son suficientes para la condición de persona humana, incluyendo el pensamiento abstracto, la profundidad de la planificación, varios tipos de innovación y especialmente el comportamiento simbólico. Las pruebas de la paleoneurología sobre el tamaño y el desarrollo del cerebro nos inclinan a considerar que especies antiguas como el *Homo heidelbergensis* y el *Homo neanderthalensis* son, como nosotros, humanas. Las múltiples evidencias de la arqueología revelan firmas arqueológicas asociadas a las condiciones suficientes para la capacidad cognitiva humana, especialmente el arte y el lenguaje indicativo del comportamiento simbólico, que en conjunto proporcionan un poderoso caso acumulativo para la humanidad de estas mismas especies antiguas. Dado que estas capacidades cognitivas modernas no evolucionaron con toda probabilidad de forma independiente entre las antiguas especies de *Homo*, lo mejor es considerarlas como heredadas de un ancestro común, que suele identificarse como *Homo heidelbergensis*, una especie cosmopolita de cerebro grande que puede haberse originado en cualquier lugar de Eurasia o África antes de 750 kya. Los miembros de esta especie migraron a diversas regiones, donde sus poblaciones regionales evolucionaron hasta convertirse en *Homo sapiens*, neandertales y otras especies humanas.

Por lo tanto, es plausible identificar a Adán y Eva como miembros del *Homo heidelbergensis* y como la pareja fundadora en la raíz de todas las especies humanas.

Los desafíos a esta hipótesis desde la genética de poblaciones fracasan principalmente porque no podemos descartar, sobre la base de la divergencia genética mostrada por los humanos contemporáneos, que nuestros ancestros comunes más recientes, situados a más de 500 kya, sean los únicos progenitores genéticos de toda la raza humana, ya sea pasada o presente. El reto de la amplia distribución geográfica de la humanidad se resuelve igualmente situando a Adán y Eva muy en el pasado, antes de la divergencia del *Homo sapiens*, los neandertales y otras especies, y permitiendo que la evolución cultural multiespecífica proceda después en respuesta a los cambios ambientales para producir comportamientos humanos modernos dondequiera que se encuentren sus descendientes.

1. Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 36.
2. Para una lista de fósiles que pueden representar a *Homo heidelbergensis*, véase Chris Stringer, "The Status of *Homo heidelbergensis* (Schoetensack 1908)", EA 21, no. 3 (mayo de 2012): 103, tabla 2; para una lista de rasgos característicos de este conjunto, véase 102, tabla 1.
3. Ian Tattersall, *The Fossil Trail: Cómo sabemos lo que creemos saber sobre la evolución humana*, 2^a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2009), 281. (Oxford: Oxford University Press, 2009), 281.
4. Stringer afirma que no podemos excluir un origen asiático para el *Homo heidelbergensis*, dadas las edades similares (~600 kya) asignadas a los primeros ejemplos potenciales en Alemania (Mauer), China (Yunxian) y Etiopía (Bodo) ("Status of *Homo heidelbergensis*", 105).
5. K. Prüfer et al., "The Complete Genome Sequence of a Neanderthal from the Altai Mountains", *Nature* 505, no. 7481 (enero de 2014): 44, <https://doi.org/10.1038/nature12886>.
6. M. Meyer et al., "Nuclear DNA Sequences from the Middle Pleistocene Sima de Los Huesos Hominins," *Nature* 531, no. 7595 (March 2016): 506, <https://doi.org/10.1038/nature17405>.

7. Los fósiles descubiertos en la Sima de los Huesos (España), por ejemplo, que en su día se asignaron al *Homo heidelbergensis*, se han establecido recientemente mediante el análisis de su ADN nuclear, junto con su ADN mitocondrial, como pertenecientes al linaje neandertal tras su divergencia del linaje denisovano. Véase J. L. Arsuaga y otros, "Neandertal Roots: Cranial and Chronological Evidence from Sima de Los Huesos", *Science* 344, no. 6190 (20 de junio de 2014): 1358-63, <https://doi.org/10.1126/science.1253958>; Meyer et al., "Nuclear DNA Sequences", 504-6.

8. Véase supra, pp. 252-53.

9. G. Philip Rightmire, "Human Evolution in the Middle Pleistocene: The Role of *Homo heidelbergensis*", EA 6, nº 6 (7 de diciembre de 1998): 218-27, [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1520-6505\(1998\)6:6<218::aid-evan4>3.0.co;2-6](https://doi.org/10.1002/(sici)1520-6505(1998)6:6<218::aid-evan4>3.0.co;2-6). Los paleoantropólogos españoles prefirieron dar a los fósiles de la Gran Dolina una nueva clasificación, no atestiguada en ningún otro lugar, *Homo antecessor*. Cualquiera que sea su nombre, Rightmire considera que esta especie es una buena candidata al tronco del que descienden tanto los neandertales como los *Homo sapiens*. De hecho, Rightmire cree que se pueden presentar buenos argumentos para atribuir los fósiles españoles al *Homo heidelbergensis*, definido de forma amplia para incluir restos europeos y africanos. "Una posibilidad es que los fósiles de África y Europa puedan clasificarse juntos en un único taxón, apropiadamente llamado *Homo heidelbergensis*. Si los fósiles de la Gran Dolina son también *Homo heidelbergensis*, parece que estas personas llegaron a Europa en una fecha temprana. En esta región, las poblaciones aisladas por las condiciones glaciares quizás fueron finalmente ancestrales a los neandertales. En otras partes del área de distribución de la especie, incluida África, hay indicios de que grupos posteriores del Pleistoceno Medio evolucionaron en dirección al *Homo sapiens*. El *Homo heidelbergensis* es, pues, el tronco del que derivan tanto los neandertales como los humanos modernos" (226). Humphrey y Stringer parecen más partidarios de la identificación de una nueva especie *Homo antecessor* para los fósiles de Gran Dolina y, por tanto, de la especie madre para los neandertales y el *Homo sapiens* (Louise Humphrey y Chris Stringer, *Our Human Story* [Londres: Natural History Museum, 2018], 109, 113). Sorprendentemente, los fósiles de la Gran Dolina tienen una morfología facial que se asemeja a los humanos modernos incluso más que los especímenes típicos de *Homo heidelbergensis*.

Ahora, el nuevo campo de la paleoproteómica (análisis de proteínas antiguas mediante espectrometría de masas) promete aclarar las relaciones entre los antiguos homininos. El análisis de la secuencia de una proteína antigua procedente de un diente de la Gran Dolina, comparada con el análisis de las secuencias de proteínas de tres neandertales, un denisovano y un panel de humanos actuales, revela que la divergencia de las secuencias de aminoácidos entre el *Homo antecessor* y el clado que contiene al *Homo sapiens*, los neandertales y los denisovanos es mayor que la divergencia entre los miembros de este clado. Welker et al. deducen que *Homo antecessor* no representa el último ancestro común de *Homo sapiens*, neandertales y denisovanos, sino que es más bien un taxón hermano estrechamente relacionado con su último ancestro común (F. Welker et al., "The Dental Proteome of *Homo antecessor*", *Nature* 580, no. 7802 [1 de abril de 2020], <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2153-8>). Señalan que tal posicionamiento filogenético de *Homo antecessor* coincide con la fecha aceptada de la divergencia de los linajes de *Homo sapiens* y Neanderthal/Denisovan entre 765 y 550 kya. También comentan que su ubicación filogenética de *Homo antecessor* implica que un rostro moderno debe tener una ascendencia considerablemente profunda en el género *Homo*. Welker et al. no abordan la identidad del último ancestro común, pero si se trata de *Homo heidelbergensis*, como se suele pensar, entonces se podría considerar a *Homo heidelbergensis* como el último ancestro común de todas estas especies.

Tanto en la correspondencia personal como en las entrevistas públicas, Welker et al. afirman que el *Homo antecessor* "era un grupo hermano del grupo que contiene al *Homo sapiens*, los neandertales y los denisovanos", lo que implica que todos ellos comparten un ancestro común (Universidad de Copenhague, Facultad de Ciencias Médicas y de la Salud, "Oldest Ever Human Genetic Evidence Clarifies Dispute over Our Ancestors", *Science Daily*, 1 de abril de 2020, <https://www.sciencedaily.com/releases/2020/04/200401111657.htm>; Welker a William Lane Craig, 3 de abril de 2020; también José-Maria Bermúdez de Castro a Craig, 3 de abril de 2020).

10. Nicholas Toth y Kathy Schick, "Hominin Brain Reorganization, Technological Change, and Cognitive Complexity", en *The Human Brain Evolving: Paleoneurological Studies in Honor of Ralph L. Holloway*, ed. Douglas Broadfield et al., SAIPS 4 (Gosport, IN: Stone Age Institute Press, 2010), 300-301 (citas y negritas eliminadas).

11. Richard Fortey, *Life: An Unauthorized Biography* (Londres: Folio Society, 2008), 349.
12. Francesco d'Errico y Chris B. Stringer, "¿Evolución, revolución o escenario de saltación para el surgimiento de las culturas modernas?", PTRSB 366, nº 1567 (12 de abril de 2011): 1060-61, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0340>.
13. Tattersall, *Fossil Trail*, 243. Recordemos que el sentido inclusivo comprende cualquier organismo del linaje que lleva al *Homo sapiens* desde su divergencia con el linaje que lleva a los chimpancés. Los neandertales no estarían incluidos, ya que no están en el linaje que lleva al *Homo sapiens*.
14. Tattersall, *Fossil Trail*, 244.
15. D'Errico y Stringer, "Evolution, Revolution or Saltation", 1061.
16. Tomasello, *Historia natural*, 36-37.
17. Michael Tomasello, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2019), 15. No veo ninguna razón para retrasar la aparición de la intencionalidad colectiva hasta la divergencia de los neandertales y los *Homo sapiens*, como sugiere Tomasello.
18. Véase Kevin N. Laland, *Darwin's Unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 10, 174, 204, donde afirma que las tecnologías achelenses junto con las pruebas de la caza sistemática y el uso del fuego "no dejan lugar a dudas de que, al menos en esta coyuntura de nuestra historia, nuestros antepasados se beneficiaron de un conocimiento cultural acumulativo." La clave de la cultura acumulativa son "los mecanismos de transmisión de información de alta fidelidad, incluyendo una precisión inusual de capacidad de imitación, enseñanza y lenguaje". Laland conjectura que la transmisión de la tecnología achelense se basó en el protolenguaje gestual o verbal.
19. S. Joshua Swamidass a William Lane Craig, 19 de junio de 2018.
20. Dennis R. Venema y Scot McKnight, *Adam and the Genome: Reading Scripture after Genetic Science* (Grand Rapids: Brazos, 2017), cap. 3: "¿Adam Last Stand?"; BioLogos Editorial Team, "Adam, Eve, and Human Population Genetics", BioLogos (blog), 12 de noviembre de 2014, <https://biologos.org/articles/series/genetics-and-the-historical-adam-responses-to-popular-arguments/adam-eve-and-human-population-genetics> (parte 7):

"Coalescence, Incomplete Lineage Sorting, and Great Ape Ancestral Population Sizes"); Dennis R. Venema, "Genesis and the Genome: Genomics Evidence for Human-Ape Common Ancestry and Ancestral Hominid Population Sizes", PSCF 62, no. 3 (2010): 166-78.

21. Venema y McKnight, Adam and the Genome, 46. Un alelo es una variante en un tramo (un locus) del ADN, una secuencia diferente de pares de bases de nucleótidos del ADN. Una población suele presentar diferentes alelos en cada locus en diferentes individuos.

22. Dado que los organismos pluricelulares como el ser humano son típicamente diploides (es decir, tienen dos conjuntos de cromosomas similares formados por ADN en cada célula), dicho organismo puede tener dos alelos diferentes en cada locus del par. Por tanto, un gen en un organismo de este tipo puede tener dos alelos o variantes. Hablamos aquí de los cromosomas autosómicos, de los que cada uno de nosotros tiene veintidós pares, y no de los cromosomas X e Y que determinan el sexo masculino o femenino en los seres humanos.

23. Venema y McKnight, Adam and the Genome, 48.

24. Venema y McKnight, Adam and the Genome, 48.

25. El tamaño efectivo de la población N_e no es la población total, sino el subconjunto reproductor de esa población.

26. En su "Génesis y el genoma", 174-75, Venema enmarca el argumento en términos de polimorfismos de un solo nucleótido (SNP), es decir, alelos que implican la sustitución de un solo nucleótido en un locus determinado de la molécula de ADN. Los SNP alejados entre sí se recombinan fácilmente durante la meiosis celular, mientras que los SNP estrechamente vinculados no lo hacen. El examen del genoma humano revela que muchos pares de SNP están en desequilibrio de ligamiento, es decir, que están ligados a otros alelos de SNP con más frecuencia de lo que cabría esperar de una distribución aleatoria. Venema afirma que conociendo la tasa de recombinación, junto con la distribución y las proporciones de los pares de SNP en una población, podemos estimar el tamaño de la población a lo largo del tiempo, demostrando así que los humanos descienden de una población ancestral de no menos de varios miles de individuos.

27. Venema y McKnight, Adam and the Genome, 51.

28. Heng Li y Richard Durbin, "Inference of Human Population History from Individual Whole-Genome Sequences", *Nature* 475, no. 7357 (2011): 493-96. Aplicaron el modelo a los genomas de un chino, un coreano, tres europeos y dos yorubanos. El PSMC es una especialización al caso de dos cromosomas del modelo coalescente secuencialmente markoviano (SMCM), también utilizado para estimar el tamaño de las poblaciones.
29. Venema, "El Génesis y el Genoma", 174.
30. Venema, "Genesis and the Genome", 174, leyenda de la fig. 2. Una vez más, dice: "Tomados individual y colectivamente, los estudios de genómica de poblaciones sugieren fuertemente que nuestro linaje no ha experimentado un cuello de botella poblacional extremo en los últimos nueve millones de años o más (y por lo tanto no en ningún homínido, ni siquiera en una especie australopitecina), y que cualquier cuello de botella que nuestro linaje experimentó fue una reducción sólo a una población de varios miles de individuos reproductores" (175).
31. Venema y McKnight, Adam and the Genome, 55.
32. Francisco J. Ayala et al., "Molecular Genetics of Speciation and Human Origins", *PNAS* 91, no. 15 (julio de 1994): 6787-94, <https://doi.org/10.1073/pnas.91.15.6787>.
33. Ayala et al., "Molecular Genetics", 6791. Los cuellos de botella que haya tienen que ser lo suficientemente grandes como para llevar todo el linaje transespecífico.
34. Ayala et al., "Molecular Genetics", 6792.
35. Ayala et al., "Molecular Genetics", 6793.
36. Venema utiliza todas estas palabras sin definiciones claras y, al parecer, de forma equívoca; por ejemplo, Venema, "Genesis and the Genome", 173, 174, 175; Venema y McKnight, Adam and the Genome, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 53, 55, 60.
37. Estoy en deuda con Swamidass por facilitarme personalmente esta ilustración.
38. Swamidass informa de que, gracias a un reciente avance del programa informático ArgWeaver, los genetistas pueden determinar con mayor precisión los puntos límite de los loci y dibujar con más exactitud que nunca los "círculos" de todo el genoma. ArgWeaver utiliza un tiempo de generación de veinticinco años con una tasa de mutación de 1,26-8 mutaciones por generación.

Swamidass advierte que en realidad no se están dibujando círculos alrededor de puntos, aunque es una buena analogía, sino que se están calculando árboles filogenéticos que representan líneas ancestrales. De hecho, advierte, el modelo real es un poco más complejo que un árbol. Se trata de algo llamado gráfico de recombinación ancestral (ARG), que hace que los árboles vecinos (a lo largo del genoma) sean más parecidos y también agrupa datos de múltiples loci para estimar los tiempos.

39. La distancia mutacional es el producto de la tasa de mutación y el tiempo ($D = R \times T$). Por tanto, $T = (D/R)$.

40. Se toma la mediana para anular los errores en el cálculo del TMRCA para los loci individuales, algunas estimaciones de los cuales pueden ser demasiado altas y otras demasiado bajas.

41. Como dijo un escritor, esto haría que Adán fuera literalmente un "tío del mono". (David Wilcox, "Finding Adam: The Genetics of Human Origins," en Perspectives on an Evolving Creation, ed. Keith B. Miller [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], 252).

42. Venema y McKnight, *Adam and the Genome*, 55. Venema considera que evolucionar como población es incompatible con la opinión de que los seres humanos, aunque comparten ascendencia con los simios, "empezaron cuando una pareja fundadora 'mutó' en conjunto con sus antepasados simios" (Venema y McKnight, *Adam and the Genome*, 44-45). Posteriormente trató de suavizar su afirmación, explicando: "La cita heliocéntrica... se refiere a los humanos (*Homo sapiens*). Cuando hablo de nuestro linaje que lleva a los humanos a 200KYA uso 'linaje' o algo similar" (Dennis Venema, comentario #308 sobre Dennis Venema, "Adam, Eve and Population Genetics: A Reply to Dr. Richard Buggs (Part 1)", BioLogos Forum, 21 de diciembre de 2017, <https://discourse.biologos.org/t/adam-eve-and-population-genetics-a-reply-to-dr-richard-buggs-part-1/37039/308>). Según esta aclaración, es con certeza heliocéntrica que sabemos que el *Homo sapiens* evolucionó como población y no a partir de una pareja fundadora.

Aunque menos escandalosa, esta afirmación sigue exigiendo que sepamos con certeza heliocéntrica que humano = *Homo sapiens*, si queremos saber que los humanos evolucionaron como población y no a partir de una pareja fundadora.

