

“FORMO YAHVEH DIOS AL SER HUMANO COMO POLVO, DEL SUELO”

<http://severinocroatto.com.ar/media/publicaciones/25.DOC>

J. Severino Croatto1[1]

El objetivo de esta contribución no es tanto el hacer una exégesis completa de Génesis 2, cuanto el de precisar algunos aspectos de traducción y de comprensión de un texto importante por las derivaciones que tuvo en la teología cristiana, especialmente en la teología sobre la mujer2[2].

1.- ¿Cómo está compuesto el capítulo?

Desde un estricto análisis literario se pueden reconocer en Génesis 2 dos mitos, uno central (2, 5-17) y otro subsidiario (2, 18-24), con dos suturas redaccionales (vv.4 y 25). De esta forma:

1.1. 2,4 es un eslabón redaccional que une los dos relatos3[3]. Es impropio dividir el versículo en 4a (S) y 4b (Y), como hacen todas las versiones modernas. El léxico verbal (también en 4b) pertenece totalmente al relato de 1, 1-2; 3, mientras que el nombre divino es propio de 2, 5-3; 24, desapareciendo luego. El v.4 es, en verdad, una simple sutura redaccional que une los dos relatos creacionales, debida sin duda a la mano sacerdotal que estructura y conforma el Pentateuco, o al menos el Tetrateuco (Génesis a Números)4[4].

1[1] Nota de la casa editorial: Anotamos la dirección electrónica del autor por si acaso quieren hacerle alguna consulta de términos que aparecen en el artículo: scroatto@coopdelviso.com.ar

2[2] El complemento de este estudio –sobre Génesis 3– es: “¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica”: **RIBLA** 37 (2000: 3).

3[3] Para los argumentos completos, cf. **Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24**, Buenos Aires, La Aurora, 1986, 32.

4[4] Sobre esta estructuración, cf. lo ya publicado en “*Exodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco*”, **Estudios Bíblicos** 52 (Madrid, 1994) 167-194; en forma más simplificada, “El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología”: **RIBLA** 23 (1996/1) 9-16.

1.2. 2, 5-9a [9b] [10-14] 15-16 [17] es el mito propiamente tal de la *formación* del ser humano. Elementos que el texto destaca:

* La carencia de vegetación (v.5a).

* La ausencia del ser humano labrador del suelo (v.5b) y administrador del agua (¡v.6!)5[5].

* La “modelación”6[6] del ser humano tomado de la tierra laborable, vivificado con el sopro divino (v.7).

* La plantación por Yahveh de un hábitat adecuado –el *gan7*[7]– con plantas (vv.8-9a) [y agua fluvial –no hay lluvia– según el agregado redaccional de los vv.10-14].

* La colocación de los humanos en ese lugar para “labrar el suelo-guardarlo” (v.15), con la orden de comer de todos los árboles (v.16; el texto parece “recordar”, desde el punto de vista re-daccional, a 1, 29, cuando Elohim entregaba todo vegetal a los humanos como alimento)8[8].

El mito está completo con los vv.5-9a. 15-16. “Cierra” bien, con los elementos necesarios: la ausencia de vegetación (v.5) será llenada precisamente por el ser humano, formado “para labrar el suelo (la *'adamā*)” (vv.5b. 15b). Falta que comience a trabajar el suelo, cosa que el texto no confirma. Por algo debe ser.

Se reconoce, por lo tanto, un mito cerrado en los vv.5-9a. [10-14]. 15-16. En el contexto presente, no obstante, este mito de la modelación de los primeros seres humanos es sólo parte de un mito mayor, el de la *transgresión* (3, 1-19) y de una cadena mitológica aun mayor que va hasta por

5[5] Este versículo siempre trajo problemas a la exégesis. Parece incoherente en el contexto, o innecesario. Todo cambia si se lo entiende como la terminación de la frase de 5b, que alude a la ausencia del ser humano “para labrar el suelo y *hacer subir* (el agua de) manantiales desde la tierra e irrigar toda la superficie del suelo”. Sin el ser humano, el agua de ríos y fuentes no es aprovechable.

6[6] El verbo usado (*yasar*) describe la actividad del alfarero como artista (en este caso Yahveh).

7[7] Hay que insistir en que el texto no habla de ningún jardín, menos de un “paraíso”. Fueron los alejandrinos que tradujeron los libros hebreos al griego (los LXX) quienes “helenizaron” el texto, introduciendo el vocablo *parádeisos* (que, por otra parte, no es griego sino persa, con otro sentido en su origen), cargándolo semánticamente con la idea de un lugar feliz originario, luego perdido (el “paraíso perdido”). En el texto hebreo no hay ninguna idea de un “paraíso” perdido, como ha pensado la tradición cristiana posterior. En la perspectiva bíblica no puede haber un retorno a un momento originario, sino que toda esperanza se expresa por el *futuro*, más importante que el pasado. El *gan* de Génesis 2 no es tampoco un jardín, sino un lugar con plantas y agua preparado por Yahveh para el ser humano que debe *cuidarlo y trabajarlo*, cuidando y trabajando el suelo (la *'adamā*).

