

GÉNESIS

Esteban Voth

COMENTARIO BÍBLICO HISPANOAMERICANO

EDITOR: Justo L. González

CONSEJO EDITORIAL: Guillermo Cook

Rene Padilla, Samuel Pagan, Marcos Antonio Ramos, Juan Rojas

© 1992 EDITORIAL CARIBE, INC. 9200 S. Dadeland Blvd., Suite 209

Miami.FL 33156 U.S.A.

ISBN 0-89922-387-7

Reservados todos los derechos. Prohibida la reproducción total o

parcial de esta obra sin la debida autorización de los editores.

Impreso por Carvajal S. A.

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Presentación general

Lámpara es a mis pies tu Palabra y lumbrera a mi camino», cantaba el poeta de antaño. Aquella lámpara que hace siglos iluminó los pasos del poeta hebreo sigue hasta el día de hoy alumbrando el camino de quienes se acogen a su luz.

Sin ella, los caminos de nuestro siglo son tan oscuros como los de las peores épocas de la humanidad. Nos ha tocado caminar en medio de guerras y rumores de guerras, entre pestilencias que matan de noche e injusticias que matan de día. La noche es oscura; el camino, incierto. Hay luces que nos deslumbran y nos hacen perder el camino. Empero, hoy como antaño, la Palabra de Dios sigue siendo lámpara a nuestros pies y lumbrera a nuestro camino.

La importancia y autoridad de las Escrituras fueron principios fundamentales de la Reforma Protestante del Siglo XVI. Empero tal énfasis sobre la Biblia no es característica exclusiva de la Reforma Protestante. Tanto es así, que bien podría decirse que la historia de la iglesia no es sino un largo comentario que el pueblo creyente ha ido escribiendo, no solo con sus palabras, sino también con sus actividades. Buen comentarista fue el cristiano que entregó su vida por su fe. Buen comentarista fue el que supo amar al prójimo, hacer justicia, anunciar perdón. Mal comentarista fue el que persiguió a quienes no concordaban con él, o el que usó de su fe para escapar de su responsabilidad frente al prójimo. Y, si bien es cierto que en la Reforma del siglo XVI la Biblia jugó un papel de suma importancia, también es cierto que en nuestros días, a fines del siglo XX, otra gran reforma comienza a despuntar; y en ella, como en el siglo XVI, el redescubrimiento de las Escrituras ha de jugar un papel central.

La lámpara que alumbró el camino es útil en tanto y en cuanto a su luz se dirige hacia el camino por donde andamos. Hay que cuidar de la lámpara; hay que asegurarse de que sus lentes estén limpios; pero al fin de cuentas lo más importante es ver el camino mismo a la luz de la lámpara.

Es por eso que un comentarista como el presente ha de tratar, no solamente del texto en la situación original en que fue escrito, sino también del texto dentro del contexto en que nos ha tocado vivir.¹ Hay comentarios escritos en otros tiempos y otras latitudes que nos son todavía de gran provecho. Pero no nos basta con tales recursos. Ya nos va haciendo falta un comentario que arroje la luz de la Palabra sobre los ásperos caminos por los que transita el pueblo de habla hispana en todo este vasto hemisferio; ya nos va haciendo falta un

comentario escrito por quienes acompañan a nuestro pueblo en ese duro camino; ya nos va haciendo falta, como nuestro propio título lo llama, un «Comentario Bíblico Hispanoamericano».

Es nuestro deseo y nuestra esperanza que el Comentario Bíblico Hispanoamericano sea a la vez un llamado y una contribución a ese redescubrimiento de las Escrituras.

EL CONSEJO EDITORIAL

En los comentarios, la sección «el texto en nuestro contexto» aparece destacada con un tipo de letra diferente.