En cuanto a la posibilidad de que existiera una pareja fundadora anterior al *Homo sapiens* (y a los neandertales y denisovanos), Venema había escrito antes: "Parece que el menor tamaño efectivo de nuestra población en los últimos 18 millones de años se produjo cuando ya éramos humanos, más o menos en el momento en que algunos de nuestros antepasados abandonaron África" (*Venema y McKnight, Adam and the Genome*, 55). Más adelante comenta esta afirmación: "¿Parece que estoy diciendo que esto es tan cierto como el heliocentrismo? Eso sería un eufemismo.

Esta es una declaración resumida de todas las líneas de evidencia en la literatura hasta la fecha que no proporcionan apoyo para un cuello de botella por debajo de ~10.000 en cualquier momento en los últimos 18MY (que sigue siendo el caso)" (*Venema, comentario #308*). Este comentario no tiene un sentido claro. ¿Se retracta Venema de su afirmación o se retracta? Creo que Venema espera una respuesta negativa a su pregunta y quería decir que sería una exageración afirmar certeza heliocéntrica. Pues más adelante resume: "Entonces: 'certeza heliocéntrica': humanos. Bastante seguro: linaje que lleva a los humanos durante los últimos cientos de miles de años (digamos que hasta hace unos 500.000 años). Seguro pero no tan definitivo: linaje durante los últimos millones de años" (*Venema, comentario #308*).

43. S. Joshua Swamidass, "¿Certeza heliocéntrica contra un cuello de botella de dos?", *Peaceful Science* (blog), 31 de diciembre de 2017, <https://discourse.peacefulscience.org/t/heliocentric-certainty-against-a-bottleneck-of-two/61>.

44. Swamidass, "Certeza heliocéntrica".

45. Swamidass a Craig, 6 de junio de 2018.

46. En respuesta a la afirmación de Venema de que un cuello de botella de dos sería desastroso para la salud de la población, Buggs señala que los estudios demuestran que "incluso un cuello de botella de una sola pareja no conduciría a disminuciones masivas de la diversidad genética, si va seguido de un rápido crecimiento de la población.... A partir de un cuello de botella de una sola hembra fecundada, si el tamaño de la población se duplica cada generación, al cabo de muchas generaciones la población tendrá más de la mitad de la heterocigosisidad de la población anterior al cuello de botella. Si el crecimiento de la población es más rápido, la proporción de heterocigosisidad mantenida será mayor" (Richard Buggs, "Adam and Eve: ¿Una hipótesis probada?", *Ecology & Evolution* (blog), 28

de octubre de 2017, <https://natureecoevocommunity.nature.com/channels/522-journal-club/posts/22075-adam-and-eve-a-tested-hypothesis>). NB Buggs está tomando la diversidad genética como la multiplicidad de alelos y la heterocigosidad, persiguiendo así la pista falsa de Venema.

47. Venema y McKnight, *Adam and the Genome*, 44, 52, 53, 60.
48. Buggs, "Adán y Eva".
49. Swamidass, "Certeza heliocéntrica". Por alguna razón Swamidass llama a este equívoco "la falacia ecológica".
50. Swamidass, "Certeza heliocéntrica".
51. Swamidass, "Certeza heliocéntrica". Incluso si se descubriera tal variación, no podría indicar más que el hecho de que Adán y Eva no fueron nuestros únicos progenitores genéticos, sino que hubo un mestizaje con foráneos, que introdujeron más alelos en la población humana.
52. E. M. Leffler et al., "Multiple Instances of Ancient Balancing Selection Shared between Humans and Chimpanzees", *Science* 339, no. 6127 (29 de marzo de 2013): 1578-82, <https://doi.org/10.1126/science.1234070>.
53. Véase supra, p. 257.
54. Swamidass, "Certeza heliocéntrica".
55. Swamidass, "Certeza heliocéntrica". Además, las homoplasias creadas por la evolución convergente aumentarán artificialmente la TMRCA estimada debido a la imposibilidad de construir un árbol filogenético parsimonioso.
56. Swamidass, "Certeza heliocéntrica".
57. Swamidass a Craig, 13 de julio de 2020.
58. Swamidass, "Certeza heliocéntrica".
59. M. D. Rasmussen et al., "Genome-Wide Inference of Ancestral Recombination Graphs", *PLOS Genetics* 10, no. 5 (15 de mayo de 2014): e1004342, <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1004342>.
60. Ola Hössjer y Ann Gauger, "Un origen humano de una sola pareja es posible", *BIO-Complexity* 2019, nº 1 (octubre 2019): 1-20.
61. S. Joshua Swamidass, "Reworking the Science of Adam", *Peaceful Science* (blog), 22 de marzo de 2018, <http://peacefulscience.org/reworking- Adam/>.

62. L. Chen et al., "Identifying and Interpreting Apparent Neanderthal Ancestry in African Individuals", *Cell* 180, no. 4 (enero de 2020): 677-87. Concluyen que "restos de genomas neandertales sobreviven en todas las poblaciones humanas modernas estudiadas hasta la fecha." Véase también Arun Durvasula y Sriram Sankararaman, "Recovering Signals of Ghost Archaic Introgression in African Populations," *SA* 6, no. 7 (12 de febrero de 2020), <https://doi.org/10.1126/sciadv.aax5097>, quienes afirman demostrar que cuatro poblaciones de África Occidental derivan entre un 2 y un 19 por ciento de su ascendencia genética de una población arcaica que divergió de los ancestros de los humanos modernos y los neandertales antes de que esa población ancestral se dividiera en neandertales y humanos modernos; y B. Lorente-Galdos et al, "Whole-Genome Sequence Analysis of a Pan African Set of Samples Reveals Archaic Gene Flow from an Extinct Basal Population of Modern Humans into Sub-Saharan Populations", *GB* 20, no. 1 (26 de abril de 2019), <https://doi.org/10.1186/s13059-019-1684-5>, quienes encuentran evidencia de "la presencia de una profunda subestructura poblacional arcaica... en el continente africano", no solo en África Occidental.

63. S. Joshua Swamidass, "Tres historias sobre Adán", Peaceful Science (blog), 5 de agosto de 2018, <https://peacefulscience.org/three-stories-on-adam/>.

64. Para una fascinante retrospectiva personal sobre el diálogo, véase Swamidass, "Three Stories on Adam".

65. Dennis Venema, "Adam-Once More, with Feeling", Jesus Creed (blog), 24 de noviembre de 2019, <https://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2019/11/04/adam-once-more-with-feeling/>. Nótese que su afirmación confunde condiciones necesarias y suficientes. Venema debería decir "sólo si ocurrió".

66. Venema, "Adán-una vez más, con sentimiento".

67. Richard Buggs, comentario #592 sobre Venema, "Adán, Eva y la genética de la población", Foro BioLogos, 11 de febrero de 2018, <https://discourse.biologos.org/t/adam-eve-and-population-genetics-a-reply-to-dr-richard-buggs-part-1/37039/592>. Nótese que Buggs considera que "diversidad" es sinónimo de "divergencia", lo que pone de manifiesto la ambigüedad de estos términos, de la que me he quejado anteriormente.

68. Venema, "Adán-una vez más, con sentimiento".

69. Venema, "Adam-Once More, with Feeling". Cf. la preocupación similar de Denis Alexander. Afirma que un modelo con una antigua pareja fundadora no funciona científicamente porque los individuos vivos hoy en día contendrían pocas o ninguna copia de los genes de esa pareja en particular.

Por lo tanto, no está claro qué se puede ganar teológicamente con la idea de que los supuestos Adán y Eva estuvieran incrustados en alguna de estas primeras poblaciones. No pudieron ser los antepasados físicos de toda la humanidad, por lo que la idea de una única pareja que de alguna manera transmitió su pecado por herencia a toda la humanidad no puede sostenerse con esta hipótesis. Es cierto que sus genes habrían contribuido a la población humana posterior en las generaciones siguientes, pero también lo harían los genes de todos los demás miembros de su comunidad en esa generación y en las generaciones anteriores y posteriores. (Denis R. Alexander, *Creation or Evolution: ¿Tenemos que elegir?*, 2^a ed. [Oxford: Monarch Books, 2014], 298-99)

En el espacio de este párrafo, Alexander (1) afirma falsamente que para ser los ancestros físicos de toda la humanidad, Adán y Eva tuvieron que ser los únicos progenitores genéticos de toda la humanidad; (2) afirma falsamente que Adán y Eva no pudieron ser los únicos progenitores genéticos de toda la humanidad; (3) afirma falsamente que el hecho de que Adán y Eva fueran nuestros únicos progenitores genéticos requiere que sus genes se transmitan hasta hoy; (4) vincula falsamente la doctrina del pecado original a la transmisión genética del pecado de padres a hijos; y (5) supone falsamente que la ganancia teológica que se obtiene de un origen de la humanidad de una sola pareja se agota con la doctrina del pecado original, ignorando así la universalidad del trato de Dios con la humanidad, un énfasis central de la historia primigenia del Génesis.

70. D'Errico y Stringer, "Evolution, Revolution or Saltation", 1067.

71. Robin McKie, "La búsqueda del Edén: In Pursuit of Humanity's Origins", *Guardian*, 5 de enero de 2020, <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/05/the-search-for-eden-in-pursuit-of-humanitys-origins>.

72. Marc Kissel y Agustín Fuentes, "'Behavioral Modernity' as a Process, Not an Event, in the Human Niche", *TM* 11, no. 2 (3 de abril de 2018): 176, <https://doi.org/10.1080/1751696x.2018.1469230>.

73. Kim Sterelny, "From Hominins to Humans: How sapiens Became Behaviourally Modern", PTRSB 366, nº 1566 (27 de marzo de 2011): 813, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0301>.

74. Sterelny, "From Hominins to Humans", 813.

75. Sterelny, "From Hominins to Humans", 814.

PARTE 4

Reflexiones sobre el Adán histórico

Capítulo 13

PONERLO TODO JUNTO

Sobre la base de un detallado análisis de género de la historia primigenia de Gn 1-11, concluimos que es plausible considerar estos capítulos como una mito-historia hebrea que sirve de carta fundacional universal para la elección e identidad de Israel frente a sus vecinos. Aunque estas narraciones no tienen por qué leerse como historia literal, la presencia ordenada de genealogías que terminan en personas que indiscutiblemente fueron tomadas como históricas y la enseñanza de Pablo en el NT sobre el impacto de Adán en el mundo, que traspasa los límites de una figura puramente literaria, obligan al cristiano bíblicamente fiel a afirmar la historicidad de Adán y Eva. Se afirma que Adán y Eva son la fuente de toda la humanidad, los ancestros genealógicos de todos los seres humanos que han vivido sobre la faz de este planeta.

Una revisión de las pruebas científicas relativas al momento de los orígenes humanos revela que, sobre la base de criterios ampliamente aceptados para la capacidad cognitiva humana, los seres humanos no deberían identificarse únicamente con el *Homo sapiens*, sino que deberían incluir también a los neandertales. Dado que todos los seres humanos son descendientes de una pareja fundadora -un compromiso teológico, no científico-, es plausible identificar a Adán y Eva como pertenecientes al último ancestro común de los *Homo sapiens* y los neandertales, habitualmente denominado *Homo heidelbergensis*. Tal identificación es plenamente coherente, tanto temporal como geográficamente, con los datos de la genética de poblaciones, que no descartan la existencia de dos progenitores genéticos heterocigotos y únicos de la raza humana anteriores a 500 kya. En este último capítulo queremos reflexionar sobre las ramificaciones de tal identificación.

REFLEXIONES ESCATOLÓGICAS

Dada la doctrina judeocristiana de la resurrección física, corporal y escatológica, sería desconcertante que Adán y Eva fueran tan diferentes

de nosotros en su morfología que ellos y sus descendientes inmediatos fueran físicamente repugnantes para la gran mayoría de los santos resucitados.

Afortunadamente, el *Homo heidelbergensis* no era un híbrido de hombre-simio, sino que era reconociblemente humano (fig. 13.1).

De hecho, como hemos visto, el *Homo antecessor*, una especie hermana del *Homo sapiens* y los neandertales, tenía una morfología facial notablemente moderna, lo que sugiere que el rostro moderno está profundamente arraigado en la historia evolutiva humana. En opinión de muchos paleoantropólogos, las diferencias morfológicas entre los neandertales y los humanos modernos, incluida la gran nariz neandertal, podrían ser el resultado de la adaptación a los climas de la era glacial y, por tanto, caracteres derivados, no ancestrales.¹ Si pensamos en la diversidad de nuestra población humana contemporánea, desde los aborígenes australianos hasta los nórdicos de Laponia y los inuits de Canadá y Groenlandia, incluir a los humanos arcaicos en la familia humana no es un paso tan radical. Muchos de nosotros en Occidente tenemos una tendencia profundamente heredada a pensar en Adán y Eva como caucásicos europeos, lo cual no es más que un prejuicio cultural y racial. Si podemos acostumbrarnos a pensar que Adán y Eva pudieron parecerse más a los san africanos que a los blancos, entonces seguramente podemos acostumbrarnos a la idea de que Adán y Eva se parecían al *Homo heidelbergensis* más que a nosotros. De hecho, puedo imaginar que en el eschaton los neandertales y otros humanos arcaicos podrían ser sujetos de especial consideración: "Tú estabas allí cerca del principio, ¿no es así? Cuéntame cómo era".



*Figura 13.1. Reproducción artística del *Homo heidelbergensis* (también llamado *Homo rhodesiensis*) basada en restos óseos.*

La idea de que los neandertales y otros seres humanos arcaicos puedan compartir con nosotros, los cristianos, el estado escatológico de "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Apocalipsis 21:1) nos lleva a la sorprendente constatación de que, como miembros de la familia humana, los neandertales, los denisovanos y otros eran, al igual que nosotros, personas a las que Dios ama y por las que Cristo murió. Pablo describe cómo Dios "pasó por alto los tiempos de la ignorancia humana" (Hechos 17:30 NRSV) y "pasó por alto los pecados anteriores" cometidos antes del advenimiento de Cristo (Rom 3:25). La muerte de Cristo expió los pecados de la humanidad pasada hasta el pecado de Adán. A menos que uno adopte la extraña enseñanza de la expiación limitada, la muerte expiatoria de Cristo debe haber abarcado los pecados de estos humanos arcaicos.

Esta comprensión plantea la difícil cuestión de la accesibilidad de la salvación para aquellos que, como Job, vivieron fuera de la órbita del pacto del AT con Israel; pero cualquier solución a ese problema, como la apelación a la revelación general de Dios en la naturaleza y la conciencia, puede aplicarse mutatis mutandis a los neandertales y a otros humanos arcaicos².

LA IMAGEN DE DIOS

Si Adán y Eva fueron los antepasados de los neandertales y otros humanos arcaicos, se deduce que los miembros de estas especies están, como Adán y Eva, hechos a imagen de Dios, pues están incluidos en las afirmaciones genéricas de Gn 1:26-27. ¿Cómo debemos entender esto? En su aclamado libro *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Richard Middleton distingue entre lo que él llama una interpretación sustancialista, una relacional y una funcional de la imagen de Dios. En lugar de encontrar la imagen de Dios en alguna similitud ontológica entre Dios y el hombre o en la capacidad del hombre de mantener relaciones "yo-tú" con Dios y otras personas, Middleton apuesta por una interpretación funcional de la imago Dei. "Según esta lectura, la imago Dei designa el cargo real o la vocación de los seres humanos como representantes y agentes de Dios en el mundo, a los que se les ha concedido el poder autorizado de compartir el gobierno o la administración de Dios sobre los recursos y las criaturas de la tierra".³ Middleton informa de que hoy en día existe prácticamente unanimidad entre los estudiosos del AT a favor de la interpretación funcional.

En apoyo de la interpretación funcional, Middleton señala en primer lugar que el contexto de Gn 1 tiene un sabor predominantemente real, empezando por la estrecha relación de la imagen de Dios con el mandato de gobernar y someter la tierra en Gn 1:26 y 28, donde Dios ordena al hombre que tenga dominio sobre la tierra y sus criaturas. Además, el Dios a cuya imagen y semejanza fueron creados los seres humanos es representado como el rey o el soberano del cosmos. Gobierna por decreto real - "¡Hágase...!" - y se dirige al consejo divino de la corte celestial de seres angélicos, diciendo: "Hagamos al hombre a nuestra imagen". Así, el escritor presenta a Dios como un rey que preside el cielo y la tierra. El ser humano ha sido creado como este Dios al tener el papel especial de representar o imaginar el gobierno de Dios en el mundo.

Ahora bien, ciertamente los estudiosos del AT están en lo cierto al considerar que el hombre tiene esta función y deber real en la tierra, pues se le asigna claramente en Gn 1:26-27. Pero ese hecho en sí mismo no implica que la imagen de Dios sea simplemente esa función. El deber real del hombre puede ser, más bien, el papel que Dios le ha dado para cumplir.

Sin embargo, Middleton insiste en que la función o propósito real de la humanidad en 1:26 no es un mero añadido, separable de alguna manera de la esencia o naturaleza del hombre. Middleton dice que aunque la regla puede ser gramaticalmente sólo el propósito, y no la definición, de la imagen en 1:26, el mundo retórico general del texto sugiere que es un propósito necesario e inseparable, y por tanto virtualmente constitutivo de la imagen.

Pero la conclusión de Middleton es exagerada. En primer lugar, no es ni mucho menos evidente que la asignación real dada por Dios al hombre no sea un legado contingente y libremente otorgado por Dios. Dios podría haber creado al ser humano sin darle esa función, al igual que podría haber creado el firmamento o las luminarias celestiales sin darles las funciones que les ha asignado.⁴ En segundo lugar, y más importante, que una cosa tenga una finalidad necesaria e inseparable no es lo mismo que la definición de una cosa. Una función esencial de un automóvil, por ejemplo, es transportar personas, pero esa no es la definición de un automóvil. El hecho más obstinado es que el Génesis deja sin definir la imagen y semejanza de Dios.