8[8] La diferencia está en que, en 2, 16, Yahveh Elohim “ordena” comer (en 3, 11b. 17a, en cambio, la “orden” se refiere sólo al “no comer”).

lo menos 4, 16 ó 4, 26 (conjunto “yavista”)⁹[9]. Dado que los mitos del cap. 2 están orientados a los episodios que siguen, el redactor añadió con buen tacto literario una mención de dos árboles simbólicos en el v.9b¹⁰[10], y de la prohibición de comer de uno de estos dos (v.17). Sólo así el primer mito cierra en el v.17, en lugar del v.16. El mito del árbol de la vida, por otra parte (3, 22-24), previsto en 2, 9b, cierra el ciclo de 2, 5-3, 24¹¹[11].

1.3. El mito de la aparición de la mujer como “diferente” del varón (2, 18-24). Este mito de la “construcción” (ver más abajo) de la mujer (vv.18-25) se compone, en realidad, de tres breves submitos:

- a) La aparición de los animales (vv.19-20).
- b) La “construcción” de la mujer, propiamente (21-23).
- c) El origen del matrimonio (v.24).

1.4. El complemento redaccional del v.25, que introduce el capítulo 3¹²[12]. Con un sutil juego de palabras (v.25, los dos estaban desnudos [‘*arummîm*’] y 3,1a, la serpiente era astuta [‘*arûm*’]), se oponen dos formas de “desnudez”, la física y normal (2, 25) y otra simbólica (3, 7a; 10b; 11). Esta desnudez simbólica es clave en la reserva-de-sentido del texto¹³[13].

⁹[9] Para las múltiples y notables correspondencias entre Gn 3 y 4, 1-16, cf. **Exilio y sobrevivencia. Mitos contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1-12:9**, Lumen, Buenos Aires, 1997, 44-46.

¹⁰[10] Los árboles “de la vida” y del “conocer lo bueno y lo malo” (en ese orden en 2, 9b; en el orden inverso en el cap. 3) no son árboles reales. El relato tiene que sugerir a qué se refieren. Mientras que los del v.9a, sin nombres propios, son los árboles de que disfrutamos para comer y para la vista, como dice el texto.

¹¹[11] La expulsión del *gan* o huerta en 3, 22-24 no es el castigo por la transgresión (ya realizado en 3, 14-19) sino una medida preventiva de Yahveh para que el ser humano no logre la inmortalidad, como había logrado el conocimiento (v.22b). La presencia del árbol de la vida no necesariamente significa que la inmortalidad (no alcanzada) hubiese sido posible, sino que cumple una función literaria retórica: el breve mito explica que la inmortalidad para los humanos es inimaginable. Es inconsistente la interpretación de J.-M. Husser, en el sentido de que había que comer muchas veces de ese árbol para que su efecto fuera permanente: “Entre mythe et philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2-3”: **Revue Biblique** 107 (2000) 232-259 (p. 248).

¹²[12] Para una exploración hermenéutica de Gn 3, 1-19 desde la perspectiva de género, ver el artículo señalado en la nota 2.

¹³[13] Es banal referir estos textos del cap. 3 a la desnudez real, entrando en contradicción con 2, 25 y oscureciendo el sentido de los mismos. El “miedo” *ante Yahveh* (y no la “vergüenza” del uno respecto del otro, cf. 3, 10) muestra que la desnudez es ahora un indicador simbólico de la pertenencia a *otros* Dioses. A través de la sugestión de la serpiente (que representa los Dioses de otras culturas), Israel (representado en el mito por la pareja humana primordial) come del “árbol del conocimiento” (= acepta aquellas culturas con sus modelos divinos, los “Dioses desnudos” de Canaán). Esta interpretación del *referente* extratextual de *lo que el texto dice* en forma simbólica y mítica, está extensamente fundada en *Crear y amar en libertad*, 113-115; 131-135; 173-183.

Hecha esta ubicación literaria de los distintos componentes del cap. 2, vamos a desarrollar dos puntos exegéticos que hacen a la teología de la mujer.

2.- “Formó Yahveh Dios al ser humano como polvo, del suelo”

El título puede sorprender. El lector no encontrará ninguna versión de la Biblia que contenga esta frase en Gn 2, 7a. Es común leer que Dios “formó al hombre del polvo de la tierra”

(RV), “modeló al hombre con arcilla del suelo” (BPD), “con polvo del suelo” (BJ), “de arcilla del suelo” (NBE), “del polvo de la tierra” (*La Biblia de América*), “entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo” (*Biblia del Peregrino*), *de limo terrae* (Vg).

2.1. Las cosas extrañas que saltan a la vista son:

a) Que la técnica del alfarero no tiene que ver con el polvo sino con la tierra mojada, la que tiene una consistencia que la hace maleable en sus manos¹⁴[14].

b) Que la fórmula normal es “formar (tomando) del suelo” (*yasar min ha'adamâ*), como en el v.19, cuando el mismo Yahveh forma a los animales.