Contenido

Presentación general	9
Prólogo del autor	11
Lista de abreviaturas	13
Introducción general	15
Bibliografía	29
Bosquejo de Génesis 1—11	31
I. La creación (1.1—2.3)	33
A. El principio de la creación (1.1-2)	34
• Dios soberano	38
B. Primer día—La luz (1.3-5).....	40
• El hablar de Dios	42
C. Segundo día—El cielo (1.6-8)	43
Ch. Tercer día—Tierra y vegetación (1.9-13)	44
• Diferenciación y orden	46
D. Cuarto día—Lumbreras (1.14-19)	47
• La astrología es impotente	49
E. Quinto día—Peces y aves (1.20-23)	49
• La bendición implica responsabilidad	50
F. Sexto día—Animales y humanidad (1.24-31)	51
• Proclamación del sexto día	58
G. Séptimo día—El descanso (2.1-3)	59
• Proclamación liberadora	61
Temas adicionales en Génesis 1	63
Bibliografía adicional	66
II. Creación del hombre y la mujer (2.4-25)	69
A. Creación del ser viviente (2.4-7)	70
• Relación creador-criatura	72
B. El jardín: un lugar para vivir (2.8-15)	74
• Dependencia y trabajo	75
C. Los límites esenciales (2.16-17)	76
• Prohibición y permiso	78
Ch. La humanidad completa (2.18-25)	80
• Nuestra historia	82
Bibliografía adicional	83
III. La humanidad proclama su independencia (3.1-24) .	

A. La tentación (3.1-5)	84
B. La transgresión (3.6)	85
C. La consecuencia (3.7)	86
• La ansiedad traicionera	86
Ch. El enfrentamiento (3.8-13)	87
• Ilusión e irresponsabilidad	90
D. La sentencia divina (3.14-19)	91
• Realidad y esperanza	93
E. Expulsión del jardín (3.20-24)	95
• Dios insiste	103
Bibliografía adicional	105
IV. Caín y su familia: la realidad fuera del jardín (4.1-26)...105	
A. Nacen dos hermanos (4.1-2)	110
• Verdades significativas	114
B. La alternativa rechazada (4.3-7)	115
• El señorío de Dios	118
C. El crimen cometido (4.8-10)	119
• Preguntas comprometedoras	122
Ch. Juicio y misericordia (4.11-16)	124
• Nuestra historia fuera del jardín	128
D. La familia de Caín (4.17-22)	131
• ¿Genealogías pertinentes?	134
E. El canto de Lamec (4.23-24)	136
• Mía es la venganza	136
F. Abel sustituido por Set (4.25-26)	137
• Conclusión agridulce	138
Bibliografía adicional	139
V. Genealogía de Adán (5.1-32)	140
A. El libro genealógico (5.1-2)	145
• La imagen de Dios: ¿todavía vigente?	146
• La bendición	148
B. Adán(5.3-5)	148
C. Set, Enós, Cainán, Mahalaleel, Jared (5.6-20)	149
Ch. Enoc(5.21-24)	149
• La alternativa de Enoc	151
D. Matusalén, Lamec, Noé (5.25-32)	152
• Verdades teológicas para hoy	154
Bibliografía adicional	156
VI. Los hijos de Dios y los gigantes (6.1-4)	157
• Advertencias pertinentes	165
Bibliografía adicional	167
VII. Preludio al diluvio (6.5-8)	169
• El Dios comprometido	172
• Una luz que brilla	173
VIII. El diluvio se anuncia (6.9-22)	175
A. Sentencia y resolución divinas (6.9-13).....	184
• El ejemplo de Noé para hoy	186

B. Mandato divino: «Hazte un arca» (6.14-16)	187
• El arca como símbolo	190
C. El propósito del arca se anuncia (6.17-22)	191
• La obediencia como alternativa de vida	193
IX. El diluvio comienza (7.1-24).....	195
A. El mandato de entrar al arca (7.1-5)	195
• Confianza vs. ansiedad	197
B. El mandato realizado (7. 6-9)	198
C. Detalles que completan el cuadro (7.10-16)	200
• El actuar de Dios	204
Ch. Las aguas prevalecen (7.17-24)	205
• ¿Por qué un diluvio?	210
• El Dios del diluvio: ¿cómo es?	211
X. El diluvio llega a su fin (8.1-22)	215
A. Las aguas disminuyen (8.1-5)	215
• Dios se acuerda	219
B. Por fin. . . tierra seca (8.6-14)	220
• La proclama de la vida de Noé	224
C. El nuevo mandato (8.15-19)	226
• Vida a través de la muerte	228
Ch. Sacrificio y promesa (8.20-22)	228
• Noé, la humanidad y Dios	232
Bibliografía adicional	236
XI. Restauración y renovación (9.1-17)	236
A. La bendición renovada (9.1-7)	238
• La vida: prioridad de Dios	243
B. El pacto con Noé (9.8-11)	245
• Un pacto de vida	246
C. La señal del pacto (9.12-17)	248
• La realidad de Dios hoy	250
XII. Los hijos de Noé (9.18-29)	253
A. Introducción (9.18-19)	256
B. La borrachera de Noé (9.20-27)	257
• La realidad posterior al diluvio	261
C. Palabras finales (9.28-29)	265
Bibliografía adicional	265
XIII. La tabla de las naciones (10.1-32)	266
A. Introducción y familia de Jafet (10.1-5)	271
B. La familia de Cam (10.6-20)	274
• El abuso del poder	278
C. La familia de Sem y conclusión (10.21-32)	279
• «Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres»	282
Bibliografía adicional	285
XIV. La Torre de Babel (11.1-9)	285
A. Los planes humanos (11.1-4)	292
• Peligros de la ambición y la fama desmedidas...294	
B. Momento crítico de la historia (11.5)	296