Más bien, lo que es clave para los argumentos de Middleton a favor de la interpretación funcional es su segunda razón para el consenso entre los estudiosos del AT, a saber, la ideología del ANE sobre los reyes en Mesopotamia y Egipto que describe su función como imágenes de los dioses. Aunque muchos eruditos llamarían la atención sobre el hecho de que estos antiguos reyes a menudo erigían estatuas o imágenes en tierras lejanas bajo su control, Middleton sostiene que el significado de esta práctica es discutible. Las imágenes podrían ser simplemente monumentos a los reyes y a sus logros. Muchas de estas imágenes son objetos votivos dedicados a los dioses. A juicio de Middleton, es más significativa la práctica de los faraones egipcios de colocar imágenes de sí mismos en tierras lejanas como representación del rey ausente de alguna manera.

Middleton piensa que, dado que esta noción de representación es intrínseca a la comprensión de las imágenes en el ANE, parece bastante plausible considerar la práctica de los reyes de erigir imágenes de sí mismos en tierras lejanas como un paralelo legítimo a la creación de los seres humanos a imagen de Dios. El hombre es la imagen de Dios y representa a Dios y su autoridad en la tierra.

Aunque esta práctica real es interesante, no está claro que sea, de hecho, un paralelismo legítimo con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. El Génesis no presenta la tierra como una tierra lejana de la que Dios está ausente. Al contrario, Dios mismo está activo en el mundo. No necesita un sustituto que ocupe su lugar. Además, fíjate en que la estatua del rey en una tierra lejana no funciona realmente en el lugar del rey. De hecho, no hace nada. Sólo representa la autoridad del rey sobre la tierra. La estatua del rey es más bien como los cuadros del presidente en las paredes de nuestras comisarías y oficinas de correos. Representan su autoridad. Pero los seres humanos son imágenes vivas de Dios. No son imágenes de Dios en el sentido ANE de una estatua.

Sin embargo, Middleton sostiene que los mejores paralelos del ANE a la *imago Dei* son los textos que describen a los distintos reyes y sacerdotes como imágenes de un dios. Este es el conjunto de paralelos más citado para Gn 1:26-27. Por citar sólo algunos ejemplos: El faraón Ahmose I es descrito como "un príncipe como Re, el hijo de Qeb, su heredero, la imagen de Re, a quien creó, el vengador (o el representante), para quien se ha puesto en la tierra". La reina Hatshepsut es descrita como "magnífica imagen de Amón; la imagen de Amón en la tierra; la imagen de Amón-Re hasta la eternidad, su monumento viviente en la tierra". Amenhotep II es descrito de diversas maneras como "imagen de Re", "imagen de Horus", "imagen de Atum", "imagen sagrada del señor de los dioses", "imagen principal de Re", "imagen sagrada de Re", "imagen sagrada de Amón", "imagen de Amón como Re", etc.⁵

Middleton comenta estos textos,

Para entender el significado y la función de esta idea, debemos comprender algo de la ideología más amplia de la realeza en Egipto. En el centro de esta ideología estaba la divinidad del faraón, por la que se le distinguía de todos los demás seres humanos.... La noción del faraón como imagen de un dios debe entenderse en este contexto. En cierto sentido, la noción de imagen no es más que una de las muchas formas de expresar el origen divino del faraón y su parentesco con los dioses....

El faraón se consideraba, en un sentido bastante fuerte, una encarnación física y local de la deidad, análoga a la de una estatua de culto o imagen de un dios, que también es una encarnación de este tipo.... "El rey como imagen viva de dios era", explica Curtis, "como la estatua de culto, un lugar en el que el dios se manifestaba y era un medio principal por el que la deidad trabajaba en la tierra"⁶.

Se dice que estos textos apoyan una interpretación funcional de la imagen de Dios en el Génesis.

Sin embargo, hay dos fallos importantes que socavan el argumento de Middleton. En primer lugar, Middleton admite que una interpretación funcional no excluye, e incluso presupone, una interpretación sustancial. Escribe: "Tanto la interpretación funcional como la relacional de la imagen son, al igual que las interpretaciones sustancialistas, estrictamente hablando, metafísicas, ya que también hacen suposiciones ontológicas sobre la naturaleza humana.... Una interpretación funcional podría considerarse acorde con alguna versión de la teoría de la acción.... [Se centra en las personas como agentes que actúan de forma responsable (o irresponsable). La acción, en este modelo, incluye todo lo que hace un agente, incluido el pensamiento, como esta admisión socava los argumentos de Middleton a favor de una interpretación puramente funcional, ya que reconoce que la función de la humanidad tiene sus raíces en la ontología. Más aún, está arraigada en la agencia personal, y la agencia personal no es una función. Es una propiedad de los agentes personales, es decir, de los seres personales y causalmente eficaces. Nótese también que la relación entre ontología y función es asimétrica. Las funciones se basan en la ontología, y no a la inversa. El substancialista está muy contento de reconocer que las personas humanas han sido creadas por Dios para llevar a cabo una función.

Sin embargo, pueden llevar a cabo esa función por lo que son, es decir, agentes personales. Así que la interpretación funcional presupone en realidad la interpretación sustancial al fundamentar la función en la ontología de los seres humanos como agentes personales.⁸

El segundo fallo del argumento es que los textos mesopotámicos y egipcios citados no apoyan de hecho una interpretación funcional, sino una cuarta interpretación diferente.

Como muestra Middleton de forma convincente, cuando los textos del ANE hablan de un ídolo o del faraón como imagen de un dios, lo que quieren decir es que el ídolo o el faraón encarnan o personifican al dios. La deidad está presente y vive a través del ídolo o del rey. El problema es que esto no es una interpretación funcional. Es una visión metafísica de la relación entre el ídolo o el rey y el dios. Por lo tanto, es más exacto llamarla una interpretación de la encarnación. El rey es la encarnación del dios; el ídolo es la encarnación del dios. Pero entonces esta interpretación es irrelevante para la interpretación de los textos del Génesis, pues esos textos no piensan en los seres humanos como encarnaciones de Dios, a través de las cuales éste vive y actúa en el mundo. Una religión antiicónica como el judaísmo habría retrocedido ante la idea de que los seres humanos sean encarnaciones de Dios.⁹

Así que parece que una interpretación sustancialista es prácticamente inevitable.¹⁰ Para funcionar como corregente de Dios en este planeta, el hombre debe tener ciertas facultades como la racionalidad, la autoconciencia, la libertad de la voluntad, etc. Por lo tanto, no debemos jugar con las interpretaciones funcionales frente a las sustanciales de la imagen de Dios. La razón por la que podemos funcionar como Dios nos ha ordenado es que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios; es decir, que tenemos algunas facultades ontológicas.

La similitud con Dios que nos permite servir como su representante y corregente. Desde este punto de vista, la razón por la que podemos servir como corregentes y representantes de Dios en este planeta es que somos a imagen y semejanza de Dios; es decir, somos personas del mismo modo que Dios es personal y, por tanto, tenemos los atributos de la persona. Son precisamente las propiedades de la persona las que se manifiestan en los comportamientos cognitivos a los que hemos apelado como prueba de humanidad.

DUALISMO/INTERACCIONISMO CUERPO-ALMA

Génesis 1:26-27 trata al hombre de forma holística como creado a imagen de Dios. Aunque esto impide identificar la imagen de Dios como el alma racional únicamente, es coherente con mantener que la razón por la que el ser humano en su conjunto es a imagen de Dios es que incorpora un alma racional, lo que le convierte en persona. En el AT no encontramos distinciones terminológicas claras entre el alma y el cuerpo, lo que ha llevado a algunos teólogos a afirmar el monismo antropológico (fisicalismo). Sin embargo, la idea hebrea de una sombra en el Seol parece ser el equivalente de la idea griega de un alma incorpórea. Las personas que bajan al Seol son consideradas como espectros, como si tuvieran una especie de existencia sombría en los reinos inferiores de los muertos. No se extinguen con la muerte, sino que parecen existir en un estado que no es plenamente humano. En cualquier caso, en el judaísmo del Segundo Templo el dualismo antropológico llegó a ser la creencia judía estándar, estando abundantemente atestiguado en la literatura intertestamental judía (por ejemplo, 2 Baruc 30.1-5; 4 Esdras 7.26-44; 1 Enoc 22.1-5). El punto de vista estándar era que cuando una persona muere, su cuerpo (en particular sus huesos) descansa en la tierra hasta el día del juicio, mientras que su alma va a estar con Dios, donde se guarda con seguridad hasta el día del juicio.¹¹ En ese momento, el alma y el cuerpo se reunirán y la persona será juzgada.

El lenguaje del NT es indiscutiblemente dualista en todo momento.

Diferencia sistemáticamente el alma y el cuerpo. El hecho de que esta distinción esté pensada literal y no sólo figurativo o funcional es más claro cuando consideramos el estado intermedio entre la muerte corporal y la resurrección (2 Cor 5:1-10; cf. Fil 1:21-23). Pablo hace suya la típica creencia judía sobre el estado intermedio en previsión de la resurrección. En opinión de Pablo, cuando un cristiano muere, el alma va a estar con Cristo hasta su regreso para el juicio. Los que todavía están vivos al regreso de Cristo serán transformados inmediatamente en sus cuerpos de resurrección sin necesidad de pasar por el estado intermedio de existencia incorpórea, que Pablo describe como un estado de desnudez.

El deseo de Pablo, si por él fuera, es vivir hasta el regreso de Cristo y no tener que pasar por ese estado intermedio.

Sin embargo, se siente reconfortado por el hecho de que ese estado le lleva a uno a una comunión más estrecha con Cristo. Cuando Cristo regrese, los restos del cuerpo, si los hay, se transformarán en un cuerpo de resurrección que será incorruptible, inmortal, poderoso y lleno de Espíritu, y el alma se unirá simultáneamente a ese cuerpo. Entonces los que estén vivos serán transformados de forma similar en sus cuerpos de resurrección (1 Cor 15:42-52; cf. 1 Tes 4:14- 17).

Por lo tanto, tenemos amplios fundamentos bíblicos en la enseñanza sobre el estado intermedio del alma para creer que el lenguaje dualista de las Escrituras debe tomarse en serio y que los humanos son entidades compuestas formadas por un alma y un cuerpo que, aunque unidos, son capaces de existir independientemente el uno del otro y, por lo tanto, son ontológicamente distintos.¹²

Al mismo tiempo, la inverosimilitud del fisicalismo reductor y no reductor con respecto al problema mente-cuerpo apoya la noción de que el alma es una sustancia espiritual distinta del cerebro.¹³ Como explica el neurólogo ganador del Premio Nobel Sir John Eccles, en una visión dualista/interaccionista el alma, aunque no es idéntica al cerebro, utiliza el cerebro como instrumento para pensar, igual que un pianista utiliza un piano como instrumento para producir música.¹⁴ Igual que un piano desafinado perjudica la capacidad del pianista para producir música, un cerebro dañado perjudica la capacidad del alma para pensar.

Aunque no queremos distraernos demasiado persiguiendo el debate sobre el dualismo mente-cuerpo, merece la pena decir unas breves palabras en defensa de una visión dualista/interaccionista de la mente y el cuerpo humanos. El filósofo de la mente Angus Menoge menciona varios problemas a los que se enfrenta una filosofía materialista o fisicalista de la mente:

Las formas reductivas y eliminativas del fisicalismo no dan cuenta de nuestra vida mental. Pero... las variedades del fisicalismo no reductivo tampoco dan cuenta de la causalidad mental. Si estas teorías [no reductivas] son fieles al fisicalismo, entonces las propiedades mentales sobrevenidas o emergentes no pueden añadir nada nuevo que no fuera a ocurrir de todos modos, como resultado de sus propiedades físicas de base . Si queremos dar cuenta de la conciencia, la causalidad mental y el razonamiento, necesitamos alguna entidad por encima del cuerpo.

*Esta entidad debe ser simple, tener pensamientos como partes inseparables, persistir como una unidad en el tiempo, y tener poder activo. Eso suena como un alma.*¹⁵

Aquí Menuge distingue entre dos tipos de fisicalismo. El primero es el tipo de fisicalismo reductivo o eliminativo. Las formas reductivas o eliminativas del materialismo son cada vez más impopulares. No parecen dar cuenta, como dice Menuge, de nuestra vida mental porque el cerebro, como sustancia física, sólo tiene propiedades físicas, como un cierto volumen, una cierta masa, una cierta densidad, una cierta ubicación, una cierta forma. Pero el cerebro, según este punto de vista, no tiene propiedades mentales. El cerebro no está alegre, el cerebro no está triste, el cerebro no tiene dolor, aunque el cerebro está involucrado en el circuito neural que nos da tales experiencias.

Por tanto, el fisicalismo reductor no puede dar cuenta de nuestra vida mental. Tomemos el fenómeno del miedo. Cuando experimentamos miedo, hay una actividad cerebral que se correlaciona con la experiencia del miedo. El dualista/interaccionista está de acuerdo: no es como si el alma operara independientemente del cerebro. Más bien, hay una interacción con el cerebro en la experiencia del miedo. Pero el propio cerebro no tiene miedo. No se puede reducir el miedo a un estado físico del cerebro, aunque sea correlacionado con dicho estado cerebral. Así que el fisicalismo reductor parece obviamente insostenible. No puede reconciliarse con nuestra experiencia mental.

Este hecho ha llevado a muchos pensadores a afirmar una especie de fisicalismo no reductivo: el cerebro da lugar a estados de conciencia sobrevenidos o epifenómenos, como el júbilo, la tristeza o el dolor. Pero en estos casos no hay ninguna cosa -alma o mente- que tenga estas experiencias. Más bien, el cerebro es lo único que existe realmente, y estos estados mentales son sólo estados del cerebro. Menuge identifica una serie de problemas con este punto de vista. En primer lugar, señala que es incompatible con la identidad propia a lo largo del tiempo. Si el cerebro perdura de un momento a otro, entonces el cerebro tiene identidad en el tiempo, pero sus estados de conciencia no perduran de un momento a otro. No hay un yo perdurable, ni un "yo" que perdure de un momento a otro. Esta visión del yo -el "yo"- es bastante parecida a la visión budista del yo, que dice que el alma o el yo es algo así como la llama de una vela.

La vela y la mecha perduran de un momento a otro, pero la llama no perdura. Hay una llama diferente en cada momento de la combustión de la vela. La llama muestra una especie de continuidad en el sentido de que la vela no se apaga mientras arde, pero realmente no hay identidad de la llama a lo largo del tiempo. La situación es similar con los estados de conciencia. Cada estado del cerebro en diferentes momentos tiene un estado de conciencia asociado a él, pero no hay un yo duradero de un momento a otro.

Esto lleva a un filósofo naturalista como Alex Rosenberg a afirmar audazmente que no existe un yo perdurable. La existencia del yo es una ilusión.¹⁶ En su libro *The Atheist's Guide to Reality*, Rosenberg afirma así: "Yo no existo". Del mismo modo, es una ilusión que seamos las mismas personas que existían hace cinco minutos. De hecho, no somos las mismas personas porque no hay identidad personal a lo largo del tiempo. Por lo tanto, si creemos que existimos y que hemos perdurado durante cinco minutos, debemos rechazar una visión fisicalista no reductiva del yo.

En segundo lugar, los estados de conciencia intencionales no parecen tener sentido en el fisicalismo no reductivo. La propiedad de la intencionalidad es la propiedad de ser sobre algo o ser de algo. Por ejemplo, puedo pensar en mis vacaciones de verano o puedo pensar en mi mujer. Los objetos físicos no tienen este tipo de propiedades. El cerebro no tiene nada que ver con algo, al igual que una silla o una mesa no tienen nada que ver con algo ni son de algo. Sólo los pensamientos son de algo y, por lo tanto, tienen un significado o una intencionalidad. Pero en el fisicalismo no reductivo no hay un yo que tenga estados de intencionalidad, por lo que la intencionalidad es en efecto una ilusión.

Así que, de nuevo, Rosenberg dice que nunca pensamos realmente en nada. Es sólo una ilusión que tenemos estados intencionales.¹⁷ Reconoce que sin intencionalidad las frases no tratan de nada porque una frase es sólo marcas de tinta en el papel y por lo tanto no trata de nada: las frases no tienen sentido. Así que afirma que todas las frases de su libro no tienen sentido, ¡incluida esa frase!

La negación de los estados intencionales no sólo es contraria a la experiencia -después de todo, estamos pensando en las afirmaciones de Rosenberg-, sino que en realidad es autorrefutante.

Porque, ¿qué es una ilusión? Una ilusión es siempre una ilusión de algo.

Así que una ilusión es en sí misma un estado intencional. Una ilusión de intencionalidad es un estado intencional: uno tiene una ilusión de algo. Así que la opinión de que la intencionalidad es simplemente una ilusión es incoherente desde el punto de vista de la autorreferencia.

En tercer lugar, el libre albedrío parece imposible de conciliar con el fisicalismo reductivo o no reductivo, ya que según estos puntos de vista no existe ninguna conexión causal entre los estados secuenciales de la conciencia. La única causalidad está en el nivel puramente físico, y eso está totalmente determinado por las leyes de la naturaleza y las condiciones materiales iniciales. Así que no hay lugar para el libre albedrío. Eso va en contra de nuestra experiencia como agentes libres. Puedo elegir libremente pensar en ciertas cosas o hacer libremente ciertas cosas o no. Así que si creemos que hacemos algo libremente, tenemos razones para creer en la realidad del alma y rechazar las visiones fisicalistas reductoras y no reductoras.