¹⁴[14] En ese sentido, la Vulgata es coherente. Si no entendió el sentido original de la frase, al menos unificó todo en la imagen del alfarero que hace su trabajo con “el barro de la tierra”, y no con “polvo” (!), desviando incluso el significado de “tierra” a ser simplemente el lugar de donde se toma el barro (no traduce *’adamâ* sino *’eres*) y ya no la materia trabajada.

c) Que en el texto hebreo el vocablo “polvo” está puesto *antes* de la expresión “del suelo” (ver el título de este artículo), mientras que las traducciones, invariablemente, lo suponen *después* de la misma (“formó... *del* polvo del suelo”).

d) Para corresponder con las traducciones corrientes, el texto hebreo debería decir: *wayyiser YE 'et-ha'adam min 'afar ha^adamâ*. Pero el que se lee es: *wayyiser YE 'et-ha'adam 'afar min ha^adamâ*. Nótese el desplazamiento de la partícula de origen, *min*.

Puede ser que la traducción latina (*de limo terrae*), difundida en Occidente durante tantos siglos, haya influenciado la comprensión del texto, aun entre los protestantes, por el propio Lutero¹⁵[15].

La única versión correcta del hebreo es nada menos que la más antigua, la de los LXX (*éplasen ho theòs tòn ánthropon joîn apò tês gês*), que responde exactamente al tenor del hebreo, pero que probablemente, por la idea ya establecida y tradicional, se la haya entendido como “formó Dios al hombre con polvo de la tierra”, tomando *joîn* como acusativo de materia¹⁶[16]. Es claro, no obstante, que en los LXX es una aposición a “ser humano” (por eso los dos acusativos, *ánthropon* y *joîn*). Exactamente como en el original hebreo, el texto dice que Yahveh modeló al ser humano “como polvo” (su constitución o esencia), y sólo después se completa con el origen terroso (“del suelo”, con la partícula de origen *min/apó*).

Es el único sentido posible. Y veremos cuán coherente es, a diferencia de las traducciones milenarias que han pervertido la idea central del texto¹⁷[17].

15[15] La Lutherbibel 1984 (revisión de la Biblia de Lutero de 1534) traduce Gn 2, 7 como “Da machte Gott der HERR den Menschen aus Erde vom Acker...”, esto es “Entonces hizo El Señor Dios al ser humano de tierra del campo”. Esta traducción está llena de inexactitudes: el texto hebreo presenta a Yahveh como un alfarero (“modeló”) y no como un artesano indeterminado (“hizo”); la palabra “tierra” no está en el original; tampoco el vocablo “campo”. Todo está cambiado, y ha desaparecido el término “polvo”. En la traducción original de Lutero leemos “und Gott der Herr machet den Menschen aus dem Erdenklos”, que es casi lo mismo, con un lenguaje más arcaico. Cf. D. Martin Luther, *Die ganze Heilige Schrift Deutsch* (Wittenberg, 1545), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, 27.

16[16] No le habría costado a los traductores escribir: *éplasen ho theòs tòn ánthropon apò joûs tês gês*.

Evidentemente, no quisieron referirse a un acusativo de materia –tendrían que haberlo inventado, puesto que el hebreo ni siquiera lo sugiere– sino “de esencia”, si podemos denominarlo así. La interpretación como “acusativo de materia” está instalada en la mentalidad exegética. Cf. últimamente, A. Ibáñez Arana, **Para comprender el libro del Génesis**, Estella, Verbo Divino, 1999, 33-36 (libro sin aportes nuevos), p.33: “Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo”.

17[17] Lo hemos destacado también, frente a traducciones ingenuas modernas, en “On the Semiotic Reading of Genesis 1-3: A Response from Argentina”: *Semeia* 81 (2000) 471-494.

Preguntémonos ahora por el sentido de esta descripción antropogónica. Puede ser que en una forma anterior, el mito hablara solamente de una modelación del ser humano “a partir del suelo” (*min ha^adamâ*). Pero ahora, los mitos y sub-mitos de 2-3 tienen una unidad redaccional que los modifica en detalles. Uno de tales detalles es éste. Hay que ir al cierre del mito de la transgresión (3, 1-19) para escuchar la frase que ilumina la referencia al “polvo” en 2,7a:

- a** Hasta que vuelvas
- b** al suelo,
- c** porque de él fuiste tomado;
- c'** porque *polvo eres*,
- b'** y a polvo
- a'** volverás.

Igual que en 2, 7 –pero en orden inverso, para formar un quiasmo a distancia– la *damâ* es el lugar de origen, pero el polvo es la constitución misma del ser humano. Es evidente, por lo tanto, que 2, 7 es una prolepsis de 3,19b. Hasta se puede detectar un quiasmo mayor, que sirve al mismo tiempo de *inclusio* de toda la secuencia de 2, 7 hasta 3, 19:

- a** Formó Yahveh Dios al ser humano *como polvo*,
- b** del *suelo* (2,7).
- b'** Hasta que vuelvas al *suelo*, porque de él fuiste
tomado;
- a'** porque *polvo eres*, y *a polvo* volverás (3, 19b).