C. Intervención divina directa (11.6-9)	297
• Arrogancia, poder, dispersión	299
Bibliografía adicional	303
XV. La genealogía de Sem y la familia de Abraham: comienza la historia de la salvación (11.10-32) ...	304
A. Los descendientes de Sem (11.10-26)	305
• Esperanza genealógica	307
B. La familia de Taré (11.27-32)	309
• La soberanía de Dios	311

Dedicatoria

En memoria de mi padre, D. Myron Voth (1926-1976), quien me enseñó a amar la Biblia y al pueblo argentino

Prólogo del autor

El intento de escribir un comentario sobre el primer libro de la Biblia es un desafío que muchos a lo largo de la historia han aceptado. Por lo tanto, una nueva lectura deberá ineludiblemente apoyarse en la erudición del pasado. En este prólogo quiero reconocer a los estudiosos de Génesis que tanto han aportado a mi comprensión del texto.

El libro de Génesis está lleno de controversias, con problemas de carácter literario, histórico y teológico. Esto significa que los caminos de interpretación han conducido a diferentes destinos. Es mi deseo que el camino abierto a través de este trabajo sea útil, puesto que, a pesar de los problemas, los claros mensajes de «vida» contenidos en el libro sin duda recompensan el esfuerzo de un estudio cuidadoso.

Aprovecho también esta oportunidad para expresar mi agradecimiento a quienes de distintas maneras participaron en este trabajo: Al profesor Daniel Shannon, quien leyó el manuscrito con entusiasmo y sacrificio, aportando invalorable sugerencias de estilo. Al Alliance Theological Seminary en Nueva York, que me brindó un marco propicio para la redacción final del trabajo y al Dr. James Sigountos, cuya ayuda con la computadora fue más que beneficiosa. A mis alumnos del Instituto Bíblico Buenos Aires, quienes transitaban conmigo a través de las páginas de Génesis, desafiando mis interpretaciones y ofreciendo valiosas sugerencias. Ellos hoy están sirviendo y luchando en distintas iglesias de diversas denominaciones. A los editores del Comentario Bíblico Hispanoamericano, quienes me brindaron el privilegio de participar en este proyecto.

Finalmente, quiero reconocer a mi esposa Mariel y a mis hijos Sebastián y Andrés por el apoyo incondicional que me brindaron durante el tiempo que llevó el trabajo. La realización final del comentario se debe en gran parte a la cooperación sacrificial de cada uno de ellos.

He hecho la transliteración al alfabeto castellano de todas las palabras en idiomas antiguos. Las que están en hebreo, latín, griego, arameo, y árabe se han impreso en letra bastarda. Las que están en acadio, además de estar en bastarda, se han subrayado. Las del sumerio están en mayúsculas, con las sílabas separadas por puntos.

Estas reglas no se han seguido en los casos de nombres propios, que normalmente se han puesto sencillamente en castellano.

Quiera Dios que este comentario glorifique su santo nombre y traiga esperanza a un mundo que tanto necesita al Dios presentado en el libro de Génesis.

Lista de abreviaturas

Versiones castellanas de la Biblia

BA Biblia de las Américas

BJ Biblia de Jerusalén

NC Nacar-Cohinga

RVR Reina-Valera, rev. 1960.