En cuarto lugar, Menuge señala que si queremos dar cuenta del razonamiento, necesitamos un alma. Si no hay un yo que razona de las premisas a las conclusiones, entonces somos como una calculadora de bolsillo que es tal que cuando uno pulsa los botones "2", "+" y "2" y luego pulsa el botón "=", la calculadora lee "4". Pero la calculadora no razona para llegar a esa conclusión. En un dispositivo así no hay ningún razonamiento en absoluto. Así que, de nuevo, si pensamos que alguna vez razonamos para llegar a conclusiones, deberíamos pensar que somos algo más que robots húmedos, que de hecho somos nosotros mismos los que llevamos a cabo ese razonamiento.

Finalmente, en quinto lugar, el último fenómeno que señala Menuge es la causalidad mental. Obsérvese que en los puntos de vista fisicalistas no reductivos la única flecha de causalidad es la que va de los estados cerebrales físicos (B) a otros estados cerebrales o a los estados mentales epifenoménicos (M) (fig. 13.2).

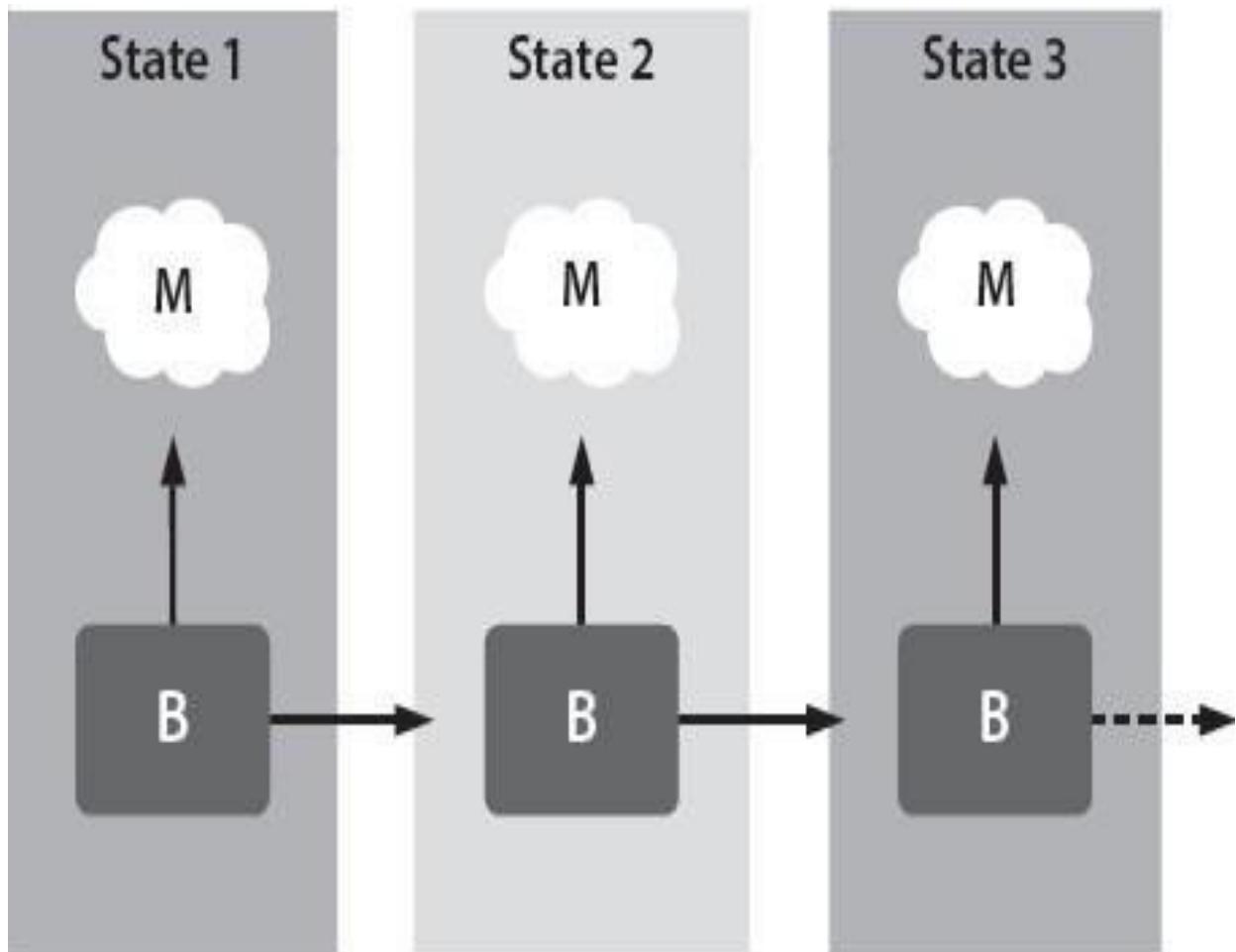


Figura 13.2. Estados mentales y cerebrales. La "M" representa estados mentales y la "B" estados cerebrales. Las flechas representan las conexiones causales entre dichos estados.

Los estados mentales epifenoménicos en sí mismos no causan nada. Son totalmente impotentes desde el punto de vista causal. Así que no hay causalidad de retorno desde los estados de conciencia al cerebro. ¿Por qué? Porque no hay nada allí, no hay alma, no hay mente, que pueda ejercer una influencia causal en el cerebro. Por lo tanto, según este punto de vista, la flecha de la causalidad va en una sola dirección: del cerebro a estos estados epifenoménicos.

Eso es incompatible con nuestra comprensión introspectiva de nuestra capacidad de causar cosas. Puedo hacer que mi brazo suba si lo deseo. Menige también discute el hecho de la neuroplasticidad, según la cual el pensamiento puede realmente afectar al cerebro.¹⁸ Si uno piensa de ciertas maneras, produce efectos cerebrales. Incluso hay una terapia cognitiva que es más útil en algunos casos que los fármacos para cambiar el comportamiento de los pacientes.

Si uno altera la forma en que piensa sobre algo, esto le afectará fisiológicamente.¹⁹

Así que, por todas estas razones, deberíamos rechazar los puntos de vista fisicalistas a favor de una especie de dualismo/interaccionismo. Es decir, somos un compuesto de alma y cuerpo, tal como afirman las Escrituras, y el alma y el cuerpo -en particular el cerebro- trabajan juntos para pensar.

LOS CONTEMPORÁNEOS DE ADAM

Como seres humanos, los neandertales y otros humanos arcaicos son a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, tienen un valor moral intrínseco y participan de la vocación del hombre. Pero, ¿qué pasa con los contemporáneos de Adán y Eva que no eran sus descendientes? En un escenario evolutivo, Adán y Eva surgieron de una población más amplia de homíninos.²⁰ Dado que Adán y Eva son la fuente de toda la humanidad, se deduce necesariamente que los contemporáneos de Adán y Eva no eran humanos y, por tanto, no eran a imagen de Dios, ya que ser humano es ser a imagen de Dios. Según el relato de Gn 1, ninguna otra criatura terrestre, aparte del hombre, ha sido creada a imagen y semejanza de Dios.

La transición radical efectuada en la pareja fundadora que los elevó al nivel humano implicó plausiblemente una renovación tanto biológica como espiritual, tal vez causada divinamente.²¹ Biológicamente, como hemos visto, podemos prever una mutación reguladora que aumente radicalmente la capacidad cognitiva del cerebro más allá de lo que disfrutan otros homínidos.²² Tal transformación podría dotar al organismo de la estructura neurológica para sustentar un alma racional.²³ En ese caso Adán sería un caso de lo que los ingenieros genéticos llaman un organismo genéticamente modificado (OGM). Lo crucial aquí es que cualquier cambio introducido en Adán y Eva sea heredable, de modo que engendren otro ser humano (Gn 5:3). En la terapia génica de células somáticas, las modificaciones genéticas sólo afectan al OGM, no a su descendencia, mientras que en la terapia génica de la línea germinal las modificaciones de los espermatozoides u óvulos son heredables por las generaciones siguientes.

Para producir cambios heredables en el genoma de Adán y Eva, Dios pudo haber inducido mutaciones, no en ellos, ni siquiera en fase

embrionaria, sino en los gametos de sus padres, de modo que Adán y Eva fueron humanos desde el momento de la concepción. Por otra parte, algunas terapias génicas rompen la llamada barrera de Weissman que separa las células somáticas de las germinales, de modo que estas últimas se ven afectadas por la ingeniería genética de las primeras, con el resultado de que las mutaciones de las células somáticas son heredables. En ese caso, la mejora de la función debida a la ingeniería neural de Adán y Eva se transmitiría a sus hijos.

Así pues, la creación de Adán y Eva por parte de Dios requirió probablemente una renovación tanto biológica como espiritual, biológica para dotar a sus cerebros de la capacidad de servir como instrumentos del pensamiento racional, y espiritual para dotarlos de almas racionales diferentes de cualquier tipo de alma que pudiera pensarse que poseen los animales no humanos. Así pues, Adán y Eva eran algo radicalmente nuevo.

¿Cómo se relacionarían Adán y Eva con sus contemporáneos no humanos? Podemos conjutar de forma plausible que, como portadores de una conciencia humana moderna y de una capacidad lingüística, Adán y Eva se sentirían cada vez más distanciados de sus contemporáneos no humanos y, a medida que su descendencia se multiplicara, su tribu se inclinaría naturalmente a aislarla cada vez más. Si se produjeron encuentros sexuales con homínidos no humanos, se trataría de casos de bestialidad, contrarios a la voluntad de Dios para la humanidad, aunque no del todo sorprendentes para una raza caída.²⁴

Con el tiempo, a medida que los descendientes de Adán y Eva fueron sustituyendo a las demás especies de homínidos, la posibilidad de tales enlaces desaparece.

Así que podemos imaginar, con Kenneth Kemp, una población inicial de, digamos, cinco mil homininos, animales que son en muchos aspectos como los seres humanos, pero que carecen de la capacidad de pensamiento racional.²⁵ De esta población, Dios selecciona a dos y los dota de intelecto renovando sus cerebros y dotándolos de alma racional. Sólo ellos son, pues, verdaderamente humanos. En algún momento toman conciencia de las exigencias morales de Dios, lo que les convierte en agentes morales responsables.²⁶

Desgraciadamente, hacen un mal uso de su libre albedrío eligiendo cometer un pecado o transgresión (el original), convirtiéndose así en culpables morales ante Dios y alejándose de él, aunque no de la oferta

del amor y el perdón de Dios. Como hemos visto en nuestro estudio de Gn 3, 1 Cor 15 y Rom 5, Adán fue, pues, responsable de introducir la muerte espiritual, pero no la física, en la raza humana, ya que como organismos biológicos Adán y Eva eran naturalmente mortales.

Podríamos pensar que es injusto que Dios no extienda a los contemporáneos de Adán y Eva la misma oportunidad de una relación con Dios que concedió a Adán y Eva. Pero Kemp expone eficazmente el defecto de tal pensamiento, preguntando,

¿No habría sido injusto por parte de Dios conceder a Adán y Eva el don de un alma racional, un don que les haría plenamente humanos (e inmortales), con la perspectiva adicional de la felicidad eterna con Dios en el Cielo, mientras dejaba en un estado animal a sus hermanos y primos, que también (según mi opinión, aunque no la de Alejandro²⁷) tenían una constitución corporal suficiente para sostener la actividad racional? Creo que no.... Dios no les debía a los primos de Adán y Eva un alma racional y, por tanto, inmortal. De hecho, la idea misma de que Dios les deba un alma intelectual a esos primos corre el riesgo de ser incoherente: ¿cómo podría Dios deberle a algún ser el hacer que no exista y hacer que exista otro en su lugar?²⁸

La réplica de Kemp es doblemente correcta si con Alexander reconocemos una diferencia biológica entre Adán y sus progenitores, como parece que deberíamos, pues no hay nada injusto en tratar a los animales como animales.

CONCLUSIÓN

Dada la falta de datos y la provisionalidad de la ciencia, la búsqueda del Adán histórico sin duda nunca se concluirá en nuestra vida, ni en la de nadie. Afortunadamente, debido al nivel teórico relativamente bajo de la ciencia arqueológica, nuestras conclusiones provisionales no son muy susceptibles de sufrir cambios radicales. Las construcciones de la cueva de Bruniquel y las lanzas de Schöningen no van a desaparecer. A lo sumo están sujetas a una nueva datación, pero aunque las fechas pueden revisarse a tiempos más recientes, eso es poco probable en estos y en la mayoría de los casos. En todo caso, las fechas suelen revisarse a épocas más lejanas.

A pesar de lo inconcluso de la búsqueda, hemos conseguido reducir considerablemente la ventana de oportunidad en cuanto al lugar de Adán en la historia.

Es plausible que Adán viviera en algún momento entre 1 mya y 750 kya, una conclusión coherente con las pruebas de la genética de poblaciones. El terminus ad quem se retrasará probablemente con nuevos descubrimientos paleontológicos y arqueológicos. También cabe esperar que se aclare el lugar del *Homo heidelbergensis* mediante el análisis paleoproteómico de los restos de esta especie. El nombre sirve al menos como marcador de posición útil para esa especie humana de cerebro grande que fue ancestral al *Homo sapiens* y a nuestras diversas especies hermanas de la familia humana. Podemos vivir con la incertidumbre. Porque aunque ahora vemos a través de un cristal oscuro, un día veremos cara a cara (1 Cor 13:12). Mientras tanto, esperamos los nuevos descubrimientos con entusiasmo y expectación.

1. James Hurd informa de que los paleoantropólogos han opinado que "si hoy se viera a un neandertal vestido con un traje de tres piezas y subiendo a un tren subterráneo en Nueva York, no habría atraído una atención indebida" (James P. Hurd, "¿Homínidos en el jardín?", en Perspectives on an Evolving Creation, ed., Keith B. Miller [Grand Rapids: Eerdmans 2003] 217). Keith B. Miller [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], 217). Es de suponer que esto no es un comentario sobre la despreocupación de los neoyorquinos.
2. Para un análisis de la doctrina de la salvación sólo a través de Cristo y los desafíos a la misma, véase mi artículo "'No Other Name': A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ", en The Philosophical Challenge of Religious Diversity, ed. Philip L. Quinn y Kevin Meeker (Oxford: Oxford University Press, 2000), 38-53. Philip L. Quinn y Kevin Meeker (Oxford: Oxford University Press, 2000), 38-53.
3. J. Richard Middleton, La imagen liberadora: The Imago Dei in Genesis 1 (Grand Rapids: Brazos, 2005), 27.
4. Middleton argumenta por analogía que Gn 1:6 muestra que la función de separación no es extrínseca al firmamento, sino que define su naturaleza, y que 1:14-18 describe el propósito intrínseco de las dos luminarias, que no puede separarse de su existencia. Estos dos ejemplos de criaturas cuya existencia está explícitamente definida por su función o propósito, supuestamente establecen la presunción de que la función propósito real de la humanidad en 1:26 es inseparable de la esencia o naturaleza del hombre.

Este argumento es muy débil. Dios podría haber asignado al firmamento otros propósitos -por ejemplo, un lugar para fijar las luminarias celestiales. Tampoco es necesario que las propias luminarias cumplan la función de marcar los tiempos, las estaciones y los años, en lugar de, por ejemplo, iluminar y dar calor.

5. Citado en Middleton, *Liberating Image*, 109.

6. Middleton, *Liberating Image*, 109-10. La cita incrustada es de Edward Curtis, "Man as the Image of God in Light of Ancient Near Eastern Parallels" (tesis doctoral, Universidad de Pensilvania, 1984), de la que depende Middleton.

7. Middleton, *Liberating Image*, 27n39.

8. Nótese que mi punto aquí no es meramente *ad hominem*; más bien, Middleton es plausiblemente correcto al ver que la función se basa en la ontología.

9. Tal vez esa sea la razón de las preposiciones hebreas en Gn 1:26-27, "a" (be) imagen de Dios y "según" (ke) su semejanza. No se dice que el hombre sea imagen o semejanza de Dios.

10. En Gn 5:1-3 se dice que Set nació a imagen y semejanza de Adán. Esto parece decisivo para una interpretación sustancialista. Porque Set no era el representante o corregente de Adán. Eso descarta efectivamente una interpretación funcionalista de "imagen". El funcionalista podría replicar que ser a imagen de es una relación transitiva (como menos que), de modo que Set es a imagen de Dios, no sólo a imagen de Adán. El problema es que la relación de semejanza no es transitiva. Una hija puede parecerse a su madre, y la madre puede parecerse a su madre, pero la nieta puede no parecerse a la abuela. Se dice que Set no nació a imagen y semejanza de Dios (como fue creado Adán), sino a imagen y semejanza de Adán. En otras palabras, Adán dio a luz a otro ser humano como él mismo.

11. Véase Robert H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 87- 93; Paul Hoffmann, *Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegesische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, 3^a ed., NTA 2 (Münster: Aschendorff, 1978), 26-174.

12. Además, la negación de la realidad del alma tiene ramificaciones teológicas que amenazan con socavar toda la teología cristiana. Porque, como mente incorpórea, Dios es simplemente un alma

íncorpórea, análoga a la nuestra cuando nos convertimos en almas incorpóreas al morir. Por tanto, si se niega que las almas incorpóreas sean posibles, es muy difícil ver cómo se puede creer de forma coherente en la existencia de Dios, ya que eso es exactamente lo que Dios es.

13. Para defensas representativas del dualismo/interaccionismo con respecto a la mente y el cuerpo, véase Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menoge y J. P. Moreland, eds., *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2018); Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Mark C. Baker y Stewart Goetz, eds., *The Soul Hypothesis: Investigations into the Existence of the Soul* (Londres: Continuum, 2011); Alvin Plantinga, "Materialism and Christian Belief", en *Persons: Human and Divine*, ed. Peter van Inwagen y Dean W. Zimmerman (Oxford: Oxford University Press, 2007), 99-141; E. J. Lowe, *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action* (Oxford: Oxford University Press, 2008); William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999). Agradezco a Angus Menoge estas recomendaciones.

14. Karl R. Popper y John C. Eccles, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism* (Nueva York: Springer, 1977). Escuché a Sir John hacer esta provocativa comparación en el Decimosexto Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Düsseldorf en 1978.