No suele ser observado que el texto hebreo no dice “*al* polvo volverás” (todas las versiones consultadas), sino –sin artículo definido– “a polvo volverás” (*'el 'afar* y no *'el ha'afar*). El autor del texto sabe que el “polvo” no es la materia *de la que* es formado el ser humano, sino su condición más íntima, en su vida y después de ella, en el *she'ol*. El verbo “volverás”, por otra parte, tiene el matiz de “te convertirás”, más que de lugar adonde se vuelve. Es curioso, además, pero coherente, que la expresión “porque de él fuiste tomado” valga solamente para el origen “del suelo” (v.19aβ).

No existe el complemento “al polvo volverás *porque de él fuiste tomado*”. El polvo, en efecto, no es ni la materia *con la cual* Yahveh hace al ser humano (como lo es el suelo húmedo), ni un *lugar* al cual se vuelve (que, en todo caso, sería más natural), sino un símbolo de la condición *mortal* de los humanos. La muerte está predeterminada en su misma constitución “como polvo” (2, 7a), que se manifiesta luego en la realidad del sepulcro (desintegración del cuerpo) o del *she’ol*, un lugar representado simbólicamente como polvoso.

Toda esta riqueza, tanto simbólica como literaria (redaccional) se borra en las lecturas corrientes¹⁸[18]. Y los comentarios la pasan por alto¹⁹[19].

Hay un argumento adicional en apoyo de nuestra interpretación. Es la idea de que el hábitat de los muertos es un lugar de polvo. En el mito ugarítico de *La lucha de Ba’alu contra Yammu* se describe ese lugar como “de polvo” (ug. *’pr* = heb. *’afar*) por el que no se puede andar²⁰[20].

2.2. ¿Un varón o el ser humano? Es tradicional entender que, de acuerdo con el segundo relato de la creación (Gn 2, 4-25), Yahveh-Elohîm creó en primer lugar a un “hombre” (varón), del cual, más adelante, sacó una costilla para formar una “mujer”²¹[21]. A esta representación hay que hacer las siguientes observaciones:

a) Normalmente, los mitos de origen no suponen esa duplicación. El ser humano es visto como “hombre y mujer”. No tiene sentido un mito que narre la creación de un varón, si no es como un episodio que será completado con otro, sobre la mujer. No es el caso de Génesis, por cuanto, según vimos, el mito de 2, 5-16 [17] es un mito de por sí cerrado, que no necesita de otro.

18[18] En su comentario clásico Cl. Westermann, *Genesis*, BK/AT I/1; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976², 277, nota desconcertado que falta el término técnico esperado, *jomer* (“barro/arcilla”, cf. Is 45, 9b), en lugar del actual *’afar* “polvo” que, sin embargo, entiende constantemente como sinónimo de “tierra” (“aus Erde oder Ton”). Aparte de esto, insiste en que se trata de un acusativo de materia, remitiendo a la gramática hebrea de Gesenius-Kautsch 117 hh.

19[19] Julie Galambush, “*’Adam* from *’adamâ*, *’issa* from *’îs*. Derivation and subordination in Genesis 2, 4b-3, 24”, en M. Patrick Graham –William P. Brown– Jeffrey K. Kuan (eds.), *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, Sheffield Academic Press, 1999, 33-46 sabe que el ser humano “es polvo” (“because he is dust”, p. 41), pero al referirse a 2, 7 vuelve a la representación tradicional pero inexacta (“... return to that dust from which he was for-med”, p.40).

20[20] Cf. G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, 158.

21[21] Un eco, nefasto por cierto, de esta falsa lectura, es el que se escucha en 1 Tm 2, 13 (“Adán fue modelado el primero, después Eva”). Ver, para la deconstrucción de este texto, el artículo de Cristina Conti, “*Infel es esta Palabra. I Ti-moteo 2, 9-15*”: **RIBLA** 37 (2000:3).

Más bien, nuestro texto trata de la creación *del* ser humano, o de “seres humanos”, varias parejas de humanos. Como cuando en 1, 20 Elohîm crea el ‘ôf, no habla de *un* ave sino de los animales volátiles. Es lo que se lee casi invariablemente en los mitos de creación, por ejemplo los de Mesopotamia:

¹Cuando Marduc oyó las palabras de los Dioses

su corazón (le) urge a efectuar obras artísticas.

Abriendo la boca, se dirige a Ea

para comunicar el proyecto en su corazón concebido:

⁵“Amontonaré sangre y crearé huesos;

estableceré un *ser humano*; ‘hombre’ se llamará.

En verdad, un ser humano crearé;

él se encargará del servicio de los Dioses, para que éstos

puedan descansar”²²[22].

¹⁸⁹Ya que está presente [Belet-ili, la Diosa del nacimiento]

que la Diosa-del-nacimiento cree (*libnima*, de *banû*)

descendencia (?),

que la labor (*shupshikku*) de los Dioses el hombre lleve”.