VP Versión Popular

Revistas y obras de referencia

AJSL American Journal of Semitic Languages and Literatures (Chicago)

A U&S Andrews University Seminary Studies (Berrien Springs)

BAR Biblical Archaeology Review (Washington)

BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Atlanta)

BDB A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, eds. F. Brown,

S.R. Driver, and C. Briggs

Bib Bíblica (Roma)

BibA Biblical Archaeologist (Cambridge, Mass.)

BMik Beth Mikra (Jerusalem)

BSac Bibliotheca Sacra (Dallas)

CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the

University of Chicago

CBQ Catholic Biblical Quarterly (Washington)

CTM Concordia Theological Monthly (St. Louis)

CTom Ciencia Tomista (Salamanca)

CuBí Cultura Bíblica (Madrid)

EstB Estudios Bíblicos (Madrid)

EvQ Evangelical Quarterly (London)

ExpTim Expository Times (London)

HTR Harvard Theological Review

HUCA Hebrew Union College Annual (Cincinnati)

IDBSup Interpretation Dictionary of the Bible, Supplementary Volume

Int Interpretation (Richmond)

JAAR Journal of the American Academy of Religion (Atlanta)

JAOS Journal of the American Oriental Society (New Haven)

JBL Journal of Biblical Literature (New Haven, Boston, etc.)

JCS Journal of Cuneiform Studies (Cambridge, Mass.)

JETS Journal of the Evangelical Theological Society (Wheaton, IL)

JNWSL Journal of Northwest Semitic Languages (Leiden)

JQR Jewish Quarterly Review (Philadelphia)

JSOT Journal for the Study of the Old Testament (Sheffield)

JTS Journal of Theological Studies (Oxford)

KD Kerygma und Dogma (Göttingen)

Or Orientalia (Roma)

OTS Oudtestamentische Studiën (Leiden)

RB Revue biblique (Jérusalem)

RCB Revista de Cultura Bíblica (Río de Janeiro)
 RevBib Revista Bíblica (Buenos Aires)
 RHPR Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg)
 RivB Rivista Bíblica (Brescia)
 SBT Studies in Biblical Theology (London)
 ScrVic Scriptorium Victoriense (Vitoria)
 Sef Se farad (Madrid)
 ST Studia Theologica (Lund)
 TB TyndaleBulletin (Cambridge, Eng.)
 TDOT Theological Dictionary of the Old Testament, eds. G.J. Botterweck and H. Ringgren
 THAT Theologisches Handbuch zum Alten Testamente, eds. E. Jenni y C. Westermann
 TWOT Theological Wordbook of the Old Testament, eds. R.L. Harris, G.L. Archer, Jr., B.K. Waltke
 UF Ugarit-Forschungen (Neudrchen)
 VT Vetus Testamentum (Leiden)
 VTSup Vetus Testamentum Supplements (Leiden)
 WTJ Westminster Theological Journal (Philadelphia)
 ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin, New York, etc.)

Pag 15.

Introducción general

Nombre

La obra literaria conocida por el título Génesis no tiene parangón. Su bello estilo y su riqueza teológica le han dado una importancia fuera de lo común.

Si a esto agregamos que Génesis trata acerca de los comienzos u orígenes de todas las cosas nos daremos cuenta rápidamente por qué este relato ocupa un lugar tan preponderante dentro de la erudición bíblica y teológica. Todo ser humano en algún momento de su vida pregunta por sus raíces. El primer libro de la Biblia se propone darle una respuesta teológica.

El título Génesis proviene de una transliteración de una palabra griega que significa «origen», «fuente» y es el nombre que le fue dado al libro por la Septuaginta (versión griega antigua del Antiguo Testamento). El nombre hebreo es bere'shit, «en el principio», que es la primera palabra del texto. Tal era la costumbre antigua al titular una obra literaria. Ambos títulos son apropiados, ya que contiene enseñanzas teológicas acerca del comienzo de todo lo que existe.

Autoría

La discusión acerca de la autoría de Génesis, como la del Pentateuco, ha estado polarizada desde hace muchos años. Las bibliotecas abundan en material acerca del tema y del debate ocasionado por este enigma; por lo tanto, nuestro propósito no será investigar en forma detallada las diversas teorías propuestas. De todas maneras, presentaremos algunos lineamientos y pautas generales.