15. Angus Menoge, "¿Por qué no el fisicalismo?" (ponencia presentada en el panel de la Sociedad Filosófica Evangélica para la Sociedad de Literatura Bíblica, San Francisco, CA, 19 de noviembre de 2011); énfasis mío.

16. Alex Rosenberg, *La guía del ateo para la realidad: Enjoying Life without Illusions* (Nueva York: Norton, 2011), 147, 223-24, 315.

17. Rosenberg, *Atheist's Guide to Reality*, 170-93.

18. Véase además Angus Menoge, "Is Downward Causation Possible? How the Mind Can Make a Physical Difference", *Philos. Christi* 11, no. 1 (2009): 93- 110, <https://doi.org/10.5840/pc20091117>.

19. Esto es significativo porque en su libro Rosenberg dice que si todo esto te parece deprimente -que no hay un yo, una identidad en el tiempo, un libre albedrío, una intencionalidad- "siempre está el Prozac!". (Guía del ateo para la realidad, 315). Habla en serio. ¿Qué otra cosa podría decir un materialista?

Aconseja a sus lectores que tomen fármacos que alteran el cerebro, para que se sientan mejor. Lo siniestro de este consejo, creo, lo demuestra el argumento de Menuge de que no siempre es necesario recurrir a las drogas. A veces hay terapias cognitivas en las que el cambio de pensamiento puede realmente alterar el cerebro y mejorar la salud mental.

20. Uno puede, con Swamidass y Hössjer y Gauger, postular en cambio una creación de novo de Adán y Eva. Pero entonces uno se enfrenta a un difícil dilema. Hay que explicar nuestra similitud genética con los chimpancés o bien sobre la base de un uso divino repetitivo de un plan de diseño similar o bien sobre la base de un considerable mestizaje con los no humanos. La primera tiene dificultades para explicar los pseudogenes rotos que compartimos con los chimpancés (Dennis R. Venema, "Genesis and the Genome: Genomics Evidence for Human-Ape Common Ancestry and Ancestral Hominid Population Sizes", PSCF 62, no. 3 [2010]: 167-73). El segundo parece como si Dios condonara la bestialidad de nuestros antepasados.

21. Kemp se opone a la opinión de Andrew Alexander de que hubo una mutación crucial que convirtió a Adán y Eva en seres biológicamente aptos para un alma racional: "Le crea la necesidad de plantear una co-ocurrencia no imposible pero sí extremadamente improbable de exactamente dos instancias de la misma mutación (una en un hombre y otra en una mujer) aproximadamente al mismo tiempo" (Kenneth W. Kemp, "Science, Theology, and Monogenesis", ACPQ 85, no. 2 [2011]: 231, <https://doi.org/10.5840/acpq201185213>). Pero si imaginamos un evento milagroso, que la infusión de un alma racional puede requerir de todos modos, es evidente que no hay ningún problema. Nótese que, desde este punto de vista, no hay distinción ontológica entre los seres humanos biológicos y los teológicos, ya que son coextensivos. Del mismo modo, no hay necesidad ni espacio para distinguir una clase de humanos filosóficos. Sólo hay humanos, vistos bajo diferentes aspectos. A modo de analogía, consideremos un caballo: un caballo puede ser visto biológicamente o económicamente o recreativamente. Pero no hay tres caballos, sino uno.

22. Bonnette señala que la transformación biológica causada por Dios de sus cuerpos animales en verdaderos cuerpos humanos podría haber ocurrido en el momento en que Dios infundió un alma humana en el cuerpo material de un humano maduro.

Otra posibilidad es que el cambio se haya efectuado en la fase cigótica, de modo que los primates no humanos altamente evolucionados criaran y protegieran a esos niños humanos como propios (Dennis Bonnette, *El origen de la especie humana*, VIBS 106 [Amsterdam: Rodopi, 2001], 114-15). Este último escenario parece ser el tipo de transformación que Tattersall tiene en mente (véase supra, pp. 336-37).

23. Este punto de vista es superior al de Andrew Loke, que distingue entre *Homo sapiens* humanos, "anatómicos" (los que llevan la imagen de Dios) y *Homo sapiens* no humanos, "anatómicos" (los que no llevan la imagen de Dios) (*The Origin of Humanity: Science and Scripture in Conversation* [de próxima publicación], cap. 5). El uso de "*Homo sapiens*" aquí es convencional; se puede sustituir por cualquier nombre de especie bajo el que se quiera clasificar a Adán. El término "anatómico" aparece entre comillas porque, en opinión de Loke, la cuestión crucial se refiere a la estructura genética, no a la planta del cuerpo ni a la morfología. La "imagen de Dios" se entiende estructuralmente en términos de ciertas capacidades, a saber, la capacidad de un tipo único de dominio que podría extenderse a todo el mundo y sobre todo tipo de plantas y animales, la capacidad de un sentido de responsabilidad hacia Dios el Creador por este tipo de dominio, y la capacidad de conformarse a Cristo. Así que la afirmación es que los homínidos que comparten la misma estructura genética pueden o no ser humanos, dependiendo de si tienen estas capacidades. Dudo seriamente que cualquier homínido que carezca de estas capacidades, que son todas reflejo de la agencia personal, pueda ser genéticamente idéntico a alguien que las tenga. Si pueden, la opinión de Loke lleva a la horrible conclusión de que podría haber personas hoy en día que se parecen a nosotros pero que no son a imagen de Dios y, por tanto, son infrahumanos. Por tanto, es mejor decir que los contemporáneos no humanos de Adán y Eva se diferenciaban de ellos tanto biológica como espiritualmente.

24. Algunos han apelado al mestizaje con otras especies de homínidos evolucionadas para explicar cómo Adán y Eva pudieron ser creaciones de novo a partir de material inanimado y, sin embargo, sus descendientes presentan una similitud genética tan sorprendente con los chimpancés, incluyendo pseudogenes rotos que han dejado de cumplir su función original (S. Joshua Swamidass, *The Genealogical Adam and Eve*:

The Surprising Science of Universal Ancestry [Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019]). Cf. la crítica de Dennis Venema al creacionismo de novo de Hössjer y Gauger sobre la base de que el genoma humano está repleto de pruebas de que compartimos ancestros comunes con otras especies, como los chimpancés y los gorilas (Dennis Venema, "Adam-Once More, with Feeling", Jesus Creed (blog), 4 de noviembre de 2019, <http://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2019/11/04/adam-once-more-with-feeling>). No es necesario apelar al mestizaje si imaginamos que Adán y Eva surgieron de una población de homínidos que compartía una ascendencia común con los chimpancés y otros grandes simios. De hecho, según el punto de vista propuesto aquí, Adán y Eva podrían ser nuestros únicos progenitores genéticos, cuyos descendientes nunca cayeron en relaciones bestiales con homínidos no humanos o, al menos, no produjeron descendientes de tales relaciones.

25. Kemp, "Science, Theology, and Monogenesis", 231-32.

26. Recordemos la afirmación mencionada anteriormente (p. 231) de Daryl Domning: "No hay prácticamente ningún comportamiento humano conocido que llamemos 'pecado' que no se encuentre también entre los animales no humanos.... Sin embargo, estos actos manifiestos no adquirieron su carácter pecaminoso hasta que la evolución de la inteligencia humana permitió que fueran realizados por seres moralmente responsables" (Daryl P. Domning, "Evolution, Evil and Original Sin", America, 12 de noviembre de 2001, <http://americanmagazine.org/issue/350/article/evolution-evil-and-original-pecado>). Para una visión algo análoga, véase Robin Collins, "Evolution and Original Sin", en Perspectives on an Evolving Creation, ed. Keith B. Miller (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 469-501. Keith B. Miller (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 469-501, aunque no veo razón alguna para pensar que Adán no era un individuo sino simplemente una figura ideal para "el primer grupo de homínidos en evolución que adquirió conciencia moral y espiritual" (486).

27. La referencia es a Andrew Alexander, "Human Origins and Genetics", CR 49 (1964): 344-53.

28. Kemp, "Science, Theology, and Monogenesis", 233. No es necesario que estemos de acuerdo con la suposición de Kemp de que el otorgamiento de un alma racional hace a Adán y Eva inmortales, al menos físicamente (véase supra, pp. 235-36).

He eludido la observación de Kemp:

"Una teología en la que la existencia de un Pueblo Elegido es un tema central en la historia de la salvación puede seguramente dar cabida a la existencia de una Pareja Elegida". Porque en el escenario propuesto, Dios no está eligiendo a una pareja humana de entre muchas; no hay otros humanos. Como vimos en nuestra discusión de la historia primigenia del Génesis, debemos resistir los intentos de colapsar la historia primigenia a la historia de la salvación interpretándola en términos de elección. Dios no elige a Adán y Eva para salvar a sus progenitores o contemporáneos, como hizo con Abraham.

Además, no estoy de acuerdo con el énfasis que pone Kemp en la obligación moral, o en lo que se debe. En una teoría ética del mandato divino, según la cual los mandatos de Dios constituyen los deberes morales de cada uno, es plausible que Dios no tenga obligaciones con nadie, ya que no se da mandatos a sí mismo. Por tanto, hablar de "deber" algo a los homínidos es un error de categoría. Más bien, la cuestión es si, al no dar a los progenitores de Adán y Eva la condición de humanos, Dios hace algo inconsistente con su propia naturaleza. No es más inconsistente con la naturaleza de Dios tratar al Homo erectus como Homo erectus que tratar a un pelícano como pelícano o a un elefante como elefante o a un chimpancé como chimpancé.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Andrew. "Human Origins and Genetics". *Clergy Review* 49 (1964): 344-53.
- Alexander, Denis R. *Creación o evolución: ¿Tenemos que elegir?* 2a ed. Oxford: Monarch Books, 2014.
- ---. "Los diversos significados del concordismo". BioLogos (blog), 23 de marzo de 2017. <http://biologos.org/blogs/guest/the-various-meanings-of-concordism>.
- Alexander, Hartley Burr. *Latinoamericano*. Vol. 11 de *The Mythology of All Races*, editado por Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch. Nueva York: Cooper Square, 1964.
- Alexander, T. Desmond, y David W. Baker, eds. *Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.
- Allen, James P. *Génesis en Egipto: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. Estudios Egipiológicos de Yale. San Antonio, TX: Van Siclen Books, 1988.
- Ananikian, Mardiros H., y Alice Werner. *El armenio y el africano*. Vol. 7 de *The Mythology of All Races*, editado por Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch. Boston: Marshall Jones, 1925.
- Arnaud, Daniel. *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien*. Barcelona: Editorial AUSA, 2007.
- Arnold, Bill T. *Génesis. Nuevo comentario bíblico de Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ---. "Los relatos del Génesis". En *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*, editado por Bill T. Arnold y Richard S. Hess, 23-45. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- ---. "Crítica del Pentateuco, historia de". En Alexander y Baker, *Dictionary of the Old Testament*, 622-31.
- Arnold, Bill T., y David B. Weisberg. "A Centennial Review of Friedrich Delitzsch's 'Babel und Bibel' Lectures". *Journal of Biblical Literature* 121, no. 3 (2002): 441-57.
- Arsuaga, J. L., I. Martínez, L. J. Arnold, A. Aranburu, A. Gracia-Téllez, W.

- D. Sharp, R. M. Quam, et al. "Neandertal Roots: Evidencia craneal y cronológica de la Sima de los Huesos". *Science* 344, no. 6190 (20 de junio de 2014): 1358-63. <https://doi.org/10.1126/science.1253958>.
- Aubert, M., P. Setiawan, A. A. Oktaviana, A. Brumm, P. H. Sulistyarto, E. W. Saptomo, B. Istiawan, et al. "Arte rupestre paleolítico en Borneo". *Nature* 564, no. 7735 (7 de noviembre de 2018): 254-57. <http://doi.org/10.1038/s41586-018-0679-9>.
- Averbeck, Richard E. "Una lectura literaria diurna, intertextual y contextual de Génesis 1-2". En Charles, *Reading Genesis 1-2*, 7-34.
- ---. "Leer la Torá de una manera mejor: Unidad y diversidad en el texto, el género y la historia compositiva". En *Paradigm Change in Pentateuchal Research*, editado por Matthias Armgardt, Benjamin Kilchör y Markus Zehnder, 21-43. *Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.
- ---. "Respuestas al capítulo tres". En Charles, *Reading Genesis 1-2*, 94.
- Ayala, Francisco J., Ananías Escalante, Colm O'Huigin y Jan Klein. "Molecular Genetics of Speciation and Human Origins". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 91, no. 15 (julio de 1994): 6787-94. <http://doi.org/10.1073/pnas.91.15.6787>.
- Baaren, Th. P. van. "La flexibilidad del mito". En Dundes, *Sacred Narrative*, 217-24.
- Baker, D. W. "Artes y oficios". En Alexander y Baker, *Dictionary of the Old Testament*, 49-53.
- Baker, Mark C., y Stewart Goetz, editores. *La hipótesis del alma: Investigaciones sobre la existencia del alma*. Londres: Continuum, 2011.
- Barham, Lawrence S. "Possible Early Pigment Use in South-Central Africa". *Current Anthropology* 39, no. 5 (1998): 703-10.
- Barr, James. *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster, 1978.
- ---. "El significado de 'Mitología' en relación con el Antiguo Testamento". *Vetus Testamentum* 9, n° 1 (1959): 1-10.

- Barras, Colin. "Primera lanza con punta de piedra lanzada antes de lo que se pensaba". *New Scientist*, 15 de noviembre de 2012.
<http://www.newscientist.com/article/dn22508-first-stone-tipped-spear-thrown-earlier-than-thought/>.
- Barrett, Matthew, y Ardel B. Caneday. "Adán, ¿ser o no ser?". En Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 13-36.
- ---, editores. Cuatro puntos de vista sobre el Adán histórico. *Contrapuntos*. Grand Rapids: Zondervan, 2013.
- Barrick, William D. "A Historical Adam: Young-Earth Creation View". En Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 197-227.
- Bascom, William. "Las formas del folclore: Prose Narratives". En Dundes, *Sacred Narrative*, 5-25.
- Bauckham, Richard J. Judas, 2 Pedro. *Word Biblical Commentary* 50. Waco: Word, 1983.
- Båve, Arvid. "Una teoría deflacionaria de la referencia". *Synthèse* 169 (2009): 51-73.
- Beall, Todd. "Lectura de Génesis 1-2: un enfoque literal". En Charles, *Reading Genesis 1-2*, 45-59.
- Beckwith, Martha. *Hawaiian Mythology*. New Haven: Yale University Press, 1940.
- Berger, Arno, y Theodore P. Hill. "La ley de Benford contraataca: No hay una explicación sencilla a la vista para la Gema Matemática". *Mathematical Intelligencer* 33 (2011): 85-91. https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1074&context=rgp_rsr.
- Bickerton, Derek. *La lengua de Adán: Cómo los humanos hicieron el lenguaje, cómo el lenguaje hizo a los humanos*. Nueva York: Hill & Wang, 2009.
- Equipo editorial de BioLogos. "Adán, Eva y la genética de la población humana". *BioLogos* (blog), 12 de noviembre de 2014. <https://biologos.org/articles/series/genetics-and-the-historical-adam-responses-to-popular-arguments/adam-eve-and-human-population-genetics>.

- Blocher, Henri. *Original Sin: Illuminating the Riddle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Boë, Louis-Jean, Pierre Badin, Lucie Ménard, Guillaume Captier, Barbara Davis, Peter MacNeilage, Thomas R. Sawallis y Jean-Luc Schwartz. "Anatomía y control del tracto vocal humano en desarrollo: una respuesta a Lieberman". *Journal of Phonetics* 41, no. 5 (2013): 379-92. <http://doi.org/10.1016/j.wocn.2013.04.001>.
- Boë, Louis-Jean, Jean-Louis Heim, Kiyoshi Honda y Shinji Maeda. "El espacio vocálico potencial de los neandertales era tan grande como el de los humanos modernos". *Journal of Phonetics* 30, no. 3 (2002): 465-84. <https://doi.org/10.1006/jpho.2002.0170>.
- Bond, Helen K. "¿Qué son los Evangelios? Y por qué es importante?" Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, Sección de Evangelios Sinópticos, Denver, CO, 17 de noviembre de 2018.
- Bonnette, Dennis. *El origen de la especie humana. Serie de libros de investigación de valores* 106. Amsterdam: Rodopi, 2001.
- Broadfield, Douglas, Michael Yuan, Kathy Schick y Nicholas Toth, editores. *La evolución del cerebro humano: Estudios paleoneurológicos en honor a Ralph L. Holloway*. Stone Age Institute Publication Series 4. Gosport, IN: Stone Age Institute Press, 2010.
- Bromage, Timothy G., y M. Christopher Dean. "Reevaluación de la edad de muerte de los homínidos fósiles inmaduros". *Nature* 317, no. 6037 (10 de octubre de 1985): 525-27.
- Brooks, Alison S., John E. Yellen, Richard Potts, Anna K. Behrensmeyer, Alan L. Deino, David E. Leslie, Stanley H. Ambrose, et al. "Long-Distance Stone Transport and Pigment Use in the Earliest Middle Stone Age". *Science* 360, nº 6384 (6 de abril de 2018): 90-94.
- Buggs, Richard. "Adán y Eva: ¿Una hipótesis probada?" *Ecology & Evolution* (blog). 28 de octubre de 2017. <https://natureecoevocommunity.nature.com/channels/522-journal-club/posts/22075-adam-and-eve-a-tested-hypothesis>.