Llamaron e interrogaron a la Diosa,

la partera de los Dioses, la sabia Mami:

“¡Tú eres la Diosa-del-nacimiento, creadora de la

humanidad (*bâniyat awîlûti*),

¹⁹⁵crea al Hombre (*binima lulla*); que él cargue el yugo,

22[22] *Enuma elish* (poema babilonio de la creación), tableta VI: 1-8.

que cargue el yugo impuesto por Enlil,
que la labor de los Dioses el hombre lleve”²³[23].

En los dos mitos mesopotamios y en el bíblico, la creación del ser humano está en relación con una *función* que éste debe cumplir en el mundo. Ahora bien, funciones como servir a los Dioses (*Enuma elish*), cargar el yugo de los Dioses, o sea, soportar los trabajos pesados (*Atrajasis*), o labrar el suelo (Gn 2), son tareas de la condición humana, no de varones específicamente.

Este es un excelente argumento para comprender que en Gn 2, 7 el '*adam*' es un colectivo que designa al ser humano en general, hombres y mujeres.

b) La aparición de la “mujer” puede ser, en algunas culturas, objeto de mitos especiales. Hay un largo relato toba (noreste de Argentina) sobre el advenimiento de las mujeres, desde el cielo, primero como ladronas de la comida de los varones, luego forzadas a quedarse aquí abajo como sus compañeras²⁴[24]. Nada empero se dice sobre su propio origen; el mito sólo habla de su aparición en la tierra.

Al leer o escuchar este mito, se entiende que antes había sólo varones sobre la tierra. Pero no es así cuando se lee el otro mito sobre Metzgosché, el toba arquetípico:

Metzgosché es más antiguo que ningún paisano; es más antiguo que nadie, es el primer toba que hubo sobre la tierra. Antes que Metzgosché no había ni paisanos ni cristianos, no había nadie²⁵[25].

²³[23] Mito de *Atrajasis*, tableta I: 189-198. En la recensión asiria de este mito, la sabia Mami “recortó catorce trozos de arcilla, colocó siete trozos a (la) derecha, y otros siete a (la) izquierda..., siete (Diosas) crearon varones, siete crearon mujeres...” (I: 256ss).

²⁴[24] Existen dos versiones parecidas, tal vez relecturas de un mito antecedente que se fue perdiendo. Textos recogidos por E. Cordeu, “*Aproximaciones al horizonte mítico de los tobas*”: **RUNA XII** :1-2 (1969-70) 67-176 (p. 143ss, relato N°. 10); E. Palavecino, “Mitos de los indios tobas”: *ib.*, 177-197 (cf. p. 185s).

²⁵[25] E. Cordeu, 152.

El relato sigue hablando de Metzgoché como iniciador de la gente en sus usos culturales (pescar, mariscar, sacar miel). Es evidente que está hablando de los seres humanos –en este caso, los tobas– como tales, y no de varones solos.

Algo semejante sucede en la Biblia. El cap. 2 está armado en función del 3 (redacción). En este capítulo se necesitan dos actores humanos separados y complementarios. En tal sentido, el mito de 2, 5-16 [17] no introduce armoniosamente el mito, independiente en origen, de la transgresión. El relato de la aparición de la mujer (2, 18-24 [25]) servirá entonces de puente. Pero el de 2, 5-16 [17] se refiere, de por sí, al ser humano genérico, no al varón.

Existe, con todo, otra razón para separar los dos mitos, cada uno con su intención peculiar. Un mito no cumple funciones literarias sino de interpretación de realidades. Si los hebreos elaboraron un mito sobre el advenimiento *de la mujer*, la razón esencial está en que quisieron “remontar a los orígenes” aspectos del ser y del quehacer de la mujer que no eran destacados en el mito genérico de 2, 5-16 [17]. Por ello debemos analizar luego aquel importante relato.

c) Sólo cuando se lee el mito de la mujer “después” del de la formación de los seres humanos, queda la impresión de que en éste se trataba, en realidad, sólo del varón. Pero no es la intención del redactor/autor del texto actual suscitar tal impresión, que más bien se origina en no comprender este mismo segundo relato, sobre la aparición de la mujer. Una lectura crítica del texto mostrará nuevos matices de sentido justamente si la obra antecedente de Yahveh no es la de sólo un “varón” previo, sino de un *'adam* genérico.

3.- La “edificación” de la mujer (Gn 2, 18-24 [25])

Este mito no se superpone con el primero, sobre la modelación del ser humano. Ya lo observamos una y otra vez. El mito, en efecto, explica la instauración de las realidades *como son*, des-tacando más bien las diferencias, porque éstas exponen la *identidad* de cada cosa. Pues bien, la mujer es un ser humano (y por ello está incluida en el relato anterior), pero tiene muchas características propias, en su cuerpo, en su modo de ser, en su relación con la procreación. De ahí que el mito genérico de 2, 5-16 [17] estaba destinado a explicar la función de los seres humanos en el mundo (“labrar el suelo”), mientras que el de 2, 18-24 [25] quiere mostrar el origen de la mujer *en cuanto tal*, y en sus *funciones* específicas en el mundo. Dos aspectos relevantes, que el análisis que sigue buscará clarificarlos. Todos los detalles del texto, sobrio como es, son importantes.