Durante siglos, la opinión generalizada de los eruditos bíblicos ha sido que Moisés es el autor indiscutible del Pentateuco y, dentro de él, del libro de Génesis. Esta posición está

basada en cierta evidencia interna presente en el Pentateuco y en datos proporcionados por el Nuevo Testamento.

En efecto, en el Pentateuco son varios los pasajes que aluden a Moisés" como el redactor de la obra. Por ejemplo, en Éxodo se afirma que Jehová mismo le encomendó a él que escribiera acerca de los sucesos ocurridos (Ex. 17.14; 24.3-7); y en Deuteronomio, que él debería poner por escrito la exposición final de la ley. De estos versículos se desprende que Moisés es el responsable principal de por lo menos lo que va de Éxodo a Deuteronomio (Dt. 31.24; cf. Jos. 8.31; 2 R. 14.6).

En cuanto a Génesis, la evidencia es menos convincente. El nombre de Moisés no aparece en ninguna parte, y ciertas expresiones contenidas en el libro podrían estar indicando una fecha de composición posterior a Moisés (cf. 12.6; 14.14; y en especial 36.31). Realmente, la evidencia interna del libro no sugiere la intervención de Moisés en su redacción.

El Nuevo Testamento, por su parte, es más concluyente. En más de una oportunidad le atribuye a Moisés la autoría de todo el Pentateuco (i.e. «la ley»; véanse Le. 24.27,44; Ro. 10.5; 2 Co. 3.15). Esto indicaría que Génesis, como parte de este grupo de libros, sería obra suya. Pareciera que desde fines del siglo v a.C., la tradición judía consideraba que el Pentateuco se originó en la «pluma» de Moisés. Esta conclusión recibe apoyo sustancial en las palabras de Jesucristo, cuando declaró: «Porque si creyeseis a Moisés, me creeríais a mí, porque de mí escribió él» (Jn. 5.46); aunque este texto no dice explícitamente que se refiere a Génesis.

Esta posición tradicional, sin embargo, ha sido desafiada vigorosamente a partir del siglo xvn. Desde entonces, la erudición bíblica, en su expresión más crítica, ha rechazado la autoría de Moisés proponiendo diversas hipótesis para resolver el problema. El historiador J. Wellhausen, uno de los exponentes más conocidos de esta posición, sugirió lo que hoy se conoce como «Hipótesis documentaria». Si bien esta teoría ha sido modificada vez tras vez, es posible señalar ciertas pautas generales de ella.

A través de una lectura crítica del texto, se considera que el Pentateuco en general y Génesis en particular están integrados por una serie de tradiciones individuales e independientes entre sí. Estas tradiciones pasaron por un filtro, un proceso de selección que finalmente las unió en un documento homogéneo.

Si bien es imposible determinar cuáles fueron los criterios empleados en este proceso, dicha posición sugiere que es posible aislar ciertos documentos que sirvieron como fuentes literarias para la composición final.

Mediante la aplicación de criterios textuales, literarios, históricos e ideológicos, se llegó a la conclusión de que existieron cuatro documentos primordiales, que fueron amalgamados en uno por un redactor anónimo.

Estos cuatro documentos son conocidos por las iniciales J, E, P, D. Los pasajes que emplean el vocablo Yavé (Jehová) se atribuyen al Uucumenio «Javista», J (yavista); los que emplean el término Eiohim (Dios) pertenecen al documento «eiohísta», E. La fuente «sacerdotal», o sea, la que se originó dentro del círculo formado por los sacerdotes de Israel está representada por el documento P. Finalmente el documento D representa al responsable final del libro de Deuteronomio, es decir, al «deuteronomista».

El libro de Génesis, entonces, sería producto de tres fuentes principales: la J, la E y la P, cada una con su estilo característico.

La «Hipótesis documentaria» propone que cada pasaje de Génesis puede ser asignado a una de estas fuentes mediante la aplicación de los criterios mencionados más arriba. Esta teoría,

antes aceptada casi universalmente por eruditos liberales, actualmente es cuestionada seriamente.