- Bultmann, Rudolf. "Adán y Cristo según Romanos 5". En Current Issues in New Testament Interpretation, editado por William Klassen y Graydon F. Snyder, 143-65. Londres: SCM, 1962.
- Burridge, Richard A. ¿Qué son los Evangelios? A Comparison with Graeco- Roman Biography. 2^a ed. Waco: Baylor University Press, 2018.
- Burstein, Stanley Mayer, ed. La "Babylonica" de Berossus. Sources from the Ancient Near East 1/5. Malibú, CA: Undena, 1978.
- Carson, D. A. "Adán en las epístolas de Pablo". En En el principio: A Symposium on the Bible and Creation, editado por N. M. de S. Cameron, 28-43. Glasgow: Biblical Creation Society, 1980.
- Cassuto, Umberto. Comentario al libro del Génesis, parte 1, De Adán a Noé. Traducido por Israel Abrahams. Skokie, IL: Varda Books, 2005.
- Castellino, G. "Los orígenes de la civilización según los textos bíblicos y cuneiformes". En Hess y Tsumura, "Estudié las inscripciones de antes del diluvio", 75-95.
- Cavigneaux, Antoine. "Les oiseaux de l'arche". Aula Orientalis 25, nº 2 (2007): 319-20.
- Charles, J. Daryl, ed. Leer Génesis 1-2: Una conversación evangélica. Peabody, MA: Hendrickson, 2013.
- Chen, L., A. B. Wolf, W. Fu, L. Li y J. M. Akey. "Identificación e interpretación de la aparente ascendencia neandertal en individuos africanos". Cell 180, no. 4 (enero de 2020): 677-87.e16.
- Childs, Brevard S. Introduction to the Old Testament as Scripture. Filadelfia: Fortress, 1979.
- ---. Mito y realidad en el Antiguo Testamento. 2^a ed. Estudios de Teología Bíblica, 1^a serie, 27. 1962. Reimpresión, Eugene: Wipf & Stock, 2009.
- Clifford, Richard J. Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1994.

- Clines, David J. A. El tema del Pentateuco. 2^a ed. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 10. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Collins, C. John. "Adán y Eva como personas históricas, y por qué es importante". Perspectives on Science and Christian Faith 62, no. 3 (septiembre de 2010): 147-65.
- ---. ¿Existieron realmente Adán y Eva? Quiénes fueron y por qué debería importarte. Wheaton: Crossway, 2011.
- ---. Leer bien el Génesis: Navegando por la historia, la poesía, la ciencia y la verdad. Grand Rapids: Zondervan, 2018.
- ---. "Respuesta desde el punto de vista de la Tierra Antigua". En Barrett y Caneday, Four Views on the Historical Adam, 126-33.
- ---. "Respuestas al capítulo cuatro". En Charles, Reading Genesis 1-2, 137.
- Collins, Robin. "La evolución y el pecado original". En Miller, Perspectives on an Evolving Creation, 469-501.
- Conner, Samuel R., y Don N. Page. "La luz de las estrellas y el tiempo es el Big Bang". Creation Ex Nihilo Technical Journal 12, no. 2 (1998): 174-94.
- Cooke, Gary A. "Reconstrucción de la línea costera del Holoceno de Mesopotamia". Geoarchaeology 2, no. 1 (1987): 15-28.
- Copan, Paul, y Douglas Jacoby. Orígenes: The Ancient Impact and Modern Implications of Genesis 1-11. Nueva York: Morgan James, 2019.
- Cornford, F. M. The Unwritten Philosophy and Other Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Craig, William Lane. Atonement and the Death of Christ: An Exegetical, Historical, and Philosophical Exploration. Waco: Baylor University Press, 2020.
- ---. Dios y los objetos abstractos: La Coherencia del Teísmo; La Aseidad. Berlín: Springer, 2017.
- ---. "'Ningún otro nombre': Una perspectiva de conocimiento medio sobre la exclusividad de la salvación a través de Cristo". En The Philosophical Challenge of Religious Diversity, editado por Philip L. Quinn y Kevin Meeker, 38-53. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Craig, William Lane, y Erik J. Wielenberg. Un debate sobre Dios y la moral: ¿Cuál es la mejor explicación de los valores y deberes morales objetivos? Editado por Adam Lloyd Johnson. Abingdon, Reino Unido: Routledge, 2020.
- Currid, John D. Ancient Egypt and the Old Testament. Grand Rapids: Baker Books, 1997.
- ---. "La evolución teísta es incompatible con las enseñanzas del Antiguo Testamento". En Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique, editado por J. P. Moreland, Stephen C. Meyer, Christopher Shaw, Ann K. Gauger y Wayne Grudem, 839-78. Wheaton: Crossway, 2017.
- Curtis, Edward. "El hombre como imagen de Dios a la luz de los antiguos paralelos del Cercano Oriente". Tesis doctoral, Universidad de Pensilvania, 1984.
- Dalley, Stephanie, ed. Mitos de Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- D'Anastasio, Ruggero, Stephen Wroe, Claudio Tuniz, Lucia Mancini, Deneb T. Cesana, Diego Dreossi, Mayoorendra Ravichandiran, et al. "Micro-Biomechanics of the Kebara 2 Hyoid and Its Implications for Speech in Neanderthals". PLoS One 8, no. 12 (2013): e82261.
<http://doi.org/10.1371/journal.pone.0082261>.
- Davis, Jud. "Cuestiones importantes no resueltas: Los evangélicos y Génesis 1-2". En Charles, Reading Genesis 1-2, 207-36.
- Day, John. De la Creación a Babel: Studies in Genesis 1-11. Biblioteca de la Biblia Hebrea/Estudios del Antiguo Testamento 592. Londres: Bloomsbury, 2013.
- ---. "La Serpiente del Jardín del Edén: Una crítica a algunas propuestas recientes". Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, Denver, CO, 18 de noviembre de 2018.

- Dean, Christopher, Meave G. Leakey, Donald Reid, Friedemann Schrenk, Gary T. Schwartz, Christopher Stringer y Alan Walker. "Los procesos de crecimiento en los dientes distinguen a los humanos modernos del *Homo erectus* y de los homínidos anteriores". *Nature* 414, no. 6864 (6 de diciembre de 2001): 628-31.
- Dediu, Dan, y Stephen C. Levinson. "Neanderthal Language Revisited: No sólo nosotros". *Current Opinion in Behavioral Sciences* 21 (2018): 49-55.
- DeGusta, David, W. Henry Gilbert y Scott P. Turner. "El tamaño del canal hipogloso y el habla de los homínidos". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 96, no. 4 (16 de febrero de 1999): 1800-1804. <http://doi.org/10.1073/pnas.96.4.1800>.
- Delitzsch, Friedrich. *Babel und Bibel: Ein Vortrag*. Leipzig: Hinrichs, 1902.
- D'Errico, Francesco. "La frontera invisible: Un modelo de especies múltiples para el origen de la modernidad conductual". *Evolutionary Anthropology* 12, no. 4 (5 de agosto de 2003): 188-202. <https://doi.org/10.1002/evan.10113>.
- D'Errico, Francesco, y Chris B. Stringer. "¿Evolución, revolución o escenario de saltación para el surgimiento de las culturas modernas?". *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 366, nº 1567 (12 de abril de 2011): 1060-69. <http://doi.org/10.1098/rstb.2010.0340>.
- Domning, Daryl P. "Evolución, maldad y pecado original". *America*, 12 de noviembre de 2001. <http://www.americamagazine.org/issue/350/article/evolution-evil-and-original-sin>.
- Doty, William G. *Myth: A Handbook*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2004.
- Du, Andrew, y Zeresenay Alemseged. "La evidencia temporal muestra que es poco probable que el *Australopithecus sediba* sea el ancestro del *Homo*". *Science Advances* 5 (mayo de 2019): eaav9038. <http://doi.org/10.1126/sciadv.aav9038>.
- Dundes, Alan. "Buceador de la Tierra: La creación del macho mitopéyico". En Dundes, *Sacred Narrative*, 270-94.
- ---. "Introducción". En Dundes, *Sacred Narrative*, 1-4.
- ---, ed. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press, 1984.

- Dunn, James D. G. Romanos 1-8. Comentario Bíblico de la Palabra 38A. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Durvasula, Arun, y Sriram Sankararaman. "Recuperación de señales de introgresión arcaica fantasma en poblaciones africanas". *Science Advances* 6, no. 7 (12 de febrero de 2020): eaax5097.
<https://doi.org/10.1126/sciadv.aax5097>.
- Eliade, Mircea. Mito y realidad. Traducido por Willard R. Trask. Nueva York: Harper & Row, 1963.
- Ellis, E. Earle. Paul's Use of the Old Testament. Grand Rapids: Baker Books, 1981. Reimpresión, Eugene: Wipf & Stock, 2003.
- Enns, Peter. "Adán y el genoma: Respuestas; algunas reflexiones de Pete Enns". Biologos (blog), 30 de enero de 2017:<http://biologos.org/articles/adam- and-the-genome-responses>.
- ---. *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say about Human Origins*. Grand Rapids: Brazos, 2012.
- Erho, Ted, Frederic Krueger y Matthias Hoffmann. "Neues von Pharaos Zauberern". *Welt und Umwelt der Bibel* 2 (2016): 70-72.
- Etz, Donald V. "The Numbers of Genesis V 3-31: A Suggested Conversion and Its Implications". *Vetus Testamentum* 43, no. 2 (1993): 171-89.
- Fee, Gordon D. La primera epístola a los Corintios. Nuevo Comentario Internacional sobre el Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Fiddes, I. T., G. A. Lodewijk, M. Mooring, C. M. Bosworth, A. D. Ewing, G. L. Mantalas, A. M. Novak, et al. "Human-Specific NOTCH2NL Genes Affect Notch Signaling and Cortical Neurogenesis". *Cell* 173, no. 6 (31 de mayo de 2018): 1356-69.e22. <http://doi.org/10.1016/j.cell.2018.03.051>.
- Firth, Raymond. "La plasticidad del mito: casos de Tikopia". En Dundes, *Sacred Narrative*, 207-16.
- Fisher, Simon E. "Evolution of Language: Lecciones del genoma". *Psychonomic Bulletin and Review* 24, no. 1 (2017): 34-40. <http://doi.org/10.3758/s13423-016-1112-8>.

- Fitzmyer, Joseph A. Romanos. Anchor Yale Bible 33. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Fleagle, John G. "Más allá de la parsimonia". *Evolutionary Anthropology* 6, no. 1 (1997): 1.
- Florio, M., T. Namba, S. Pääbo, M. Hiller y W. B. Huttner. "Una mutación de un solo sitio de empalme en el ARHGAP11B específico de los humanos causa la amplificación de los progenitores basales". *Science Advances* 2, no. 12 (7 de diciembre, 2016): e1601941. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1601941>.
- Foley, Robert. "Striking Parallels in Early Hominid Evolution". *Trends in Ecology and Evolution* 8, no. 6 (junio de 1993): 196-97.
- Fortey, Richard. *Life: Una biografía no autorizada*. Londres: Folio Society, 2008.
- Fowler, Alastair. "La vida y la muerte de las formas literarias". En *New Directions in Literary History*, editado por Ralph Cohen, 77-94. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Fox, William Sherwood. Greek and Roman. Vol. 1 de *The Mythology of All Races*, editado por Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch. Nueva York: Cooper Square, 1964.
- Frankfort, Henri, y H. A. Frankfort. "La emancipación del pensamiento del mito". En Frankfort, Frankfort, Wilson, Jacobsen e Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 363-88.
- ---. "Mito y realidad". En Frankfort, Frankfort, Wilson, Jacobsen e Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 3-27.
- Frankfort, H., H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen y William A. Irwin. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press, 1946.
- Frazer, James G. "La caída del hombre". En Dundes, *Sacred Narrative*, 72-97.
- Freedman, R. David. "El envío de las aves de reconocimiento en Gilgamesh XI". *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973): 123-29.
- Fuentes, Agustín. *La chispa creativa: Cómo la imaginación hizo a los humanos excepcionales*. Nueva York: Dutton, 2017.
- Gaster, Theodor H. "Mito y relato". En Dundes, *Sacred Narrative*, 110- 36.

- George, Andrew R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introducción, edición crítica y textos cuneiformes*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ---. "Tablas destrozadas e hilos enredados: La edición de Gilgamesh, entonces y ahora". *Aramazd* 3, no. 1 (2008): 7-30.
<https://eprints.soas.ac.uk/7497/>.
- Gertz, Jan Christian. "La formación de la historia primigenia". En *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, editado por Craig A. Evans, Joel N. Lohr y David L. Petersen, 107-36. Suplementos de *Vetus Testamentum* 152. Leiden: Brill, 2012.
- Gray, Louis Herbert, y John Arnott MacCulloch, editores. *The Mythology of All Races*. 13 vols. 1916-33. Reimpresión, Nueva York: Cooper Square, 1964.
- Green, William Henry. "Cronología primitiva". *Bibliotheca Sacra* (1890): 285-303.
- Gundry, Robert H. *Sōma en la teología bíblica: Con énfasis en la antropología paulina*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Gunkel, Hermann. *Las leyendas del Génesis: La saga y la historia bíblica*. Traducido por W. H. Carruth. Nueva York: Schocken Books, 1964.
- Halton, Charles, ed. *Génesis: ¿historia, ficción o ninguna de las dos cosas? Tres puntos de vista sobre los primeros capítulos de la Biblia*. Grand Rapids: Zondervan, 2015.
- Hamilton, Victor P. *El libro del Génesis: Capítulos 1-17. Nuevo Comentario Internacional sobre el Antiguo Testamento*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Hardy, B. L., M. H. Moncel, C. Kerfant, M. Lebon, L. Bellot-Gurlet y N. Mélard. "Pruebas directas de la tecnología de fibra neandertal y sus implicaciones cognitivas y de comportamiento". *Scientific Reports* 10, no. 4889 (2020). <http://doi.org/10.1038/s41598-020-61839-w>.
- Harlow, Daniel C. "Después de Adán: leer el Génesis en una época de ciencia evolutiva". *Perspectives on Science and Christian Faith* 62, no. 3 (2010): 179-95.
- Hasel, Gerhard F. "La naturaleza polémica de la cosmología del Génesis". *Evangelical Quarterly* 46 (1974): 81-102.
- Hasker, William. *The Emergent Self*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

- Hauser, Marc D. *La evolución de la comunicación*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Hauser, M. D., C. Yang, R. C. Berwick, I. Tattersall, M. J. Ryan, J. Watumull, N. Chomsky y R. C. Lewontin. "El misterio de la evolución del lenguaje". *Frontiers in Psychology* 5 (7 de mayo de 2014). <http://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00401>.
- Hays, Christopher M., y Stephen Lane Herring. "Adán y la caída". En *Evangelical Faith and the Challenge of Historical Criticism*, editado por Christopher M. Hays y Christopher B. Ansberry, 24-54. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Heide, M., C. Haffner, A. Murayama, Y. Kurotaki, H. Shinohara, H. Okano, E. Sasaki, y W. B. Huttner. "El ARHGAP11B específico de los humanos aumenta el tamaño y el plegado del neocórtex de los primates en el tití fetal". *Science* 369, no. 6503 (31 de julio de 2020): 546-50. <https://doi.org/10.1126/science.abb2401>.
- Heidel, Alexander. *El Génesis babilónico: La historia de la creación*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Hendel, Ronald. "Génesis 6:1-4 en la interpretación reciente". Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, Sección Génesis/Sección Pentateuco, San Diego, CA, 24 de noviembre de 2019.
- Hess, Richard S. "Las genealogías de Génesis 1-11 y la literatura comparada". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 58-72.
- ---. *Religiones israelitas: An Archaeological and Biblical Survey*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Hess, Richard S., y David Toshio Tsumura, editores. "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11. Fuentes para estudios bíblicos y teológicos". 4. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994.
- Hill, Carol A. "Making Sense of the Numbers in Genesis". *Perspectives on Science and Christian Faith* 55, no. 4 (2003): 239-51.
- Hill, Theodore P. "The Significant-Digit Phenomenon". *American Mathematical Monthly* 102, no. 4 (abril de 1995): 322-27.
- Hirsch, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

- Hoffmann, Dirk L., Diego E. Angelucci, Valentín Villaverde, Josefina Zapata y João Zilhão. "Uso simbólico de conchas marinas y pigmentos minerales por neandertales ibéricos hace 115.000 años". *Science Advances* 4, no. 2 (febrero de 2018): eaar5255. <https://doi.org/10.1126/sciadv.aar5255>.
- Hoffmann, D. L., C. D. Standish, M. García-Diez, P. B. Pettitt, J. A. Milton, J. Zilhão, J. J. Alcolea-González, et al. "U-Th Dating of Carbonate Crusts Reveals Neandertal Origin of Iberian Cave Art". *Science* 359, no. 6378 (23 de febrero de 2018): 912-15. <https://doi.org/10.1126/science.aap7778>.
- Hoffmann, Paul. *Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. 3^a ed. Neutestamentliche Abhandlungen 2. Münster: Aschendorff, 1978.
- Hoffmeier, James K. "Génesis 1-11 como historia y teología". En Halton, *Genesis*, 23-58.
- ---. "Algunas reflexiones sobre Génesis 1 y 2 y la cosmología egipcia". *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 15, nº 1 (1983): 39-49.
- Holloway, Ralph L. "La evolución del cerebro humano: Una retrospectiva personal". En Broadfield, Yuan, Schick y Toth, *The Human Brain Evolving*, 1-14.
- Honko, Lauri. "Der Mythos in der Religionswissenschaft". *Temenos* 6 (1970): 36-67.
- ---. "El problema de la definición del mito". En Dundes, *Sacred Narrative*, 41-52.
- Hornung, Erik. *Concepciones de Dios en el Antiguo Egipto: The One and the Many*. Traducido por John Baines. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- Hössjer, Ola, y Ann Gauger. "Un origen humano de una sola pareja es posible". *BIO-Complexity* 2019, nº 1 (octubre de 2019): 1-20.
- Hublin, J. J., A. Ben-Ncer, S. E. Bailey, S. E. Freidline, S. Neubauer, M. M. Skinner, I. Bergmann, et al. "New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of Homo sapiens". *Nature* 546, no. 7657 (8 de junio de 2017): 289-92. <http://doi.org/10.1038/nature22336>.