3.1. El v.18 es el inicio motivador, que ya supone que los tres sub-mitos (ver **1.3**) están “intratextualizados” en uno solo. El

v.25 cerrará el relato, tanto en forma anafórica (refiriéndose al menos a los dos últimos sub-mitos) como catafórica (hacia abajo o adelante, como sutura con el cap. 3).

3.2. El texto total, diagramado, tendría esta disposición:

¹⁸Dijo Yahveh Dios:

No es bueno que el '*adam* esté solo.

Le voy a hacer *una ayuda que le corresponda*.

¹⁹*Formó* Yahveh Dios *del suelo* todos los árboles del
campo,

y todas las aves del cielo,

y (los) llevó al '*adam*

para ver cómo los llamaría

(todo lo que nombrara el '*adam*,
ser viviente, ése sería su nombre).

²⁰Y el '*adam* puso nombre a todos los animales
(domésticos),

a las aves del cielo

y a todos los animales del campo;

mas para el '*adam* no encontró *ayuda que le
correspondiera*.

²¹Luego hizo caer Yahveh Dios un letargo sobre el
'*adam*, que se durmió;

tomó uno de sus dos lados²⁶[26], y cerró con carne en su

lugar.

²²Y edificó Yahveh Dios la costilla que había tomado del *'adam* en (forma de) mujer, y la llevó al *'adam*.

²³Y dijo el *'adam*:

“Esta por fin es hueso de mis huesos y carne de mi carne”;

a *ésta* se la llamará “esposa” (*'issâ*) porque del esposo (*'îs*) fue tomada *ésta*.

²⁴Por eso el esposo deja a su padre y a su madre,

y se adhiere a su esposa, para ser una sola carne.

²⁵Estaban los dos desnudos, el *'adam* y su mujer, sin que se avergonzaran.

3.3. Es evidente desde el comienzo que la “ayuda correspondiente” (lit. “como frente a frente”) apunta a algún tipo de complemento especial, que no es cubierto por la formación de los animales (vv.19-20), por más que éstos sean una ayuda necesaria al ser humano, sobre todo si –en el contexto “yavista” de esta tradición– se trata del campesino, del labrador del suelo.

No debemos motivarnos demasiado pronto sobre el sentido de “ayuda”. Si se proyectan al texto los prejuicios sociales sobre el papel de la mujer en la familia y en la sociedad, es fácil deducir que nuestra narración habla de la mujer “servidora” del varón, sobre todo cuando se lee el mito anterior como de la formación de sólo el varón. ¿Quién “ayuda”? Quien tiene capacidad o poder *superiores* a los del ayudado. Que Yahveh sea “ayuda” (*'ezer*) lo dicen numerosos salmos y la onomástica (Eli‘ézer, ‘Azaryahû, ‘Ezra’ (arameo = Esdras). Y nadie piensa que él sea inferior por ello. Todo lo contrario. Pero es cierto que en nuestro lenguaje corriente un “ayudante” es un inferior.

Lo importante, en nuestro texto, es la precisión de la ayuda como “correspondiente”. La única manera de entender ese matiz será analizar el cómo de la aparición de la mujer.

²⁶[26] Sobre la traducción corriente “tomó una de sus costillas”, ver más abajo.

3.4. Dado que el vocablo hebreo *sela* ‘ significa “costilla”, pero también “lado” (se dice de los lados de una montaña, o sea de una “ladera”, como en 2 S 16, 13), tratemos de ensayar una lectura coherente a partir de esta última significación.

La operación que hace Yahveh consiste en dividir al *'adam* originario en dos, de tal modo que las dos partes resultan-tes sean “iguales” pero al mismo tiempo diferentes, y *simétricamente* diferentes. Esta última idea queda bien expresada en la exclamación del (ahora) varón en el v.23:

“*Esta* por fin es hueso de mis huesos y carne de mi

carne”;

a *ésta* se la llamará “esposa” (*'issâ*) porque del esposo

(*'is*) fue tomada *ésta*.

Si se observa bien el dicho, con una costilla sacada no se podría llegar a esta afirmación. La costilla es un hueso, pero no es carne. Si regresamos al símbolo del andrógino, no obstante, la frase tiene un excelente sentido. La mujer es *totalmente lo mismo* que el varón.

Pero esto no es todo. Estaríamos sólo en el v.21b. ¿Qué sucede en el 22a?

3.5. “Y edificó Yahveh Dios la costilla que había tomado del *'adam* en (forma de) mujer”

Hacemos aquí la misma constatación que respecto del v.7. Muchas veces, las traducciones “no leen” el texto sino que pasan por arriba con los prejuicios de una mala tradición teológica, que luego se hace exegética, o al revés. Veamos algunas versiones de mucha circulación:

“formó una mujer” (*BJ*);

“hizo una mujer” (*RV*);

“formó una mujer” (*BPD*);

“formó una mujer” (*NBE*);

“formó una mujer” (*Biblia del Peregrino*);

“he made into a woman” (*RSV*);

Sin embargo, la *Lutherbibel 1984* tiene “und Gott der Herr baute ein Weib”²⁷[27].

Mientras tanto, ¿cómo habían entendido la frase hebrea los LXX y la Vulgata? Más fiel al texto hebreo que muchas versiones modernas, la LXX traduce:

“Y edificó (*okodómesen*) el Señor Dios la costilla, que tomó del Adam, en (forma de) una mujer” (*eis gunaíka*). Correctamente, “mujer” es el resultado (y era el objetivo) de la acción de Yahveh de “edificar” la parte que había sacado del *'adam*.

Exactamente igual es la versión latina de Jerónimo, quien sabía bien el hebreo y el griego:

“*Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*”. En el hebreo, el griego y el latín, la acción de Dios se ejerce, invariablemente, sobre la sección sacada del *'adam* y el resultado (*l^e / eis / in*) de la edificación es “una mujer”.

Las dos versiones mencionadas traducen correctamente la partícula hebrea *l^e* con un acusativo de resultado (*eis / in*, “en for-ma de”). Ninguna versión moderna en español lo hace, introduciendo fórmulas que desfiguran totalmente el simbolismo de la construcción, que es esencial en la producción del sentido del texto en ese preciso lugar, como veremos.

²⁷[27] En la edición original de 1545: “Und Gott der Herr bawet ein Weib aus der Liebe...” (p.28, cf. nota 13). La traducción no es muy precisa, pero acierta en recuperar el verbo “edificar”. No es del todo precisa, por cuanto en el texto hebreo lo que Yahveh construye (en realidad “reconstruye”) es el lado o costilla que acaba de sacar del *'adam*, siendo “una mujer” el resultado de lo que edifica.

¿Dónde se originó tal desvío? Antiguo no es, sin duda, por el control que tenemos de los LXX y hasta de la Vulgata. Por eso también la traducción de Lutero, que al menos preserva el verbo “edificar”, es significativa.

Los comentarios del Génesis no nos aportan gran cosa. El modelo de todos sería el de Cl. Westermann²⁸[28]. En general, no se presta atención a la expresión del texto, con su simbolismo de la “construcción” de la mujer²⁹[29]. O si no, se lo explica en el contexto de los mitos de creación babilonios y cananeos, donde el verbo *banû* (acádico) o *bny* (*bánaya*, ugarítico) tiene el sentido de “crear”³⁰[30], sentido, no obstante, que en el hebreo bíblico se expresa más bien con el verbo *qanâ*³¹[31].

Es más probable, dentro de la tradición bíblica, que el autor de Gn 2, 22b haya optado por el verbo *banâ* (“edificar”) por sus asociaciones con *bên* “hijo”, y con *bayit* “casa”. Lo mismo hará más adelante el autor del Génesis, al presentar el caso de la esterilidad de Raquel (30, 1-8). Esta, cuando solicita a Jacob que tome una esclava para procrear, dice “Dame hijos (*banîm*)...; que (la esclava Bilhá) dé a luz sobre mis rodillas, así también yo *seré edificada* (*w’ibbaneh*) por ella” (v. 3b). Las traducciones desvían del sentido implicado en la asonancia fonética³²[32]. Como si, para dar un ejemplo de nuestra lengua, un texto que hablara de “casar” –que se asocia fonética y objetivamente con “casa”– fuera cambiado por “desposar”. Los sinónimos, en efecto, son tales sólo aparentemente. El *étymon* –y la experiencia que lo genera– son distintos en uno y otro caso.

Volvamos, por tanto, a la isotopía de la construcción en Gn 2, 22a. El texto es cuidadoso, y muestra una acción divina creadora. Se hubiera podido usar el mismo verbo que en los vv.7 (del ser humano) y 19a (de los animales), o los dos de 1, 1-2, 3 (*bara’* y *‘asâ*). Pero *banâ* revela asociaciones propias, como ya se apuntó. Casi como si el texto dijera que Yahveh a la mujer la edificó (*banâ*) como “casa” (*bayit*) para que albergara allí (en ella y en la casa) al hijo (*bên*). Recordemos que se trata de un mito. Ahora bien, en los mitos se narra la “instauración” originaria, y por una divinidad, de lo que ahora se percibe como significativo. Por tanto, la acción “fundante” de

²⁸[28] *Genesis*, 314.

²⁹[29] G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1977, 29, ni men-ciona nuestro texto.

³⁰[30] En *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires, La Aurora, 1986, 84 (con la nota 14), se indican varios textos de poemas babilonios y ugaríticos. Ver arriba (bajo 2. 2) la cita del mito acádico de *Atrajasis*.

³¹[31] Así en Gn 4, 1 (Eva dice, al nacer Caín: “He creado un hombre con Yahveh”); ver nuestro comentario, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4, 1-12; 9*, Buenos Aires, Lumen, 1997, 25. Según Gn 14, 19, Melquisedec bendice a Abrahán en nombre de El ‘Elyôn, creador (*qôneh*) del cielo y de la tierra”. Ver también Pr 8, 21, donde la Sabiduría afirma que “Yahveh me creó (*qanani*), primicia de su camino” (o “de su fuerza”, según el trasfondo lingüístico que se reconozca).