- "Los grandes cerebros de los humanos podrían deberse en parte a tres genes recién encontrados". Genetic Engineering and Biotechnology News, 1 de junio de 2018.
<https://www.genengnews.com/topics/omics/humans-big-brains-may-be-partly-due-to-three-newly-found-genes/>.
- Humphrey, Louise, y Chris Stringer. Nuestra historia humana. Londres: Natural History Museum, 2018.
- Humphreys, D. Russell. Starlight and Time: Solving the Puzzle of Distant Starlight in a Young Universe. Green Forest, AR: Master Books, 1996.
- Hurd, James P. "¿Homínidos en el jardín?" En Miller, Perspectives on an Evolving Creation, 208-33.
- Hurowitz, Victor. I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and North-West Writings. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 115. Sheffield: JSOT, 1992.
- Irwin, William A. "Los hebreos: Dios". En Frankfort, Frankfort, Wilson, Jacobsen e Irwin, The Intellectual Adventure of Ancient Man, 223-54.
- Jacobsen, Thorkild. "El Génesis de Eridu". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 129-42.
- ---. "Mesopotamia: el cosmos como estado". En Frankfort, Frankfort, Wilson, Jacobsen e Irwin, The Intellectual Adventure of Ancient Man, 125-84.
- ---. La lista de reyes sumerios. Estudios asiriológicos 11. Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- Jaubert, J., S. Verheyden, D. Genty, M. Soulier, H. Cheng, D. Blamart, C. Burlet, et al. "Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France". Nature 534, n° 7605 (25 de mayo de 2016): 111-14.
- Johansson, Sverker. "Habilidades lingüísticas en los neandertales". Annual Review of Linguistics 1 (2015): 311-32. <http://doi.org/10.1146/annurev-linguist-030514-124945>.
- Kaiser, Walter C., Jr. "La forma literaria de Génesis 1-11". En New Perspectives on the Old Testament, editado por J. Barton Payne, 48-65. Waco: Word, 1970.

- Kalebic, N., C. Gilardi, M. Albert, T. Namba, K. R. Long, M. Kostic, B. Langen y W. B. Huttner. "Human-Specific ARHGAP11B Induces Hallmarks of Neocortical Expansion in Developing Ferret Neocortex" (ARHGAP11B específico para humanos). *eLife* 7 (28 de noviembre de 2018): e41241.
- Kay, R. F., M. Cartmill y M. Balow. "El canal hipogloso y el origen del comportamiento vocal humano". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 95, no. 9 (28 de abril de 1998): 5417-19. <http://doi.org/10.1073/pnas.95.9.5417>.
- Keel, Othmar, y Silvia Schroer. *La creación: Biblical Theologies in the Context of the Ancient Near East*. Traducido por Peter T. Daniels. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015.
- Kemp, Kenneth W. "Ciencia, teología y monogénesis". *American Catholic Philosophical Quarterly* 85, no. 2 (2011): 217-36. <https://doi.org/10.5840/acpq201185213>.
- Kennett, Douglas J., y James P. Kennett. "Early State Formation in Southern Mesopotamia: Sea Levels, Shorelines, and Climate Change". *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 1 (2006): 67-99.
- Kilchör, Benjamin. "Desafiando la datación (post) exílica del P/H: las cuestiones más importantes". Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, San Diego, CA, 22 de noviembre de 2019.
- Kirk, G. S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Sather Classical Lectures 40. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- ---. "Sobre la definición de los mitos". En Dundes, *Sacred Narrative*, 53-61.
- Kissel, Marc, y Agustín Fuentes. "'Modernidad conductual' como proceso, no como evento, en el nicho humano". *Time and Mind* 11, no. 2 (3 de abril de 2018): 163-83. <http://doi.org/10.1080/1751696X.2018.1469230>.
- Kitchen, K. A. *Sobre la fiabilidad del Antiguo Testamento*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Klein, Richard G. "The Stone Age Prehistory of Southern Africa". *Annual Review of Anthropology* 12 (1983): 25-48.

- Koslicki, Kathrin. *La estructura de los objetos*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Kramer, Samuel Noah. "La 'Babel de las Lenguas': Una versión sumeria". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 278-82.
- ---. Reseña de *La aventura intelectual del hombre antiguo: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. *Journal of Cuneiform Studies* 2, no. 1 (1948): 39-70.
- ---. *Mitología sumeria: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Rev. ed. New York: Harper & Row, 1961.
- Labuschagne, C. J. "The Life Spans of the Patriarchs". En *New Avenues in the Study of the Old Testament*, editado por A. S. van der Woude, 121-27. Leiden: Brill, 1989.
- Laland, Kevin N. *Darwin's Unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Lambeck, Kurt. "Shoreline Reconstructions for the Persian Gulf Since the Last Glacial Maximum". *Earth and Planetary Science Letters* 142, nos. 1-2 (1996): 43-57.
- Lambert, W. G. "Historias de la creación en Mesopotamia". En *Imagining Creation*, editado por Markham J. Geller y Mineke Schipper, 15-59. *IJS Studies in Judaica* 5. Leiden: Brill, 2007.
- ---. "Una nueva mirada al trasfondo babilónico del Génesis". *Journal of Theological Studies*, n.s., 16, no. 2 (1965): 287-300.
- Lamoureux, Denis O. *La evolución: Las Escrituras y la Naturaleza dicen sí*. Grand Rapids: Zondervan, 2016.
- ---. "No hay un Adán histórico: visión evolucionista de la creación". En Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 37-65.
- Leffler, E. M., Z. Gao, S. Pfeifer, L. Ségurel, A. Auton, O. Venn, R. Bowden, et al. "Multiple Instances of Ancient Balancing Selection Shared between Humans and Chimpanzees". *Science* 339, no. 6127 (29 de marzo de 2013): 1578-82. <http://doi.org/10.1126/science.1234070>.
- Legarreta-Castillo, Felipe de Jesús. *La figura de Adán en Romanos 5 y 1 Corintios 15: La nueva creación y su reconfiguración ética y social*. Minneapolis: Fortress, 2014.

- Levering, Matthew. *Engaging the Doctrine of Creation: Cosmos, Creatures, and the Wise and Good Creator*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- Levison, John R. *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 1. Sheffield: JSOT Press, 1988.
- Lewin, Roger, y Robert A. Foley. *Principios de la evolución humana*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2004.
- Li, Heng, y Richard Durbin. "Inferencia de la historia de la población humana a partir de secuencias individuales del genoma completo". *Nature* 475, no. 7357 (2011): 493-96.
- Lieberman, Daniel E. *La evolución de la cabeza humana*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Lieberman, Philip. "Puntos de vista actuales sobre las capacidades de habla de los neandertales: Una respuesta a Boe et al. (2002)". *Journal of Phonetics* 35, no. 4 (2007): 552-63.
- ---. "Sobre el habla neandertal y la evolución humana". *Behavioral and Brain Sciences* 19, no. 1 (1996): 156-57.
- ---. "Anatomía del tracto vocal y las bases neuronales del habla". *Journal of Phonetics* 40, no. 4 (julio de 2012): 608-22.
- Lieberman, Philip, y Edmund S. Crelin. "On the Speech of Neanderthal Man". *Linguistic Inquiry* 11, no. 2 (1971): 203-22.
- Lindly, J. M., G. A. Clark, O. Bar-Yosef, D. Lieberman, J. Shea, Harold L. Dibble, Phillip G. Chase, et al. "Symbolism and Modern Human Origins". *Current Anthropology* 31, no. 3 (junio de 1990): 233-61.
- Loke, Andrew. *El origen de la humanidad: Science and Scripture in Conversation*. De próxima aparición.
- Longman, Tremper, III. *Génesis. The Story of God Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2016.
- ---. "Respuestas al capítulo dos". En Charles, *Reading Genesis 1-2*, 67.
- ---. "Lo que enseña Génesis 1-2 (y lo que no)". En Charles, *Reading Genesis 1-2*, 103-28.
- Longman, Tremper, III, y John H. Walton. *El mundo perdido del diluvio: Mythology, Theology, and the Deluge Debate*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2018.

- Loose, Jonathan J., Angus J. L. Menoge y J. P. Moreland, eds. *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2018.
- Lorente-Galdos, B., O. Lao, G. Serra-Vidal, G. Santpere, L. F. K. Kuderna, L. R. Arauna, K. Fadhlaoui-Zid, et al. "Whole-Genome Sequence Analysis of a Pan African Set of Samples Reveals Archaic Gene Flow from an Extinct Basal Population of Modern Humans into Sub-Saharan Populations". *Genome Biology* 20, no. 1 (26 de abril de 2019): 77.
<https://doi.org/10.1186/s13059-019-1684-5>.
- Lowe, E. J. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MacCulloch, John Arnott. Edic. Vol. 2 de *The Mythology of All Races*, editado por Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch. Nueva York: Cooper Square, 1964.
- MacLarnon, A. M., y G. P. Hewitt. "La evolución del habla humana: The Role of Enhanced Breathing Control". *American Journal of Physical Anthropology* 109, no. 3 (1999): 341-63.
- Maddy, Penélope. "Creyendo los axiomas I". *Journal of Symbolic Logic* 53, no. 2 (1988): 481-511.
- ---. "Creer en los axiomas II". *Journal of Symbolic Logic* 53, no. 3 (1988): 736-64.
- ---. *Defendiendo los axiomas: On the Philosophical Foundations of Set Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Malinowski, Bronislaw. "El papel del mito en la vida". En Dundes, *Sacred Narrative*, 193-206.
- Mania, Dietrich. "Wer waren die Jäger von Schöningen?" En Thieme, *Die Schöninger Speere*, 222-24.
- Marshall, I. Howard. *El Evangelio de Lucas. Comentario del Nuevo Testamento Griego Internacional*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Mathews, Kenneth A. *Génesis 1-11:26. The New American Commentary 1A*. Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Maudlin, Tim. "El cuento de la lógica cuántica". En Hilary Putnam, editado por Yemima Ben-Menahem, 156-87. *Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- McBrearty, Sally, y Alison S. Brooks. "La revolución que no fue: Una nueva interpretación del origen del comportamiento humano moderno". *Journal of Human Evolution* 39, no. 5 (noviembre de 2000): 453-563. <https://doi.org/10.1006/jhev.2000.0435>.
- McGee, David. "Fecha de creación de Adán desde la perspectiva del creacionismo de la Tierra Joven". *Answers Research Journal* 5 (2012): 217-30.
- McKnight, Scot. "Adán y el genoma: Respuestas; algunas reflexiones de Scot McKnight". BioLogos (blog), 30 de enero de 2017. <http://biologos.org/articles/adam-and-the-genome-responses>.
- Mellars, Paul. "Cognitive Changes and the Emergence of Modern Humans in Europe". *Cambridge Archaeological Journal* 1, no. 1 (1991): 63-76.
- Menoge, Angus. "¿Es posible la causalidad descendente? Cómo la mente puede hacer una diferencia física". *Philosophia Christi* 11, no. 1 (2009): 93-110. <https://doi.org/10.5840/pc20091117>.
- ----. "¿Por qué no el fisicalismo?" Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica, Panel de la Sociedad Filosófica Evangélica, San Francisco, CA, 19 de noviembre de 2011.
- Métraux, Alfred. "Los guaraníes". En *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, editado por Julian H. Steward, 69-94. Washington, DC: Smithsonian Institution y United States Government Printing Office, 1948.
- ----. "Los Guarayú y Pauserna". En *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, editado por Julian H. Steward, 430-38. Washington, DC: Smithsonian Institution y United States Government Printing Office, 1948.
- Meyer, M., J. L. Arsuaga, C. de Filippo, S. Nagel, A. Aximu-Petri, B. Nickel, I. Martínez, et al. "Nuclear DNA Sequences from the Middle Homínidos de la Sima de los Huesos del Pleistoceno". *Nature* 531, no. 7595 (marzo de 2016): 504-7. <http://doi.org/10.1038/nature17405>.
- Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids: Brazos, 2005.
- Millard, A. R. "Una nueva historia del 'Génesis' babilónico". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 114-28.
- Miller, Keith B., ed. *Perspectives on an Evolving Creation*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

- Moo, Douglas J. *La Carta a los Romanos*. 2nd ed. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Moreland, J. P., y William Lane Craig. *Fundamentos filosóficos para una visión cristiana del mundo*. 2nd ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.
- Movius, Hallam L., Jr. "Una lanza de madera de la tercera edad interglacial de la Baja Sajonia". *Southwestern Journal of Anthropology* 6, no. 2 (1950): 139-42.
- Müller, W. Max. *Mitología egipcia*. Vol. 12 de *The Mythology of All Races*, editado por Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch. Nueva York: Cooper Square, 1964.
- Musil, Rudolf. "Die Pferde von Schöningen: Skelettreste einer ganzen Wildpferdherde". En Thieme, *Die Schöninger Speere*, 136-40.
- Neubauer, S., J. J. Hublin y P. Gunz. "La evolución de la forma del cerebro humano moderno". *Science Advances* 4 (2018): eaao5961.
- Neugebauer, Otto. *The Exact Sciences in Antiquity*. 2nd ed. New York: Dover, 1969.
- Northup, Lesley A. "Myth-Placed Priorities: La religión y el estudio del mito". *Religious Studies Review* 32, no. 1 (2006): 5-10.
- Numazawa, K. "The Cultural-Historical Background of Myths on the Separation of Sky and Earth". En Dundes, *Sacred Narrative*, 182-92.
- Nuttle, X., G. Giannuzzi, M. H. Duyzend, J. G. Schraiber, I. Narvaiza, P. H. Sudmant, O. Penn, et al. "Emergence of a Homo sapiens-Specific Gene Family and Chromosome 16p11.2 CNV Susceptibility". *Nature* 536, no. 7615 (3 de agosto de 2016): 205-9. <http://doi.org/10.1038/nature19075>.
- Ortlund, Gavin R. *Retrieving Augustine's Doctrine of Creation: Ancient Wisdom for Current Controversy*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020.
- Osawa, Koji. "Jannes y Jambres: el papel y el significado de sus tradiciones en el judaísmo". *Frankfurter Judaistische Beiträge* 37 (2011): 55-73.
- Otzen, Benedikt. "El uso del mito en el Génesis". En *Myths in the Old Testament*, por Benedikt Otzen, Hans Gottlieb y Knud Jeppesen, y traducido por Frederick Cryer, 22-61. Londres: SCM, 1980.

- Pannenberg, Wolfhart. "La doctrina de la creación y la ciencia moderna". En *Toward a Theology of Nature: Essays in Science and Faith*, editado por Ted Peters, 29-49. Louisville: Westminster John Knox, 1993.
- Pettazzoni, Raffaele. "La verdad del mito". En *Dundes, Sacred Narrative*, 98-109.
- Pietersma, Albert, ed. y trans. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. Religions in the Graeco-Roman World* 119. Leiden: Brill, 1994.
- Plantinga, Alvin. "Materialismo y creencia cristiana". En *Persons: Human and Divine*, editado por Peter van Inwagen y Dean W. Zimmerman, 99-141. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ---. *Dónde radica realmente el conflicto: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Plantinga, Cornelius, Jr. *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Popper, Karl R., y John C. Eccles. *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. New York: Springer, 1977.
- Poythress, Vern S. "Agua de lluvia versus un mar celestial en Génesis 1:6-8". *Westminster Theological Journal* 77 (2015): 181-91.
- Pritchard, James B., ed. *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Prosee, Reinier. "La mutación que permitió que nuestro cerebro creciera". *Science Breaker*, 24 de agosto de 2017.
<http://thesciencebreaker.org/breaks/evolution-behaviour/the-mutation-that-allowed-our-brain-to-grow>.
- Prüfer, K., F. Racimo, N. Patterson, F. Jay, S. Sankararaman, S. Sawyer, A. Heinze, et al. "The Complete Genome Sequence of a Neanderthal from the Altai Mountains". *Nature* 505, no. 7481 (enero de 2014): 43-49.
<http://doi.org/10.1038/nature12886>.
- Rad, Gerhard von. *Génesis: Un comentario*. Rev. ed. Biblioteca del Antiguo Testamento. Louisville: Westminster John Knox, 1972.
- Rasmussen, M. D., M. J. Hubisz, I. Gronau y A. Siepel. "Inferencia en todo el genoma de los gráficos de recombinación ancestral". *PLOS Genetics* 10, no. 5 (15 de mayo de 2014): e1004342.
<http://doi.org/10.1371/journal.pgen.1004342>.