³²[32] Sin captar el matiz de sentido especial, la *BJ* simplifica con “ahijaré” (“yo también tendré hijos de ella” *RV*). Se interpreta bien, pero se pierde la metáfora de la “construcción”.

Yahveh –por el gesto que realiza– genera una relación arquetípica entre la mujer “edificada” (*banâ*), la casa (*bayit*) y el hijo (*ben*).

Tal vez por esto el mito termina con una afirmación “etiológica” (“por eso”) que siempre ha llamado la atención y que ha tenido mil explicaciones culturales: “por eso” el *’ish* deja a su padre y a su madre, y se adhiere a su esposa (v.24a). Se esperaría esto *de la mujer*. Pero en el relato se espera justamente lo que está dicho: el varón *va hacia la casa*, hacia la mujer *edificada*, para constituir la nueva unidad, después de la diferenciación.

Estas correlaciones son originarias (los mitos remiten invariablemente a una *arjê*), fundadas en el suceso arquetípico relatado en este mito. El mito *supone* la realidad que interpreta, y viceversa, la realidad es “comprendida” como fundada en el acontecimiento narrado. Recordemos una definición de lo que es el mito, y su función: “el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los Dioses, y cuya función es dar sentido a una realidad significativa”³³[33].

Otra forma de decirlo: cuando Yahveh divide al *’adam*, lo que “toma” en sus manos es “construido” en una cosa nueva. Lo construye como “mujer” (*’issâ*). Con esto surge la mujer.

Se constituye así la *diferencia*; la diferencia funda la identidad. Lo otro, lo que queda, sigue llamándose *’adam*, porque ya tiene su propia identidad “humana” (es de la arcilla, es polvo, tiene el soplo divino, es un “ser viviente”, según la información del v.7). Pero todo eso lo es también la mujer, porque antes de ser *’issâ*, es *’adam*. Tiene las características del v.7. No es sólo *’adam*, empero, por cuanto lo que era como tal fue “sobredeterminado” como *’issâ* por el gesto artesanal del Yahveh-*constructor*.

Pero, por otra parte, el *’adam* que tiene las características básicas señaladas en el acto divino inicial del v.7, al relacionarse con la *’issâ* –la novedad que ha emergido– queda también “sobredeterminado” por la relación que surge instantáneamente con ella. Sólo en esa relación aparecerá como *’is*, “varón/esposo”.

Como su cualidad de *’is* es sólo relacional, y no constante, es denominado por lo esencial y permanente, como *’adam*. La mujer es también *’adam*, pero su sobredeterminación como *’issâ*, que es constitutiva y permanente, impide que se la denomine *’adam*. Ella será solamente *’issâ*.

³³[33] Cf. J. Severino Croatto, **Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión**, Buenos Aires, Docencia, 1994, 145s.

De hecho, el uno y la otra siguen siendo *'adam*. Nunca se dice la *'issa* y *ha'adam* –cf. v.6 – pero sí al revés, porque el varón no tiene identidad propia sino en relación con la esposa.

Esta es la coherencia del texto.

3.6. El cierre del mito propiamente tal de la edificación de la mujer (el v.24) tiene la forma “etiológica” de las conclusiones normales de los mitos (“por eso”). Lo que viene después del “por eso” es, en realidad, lo que el mito quiere “significar” e instaurar:

Por eso el esposo deja a su padre y a su madre,
y se adhiere a su esposa, para ser una sola carne.

El mito explica no sólo la atracción de los sexos (el amor como vuelta a la unidad primordial) sino también por qué los lazos parentales se dejan cuando mujer y varón se encuentran en el amor (“se adhieren”). En el amor/matrimonio se recupera la “sola carne” que se era al principio. Pero fue por la división como se hizo posible la *diferencia* y por lo tanto el amor. Se ama *a otro*. Pero la forma de decirlo es sugerente: no es la mujer que va al varón sino al revés: el varón va hacia “su (futura) esposa”^{34[34]}.

Ella es el lugar de él.

Ella es la “casa” edificada por Yahveh.

^{34[34]} Esto, que el texto lo expresa en forma llana, es complicado por algunos autores como Julie Galambush, cuando afirma que *'issâ* puede significar (con la par-ticular enclítica de dirección *-ah*) “hacia el varón” (*'îs-ah*). ¡Nada que ver con el texto!

© Para la presente edición: EDITORIAL LASCASIANA Derechos reservados
conforme a la ley;

Coordinación: Rafael Aragón Marina, O.P, Edición al cuidado de: José Luis Burguet,
O.P, Rafael Aragón M. O.P,

Diagramación Ing. David Cedeño Aragón

Dirección: Belmonte. Costado norte de los Juzgados, Casa # 54, Apdo. P-177.
Managua, Nicaragua

Teléfono y Fax (505) 2650695-(505) 2652248