- Reich, David. Quiénes somos y cómo llegamos aquí: El ADN antiguo y la nueva ciencia del pasado humano. Nueva York: Pantheon Books, 2018.
- Richelle, Matthieu. "La estructura literaria de la Historia Primitiva (Génesis 1,1-11,26) en su estado final". *Biblische Notizen* 151 (2011): 3-22.
- Richter, D., R. Grün, R. Joannes-Boyau, T. E. Steele, F. Amani, M. Rué, P. Fernandes, et al. "The Age of the Hominin Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Origins of the Middle Stone Age". *Nature* 546, no. 7657 (8 de junio de 2017): 293-96. <http://doi.org/10.1038/nature22335>.
- Rieder, Hermann. "Zur Qualität der Schöninger Speere als Jagdwaffen- aus der Sicht der Sportwissenschaften". En Thieme, *Die Schöninger Speere*, 159-62.
- Rightmire, G. Philip. "Human Evolution in the Middle Pleistocene: El papel del Homo heidelbergensis". *Evolutionary Anthropology* 6, no. 6 (7 de diciembre de 1998): 218-27. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1520-6505\(1998\)6:6<218::aid-ewan4>3.0.co;2-6](https://doi.org/10.1002/(sici)1520-6505(1998)6:6<218::aid-ewan4>3.0.co;2-6).
- Rochberg, Francesca. Antes de la naturaleza: El conocimiento cuneiforme y la historia de la ciencia. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- ---. La escritura celestial: Adivinación, horóscopo y astronomía en la cultura mesopotámica. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Rogerson, J. W. *Myth in Old Testament Interpretation*. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 134. Berlín: de Gruyter, 1974.
- ---. "Palabras resbaladizas: Mito". En Dundes, *Sacred Narrative*, 62-71.
- Rosas, A., L. Ríos, A. Estalrrich, H. Liversidge, A. García-Tabernero, R. Huguet, H. Cardoso, et al. "The Growth Pattern of Neandertals, Reconstructed from a Juvenile Skeleton from El Sidrón (Spain)". *Science* 357, nº 6357 (22 de septiembre de 2017): 1282-87.
- Rose, Jeffrey I. "New Light on Human Prehistory in the Arabo-Persian Gulf Oasis". *Current Anthropology* 51, no. 6 (2010): 849-83.
- Rosen, Gideon, y John P. Burgess. "Nominalism Reconsidered". En *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, editado por Stewart Shapiro, 515-35. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Rosenberg, Alex. *The Atheist's Guide to Reality: Disfrutar de la vida sin ilusiones*. Nueva York: Norton, 2011.
- Ross, Allen P. *Creación y bendición: Una guía para el estudio y la exposición de Génesis*. Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Ross, Hugh. *Navegando por el Génesis: A Scientist's Journey through Genesis 1- 11*. Covina, CA: Reasons to Believe, 2014.
- Sailhamer, John H. *Génesis: Texto y Exposición. Expositor's Bible Commentary 2*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- ---. *Génesis Unbound: Una nueva y provocativa mirada al relato de la creación*. Sisters, OR: Multnomah, 1996.
- Salamon, Hagar, y Harvey E. Goldberg. "Mito-Ritual-Símbolo". En *A Companion to Folklore*, editado por Regina F. Bendix y Galit Hasan- Rokem, 119-35. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Sandmel, Samuel. "Paralelomanía". *Journal of Biblical Literature* 81, no. 1 (1962): 1-13.
- Sanford, Ward E. "Pensamientos sobre el Edén, el Diluvio y el Golfo Pérsico". *Boletín de la Afiliación de Geólogos Cristianos* 7 (1999): 7-10.
- Sarfati, Jonathan D. *El relato del Génesis: A Theological, Historical, and Scientific Commentary on Genesis 1-11*. Powder Springs, GA: Creation Book Publishers, 2015.
- Sarna, Nahum M. *Génesis. JPS Torah Commentary*. Filadelfia: Jewish Publication Society, 1989.
- Sauer, James. "El río se seca". *Biblical Archaeology Review* 22, no. 4 (1996): 52-64.
- Savage-Rumbaugh, Sue, y William Mintz Fields. "Reglas y herramientas: Más allá del antropomorfismo". En Toth y Schick, *The Oldowan*, 223-41.
- Schilbrack, Kevin. "Introducción: Sobre el uso de la filosofía en el estudio de los mitos". En *Thinking through Myths: Philosophical Perspectives*, editado por Kevin Schilbrack, 1-17. Londres: Routledge, 2002.
- Schoenemann, P. Tom. "El significado del tamaño del cerebro: La evolución de la complejidad conceptual". En Broadfield, Yuan, Schick y Toth, *The Human Brain Evolving*, 37-50.
- Schwartz, Jeffrey H., e Ian Tattersall. "Definiendo el género Homo". *Science* 349, n° 6251 (28 de agosto de 2015): 931-32.

- Seely, Paul H. "The Firmament and the Water Above, Part I: The Meaning of *raqia'* in Gen 1:6-8". *Westminster Theological Journal* 53, nº 2 (1991): 227-40.
- ---. "El firmamento y el agua de arriba, Parte II: El significado de 'el agua de arriba del firmamento' en Gen 1:6-8". *Westminster Theological Journal* 54, nº 1 (1992): 31-46.
- Segal, Robert A. "Myth as Primitive Philosophy: El caso de E. B. Tylor". En *Thinking through Myths: Philosophical Perspectives*, editado por Kevin Schilbrack, 18-45. Nueva York: Routledge, 2002.
- ---. *Mito: una introducción muy breve*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Seymour, R. S., V. Bosiocic, E. P. Snelling, P. C. Chikezie, Q. Hu, T. J. Nelson, B. Zipfel y C. V. Miller. "Las tasas de flujo sanguíneo cerebral en los grandes simios recientes son mayores que en las especies de australopitecos que tenían cerebros iguales o más grandes". *Proceedings of the Royal Society B* 286, no. 1915 (13 de noviembre de 2019): 20192208. <https://doi.org/10.1098/rspb.2019.2208>.
- Skelton, Randall R., y Henry M. McHenry. "Relaciones evolutivas entre los primeros homínidos". *Journal of Human Evolution* 23 (1992): 309-49.
- Smith, Benjamin D., Jr. *Genesis, Science, and the Beginning*. Eugene: Wipf & Stock, 2018.
- Soressi, Marie, y Francesco d'Errico. "Pigmentos, gravures, parures: les comportements symboliques controversés des Néandertaliens". En *Les Néandertaliens: Biologie et cultures*, editado por Bernard Vandermeersch y Bruno Maureille, 297-309. París: Éditions du CTHS, 2007.
- Sousa, A. M. M., K. A. Meyer, G. Santpere, F. O. Gulden y N. Sestan. "Evolución del sistema nervioso humano Función, estructura y desarrollo". *Cell* 170, no. 2 (13 de julio de 2017): 226-47. <http://doi.org/10.1016/j.cell.2017.06.036>.
- Sparks, Kenton L. "Genesis 1-11 as Ancient Historiography". En Halton, *Genesis*, 110-39.
- ---. "Respuesta a James K. Hoffmeier". En Halton, *Génesis*, 63-72.

- Speiser, E. A. "Los ríos del Paraíso". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 175-82.
- Steiner, V. J. "Estructura literaria del Pentateuco". En Alexander y Baker, Dictionary of the Old Testament, 544-56.
- Sterelny, Kim. "De los homininos a los humanos: Cómo el sapiens se volvió conductualmente moderno". Philosophical Transactions of the Royal Society B 366, nº 1566 (27 de marzo de 2011): 809-22.
<https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0301>.
- Stringer, Chris. "Un comentario sobre el artículo 'Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France' publicado en Nature". Comunicado de prensa. Museo de Historia Natural de Londres. 25 de mayo de 2016.
- <https://www.nhm.ac.uk/press-office/press-releases/comment-on-early-neanderthal-constructions-in-brunique-cave.html>.
- ---. "La situación del Homo heidelbergensis (Schoetensack 1908)". Evolutionary Anthropology 21, no. 3 (mayo de 2012): 101-7.
- Stringer, Chris, y Peter Andrews. El mundo completo de la evolución humana. 2nd ed. New York: Thames & Hudson, 2012.
- Swamidass, S. Joshua. The Genealogical Adam and Eve: La sorprendente ciencia de la ascendencia universal. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019.
- ---. "¿Certeza heliocéntrica contra un cuello de botella de dos?". Peaceful Science (blog), 31 de diciembre de 2017.
<https://discourse.peacefulscience.org/t/heliocentric-certainty-against-a-bottleneck-of-two/61>.
- ---. "Reformulando la ciencia de Adán". Peaceful Science (blog), 22 de marzo de 2018. <http://peacefulscience.org/reworking-Adam/>.
- ---. "Tres historias sobre Adán". Ciencia pacífica (blog), 5 de agosto de 2018. <http://peacefulscience.org/three-stories-on-adam/>.
- Swinburne, Richard. "Autoridad de la Escritura, la Tradición y la Iglesia". En The Oxford Handbook of Philosophical Theology, editado por Thomas P. Flint y Michael C. Rea, 11-29. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ---. Mind, Brain, and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Tattersall, Ian. The Fossil Trail: Cómo sabemos lo que creemos saber sobre la evolución humana. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- ----. "El género Homo". *Inference* 2, no. 1 (febrero de 2016).
<http://inference-review.com/article/the-genus-homo>.
- Teixeira, Pedro. Los viajes de Pedro Teixeira. Editado por William F. Sinclair y Donald Ferguson. Londres: Hakluyt Society, 1902.
- Teller, J. T., K. W. Glennie, N. Lancaster y A. K. Singhvi.
"Calcareous Dunes of the United Arab Emirates and Noah's Flood: The Postglacial Reflooding of the Persian (Arabian) Gulf". *Quaternary International* 68-71 (2000): 297-308.
- Thieme, Hartmut, ed. *Die Schöninger Speere: Mensch und Jagd Vor 400 000 Jahren*. Stuttgart: Theiss, 2007.
- ---. "El gran viaje de Schöningen: Das neue Bild zur Kultur des frühen Menschen". En Thieme, *Die Schöninger Speere*, 224-28.
- ---. "Lanzas de caza del Paleolítico inferior de Alemania". *Nature* 385, no. 6619 (27 de febrero de 1997): 807-10.
- ---. "Überlegungen zum Gesamtbefund des Wild-Pferd-Jagdlagers". En Thieme, *Die Schöninger Speere*, 177-90.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature: Una clasificación de los elementos narrativos de los cuentos populares, baladas, mitos, fábulas, romances medievales, ejemplos, fabliaux, libros de jesús y leyendas locales*. Rev. ed. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1955.
- Tigay, Jeffrey H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- Tomasello, Michael. *Becoming Human: Una teoría de la ontogenia*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- ---. *Una historia natural del pensamiento humano*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Toth, Nicholas, y Kathy Schick. "Reorganización del cerebro de los homínidos, cambio tecnológico y complejidad cognitiva". En Broadfield, Yuan, Schick y Toth, *The Human Brain Evolving*, 293-312.
- ---, eds. *The Oldowan: Case Studies into the Earliest Stone Age*. Stone Age Institute Publication Series 1. Gosport, IN: Stone Age Institute Press, 2006.
- Toth, Nicholas, Kathy Schick y Sileshi Semaw. "Un estudio comparativo de las habilidades de fabricación de herramientas de piedra de Pan, Australopithecus y Homo sapiens". En Toth y Schick, *The Oldowan*, 155-222.

- Tsumura, David Toshio. *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005.
- ---. "La Tierra en el Génesis 1". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 310-28.
- ---. "El Génesis y los relatos del Antiguo Oriente Próximo sobre la Creación y el Diluvio: Una introducción". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 27-57.
- Turner, L. A. "Génesis". En Alexander y Baker, *Dictionary of the Old Testament*, 350-59.
- Universidad de Copenhague, Facultad de Ciencias Médicas y de la Salud. "Las pruebas genéticas humanas más antiguas aclaran la disputa sobre nuestros antepasados". *Science Daily*, 1 de abril de 2020. <http://www.sciencedaily.com/releases/2020/04/200401111657.htm>.
- Upton, John. "Cuento de la subida del mar antigua contado con precisión durante 10.000 años". *Scientific American*, 26 de enero de 2015. <http://www.scientificamerican.com/article/ancient-sea-rise-tale-told-accurately-for-10-000-years/>.
- Vallender, Eric J., y Bruce T. Lahn. "Estudio de la evolución del cerebro humano a nivel genético". En Broadfield, Yuan, Schick y Toth, *The Human Brain Evolving*, 107-18.
- Van De Mieroop, Marc. *La filosofía antes de los griegos: The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Venema, Dennis R. "Adán-una vez más, con sentimiento". *Jesus Creed* (blog), 4 de noviembre de 2019. <http://www.patheos.com/blogs/jesuscreed/2019/11/04/adam-once-more-with-feeling/>.
- ---. "El Génesis y el Genoma: Pruebas genómicas de la ascendencia común entre humanos y simios y del tamaño de las poblaciones homínidas ancestrales". *Perspectivas de la Ciencia y la Fe Cristiana* 62, no. 3 (2010): 166-78.
- Venema, Dennis R., y Scot McKnight. *Adán y el genoma: Reading Scripture after Genetic Science*. Grand Rapids: Brazos, 2017.
- Veyne, Paul. *¿Creían los griegos en sus mitos? Un ensayo sobre la imaginación constitutiva*. Traducido por Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

- Von Hendy, Andrew. *La construcción moderna del mito*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Walton, John H. "La creación". En Alexander y Baker, *Dictionary of the Old Testament*, 155-68.
- ---. "Edén, Jardín de". En Alexander y Baker, *Dictionary of the Old Testament*, 202-7.
- ---. *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- ---. "Un Adán histórico: visión arquetípica de la creación". En Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 89-118.
- ---. *El mundo perdido de Adán y Eva: Génesis 2-3 y el debate sobre los orígenes humanos*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015.
- ---. *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.
- ---. "Respuesta desde el punto de vista arquetípico". En Barrett y Caneday, *Four Views on the Historical Adam*, 66-71.
- ---. "Respuestas al capítulo uno". En Charles, *Reading Genesis 1-2*, 43.
- Walton, Kendall L. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- Wasserman, Nathan. *El diluvio: The Akkadian Sources*. Leuven: Peeters, 2020.
- Waters, Guy Prentiss. "La evolución teísta es incompatible con las enseñanzas del Nuevo Testamento". En *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique*, editado por J. P. Moreland, Stephen C. Meyer, Christopher Shaw, Ann K. Gauger y Wayne Grudem, 879-926. Wheaton: Crossway, 2017.
- Watts, Ian, Michael Chazan y Jayne Wilkins. "Pruebas tempranas de una exhibición ritualizada brillante: El uso de la especularita en el Cabo Norte (Sudáfrica) entre ~500 y ~300 Ka". *Current Anthropology* 57, no. 3 (2 de junio de 2016): 287-310. <https://doi.org/10.1086/686484>.

- Welker, F., J. Ramos-Madrigal, P. Gutenbrunner, M. Mackie, S. Tiwary, R. Rakownikow Jersie-Christensen, C. Chiva, et al. "The Dental Proteome of *Homo antecessor*". *Nature* 580, no. 7802 (1 de abril de 2020): 235-38. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2153-8>.
- Wenham, Gordon J. "Genesis 1-11 as Protohistory". En Halton, *Genesis*, 73-97.
- ---. Génesis 1-15. Word Biblical Commentary 1. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- ---. "Respuesta a James K. Hoffmeier". En Halton, *Génesis*, 59-62.
- Werner, Alice. "Mitología africana". En Armenian and African, vol. 7 de The Mythology of All Races, editado por Louis Herbert Gray y John Arnott MacCulloch. Boston: Marshall Jones, 1925.
- Westermann, Claus. *Génesis 1-11: Un comentario continental*. Traducido por John J. Scullion. Minneapolis: Fortress, 1994.
- ---. "Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen". *Theologische Literaturzeitung* 90, nº 7 (1965): 489-96.
- Wheeler, Brandon C., y Julia Fischer. "The Blurred Boundaries of Functional Reference: Una respuesta a Scarantino & Clay". *Animal Behaviour* 100 (2015): e9-e13.
- ---. "Señales funcionalmente referenciales: Un paradigma prometedor cuyo tiempo ha pasado". *Evolutionary Anthropology* 21, no. 5 (septiembre de 2012): 195-205. <http://doi.org/10.1002/evan.21319>.
- Whiting, Kai, Leonidas Konstantakos, Greg Sadler y Christopher Gill. "¿Eran racionales los neandertales? Un enfoque estoico". *Humanities* 7, no. 2 (2018): 39. <http://doi.org/10.3390/h7020039>
- Wilcox, David. "Finding Adam: The Genetics of Human Origins". En Miller, *Perspectives on an Evolving Creation*, 234-53.
- ---. "Actualizando los orígenes humanos". *Perspectivas de la ciencia y la fe cristiana* 71, nº 1 (2019): 37-49.
- Wilkins, J., B. J. Schoville, K. S. Brown y M. Chazan. "Evidencia de una tecnología de caza temprana con astas". *Science* 338, no. 6109 (16 de noviembre de 2012): 942-46. <https://doi.org/10.1126/science.1227608>.
- Wilkins, Jayne, y Michael Chazan. "Blade Production ~500 Thousand Years Ago at Kathu Pan 1, South Africa: Support for a Multiple Origins Hypothesis for Early Middle Pleistocene Blade Technologies". *Journal of Archaeological Science* 39, nº 6 (2012): 1883-1900.
- Wilson, John A. "Egipto: La naturaleza del universo". En Frankfort, Frankfort, Wilson, Jacobsen e Irwin, *La aventura intelectual de*

Ancient Man, 31-122.

- Wilson, Robert R. *Genealogy and History in the Biblical World*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- ---. "Genealogía, Genealogías". En *Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman, 2:929-32. Nueva York: Doubleday, 1992.
- Wiseman, D. J. "Génesis 10: algunas consideraciones arqueológicas". En Hess y Tsumura, "Estudio de las inscripciones anteriores al diluvio", 254-65.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Editado por G. E. M. Anscombe y R. Rhees. Traducido por G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.
- Wright, J. Stafford. "El lugar del mito en la interpretación de la Biblia". *Journal of the Transactions of the Victorian Institute* 88 (1956): 18-30.
- Young, Davis A. "The Antiquity and Unity of the Human Race Revisited". *Christian Scholar's Review* 24, no. 4 (1995): 380-96.
- Young, Dwight Wayne. "La influencia del álgebra babilónica en la longevidad de los antediluvianos". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 102 (1990): 321-35.
- ---. "Sobre la aplicación de los números de la matemática babilónica a los períodos de vida y épocas bíblicas". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988): 331-61.
- Younger, K. Lawson, Jr., ed. *The Context of Scripture*. Vol. 4, Suplementos. Leiden: Brill, 2017.