En nuestro comentario no hablaremos ni de Moisés ni de los documentos J, E ni P. Utilizaremos, en cambio, el término más neutro de «autor» o «narrador». En principio no consideramos que hay suficiente evidencia interna o externa para hablar de Moisés como el autor exclusivo o final de esta obra.

Moisés pudo haber tenido alguna influencia sobre la obra y sin duda tenía las cualidades para escribirla. Sin embargo, la evidencia no es concluyente; por lo tanto, preferimos admitir que el problema de la autoría no se resuelve cabalmente con la figura de Moisés.

De igual manera, la Hipótesis documentaría no debe tratarse como la única alternativa válida. Sin duda es importante como herramienta de trabajo, pero son muchos los interrogantes que aún no han sido resueltos mediante este acercamiento al problema. Porque además de que existe una falta de consenso considerable en cuanto a la diferenciación documentaría de varios pasajes clave, la erudición en los últimos años ha propuesto o identificado «fuentes» adicionales y redactores múltiples. Todo esto atenta contra la aceptación definitiva de esta teoría.

Quizás, el obstáculo principal de la teoría documentaría sea el acercamiento tan fragmentario al texto que propone. Más allá del proceso de composición (que hoy no puede discernirse), el texto llega a nosotros como una unidad dinámica, llena de vida e internamente coherente. Por lo tanto, para comprender el significado total del libro es necesario interpretarlo como un todo.

Nuestra presuposición en relación con el texto es que, más allá de todo, su autoría integral permite descubrir no tanto el origen de diversas tradiciones, sino el mensaje teológico que perdura a través del tiempo y que «vive» en las páginas del primer libro de la Biblia.

Generación tras generación ha encontrado en estas tradiciones respuestas a sus interrogantes más profundos. Para nuestra calidad hoy, el texto tiene alternativas imprescindibles, independientes de su autoría.

Estructura

El relato de Génesis puede dividirse en dos partes desiguales: la primera, integrada por los capítulos 1-11 y la segunda, por los capítulos 12-50. Y entre estos dos, la sección 11.27-32 puede ser bien una conclusión a la primera parte o una introducción a la historia patriarcal comprendida en la segunda parte.

La primera sección trata de los orígenes de la humanidad. El comienzo de todas las cosas está íntimamente relacionado con la obra creadora de Dios. Dios es el Creador de todo y por lo tanto la visión presentada por el autor es estrictamente teocéntrica. Aquí se presenta una visión universal que abarca a toda la humanidad. Génesis 1-11 presenta a un Dios creador en relación con toda su creación. Establece una tensión que caracterizará a toda la revelación bíblica, la que está dada en términos de creación y «des creación» o «anticreación». La creación es el resultado de la voluntad perfecta de Dios, evaluada en el texto como «buena». La «des creación» es el resultado de la obra del pecado, que tiene como propósito la destrucción de todo aquello que es creación. En términos específicos, la creación del hombre, como ser responsable de la creación, puede verse como la cumbre del proceso creativo divino.

A su vez, las circunstancias alrededor de la Torre de Babel compondrían el trágico final del proceso de la «des-creación», que es evidente en esta primera parte de Génesis.

Génesis 12-50, en cambio, no tiene un enfoque universal. El énfasis de estos capítulos está puesto en la creación de un pueblo escogido por medio de una familia. Este proceso se lleva a cabo primordialmente a través de un pacto que ya no se establece con toda la humanidad (Gn. 9.9-17), sino con un hombre.

Este pacto tiene como esencia la promesa de tierra, descendencia y bendición. Pero el elemento de bendición no se limita al hombre que recibe la promesa, sino que tiene como propósito la redención de toda la humanidad (Gn. 12.3).

El interés redentor de la deidad muestra que la tensión presente en Génesis 1-11 aún continúa en 12-50. El pecado es la fuerza opositora a la voluntad santa de Dios; y el medio que Dios usa aquí para contrarrestar esta fuerza «anti-creación» es el pacto, a través del cual toda la humanidad podrá, si lo desea, recibir los beneficios de la obra salvífica del Creador.

Contenido

El libro también puede dividirse según su estructura literaria interna.

Esta división está dada por la presencia de la palabra clave toledot, que literalmente significa «engendramiento» y por extensión se emplea para referirse a familias, generaciones o historia. La fórmula toledot se utiliza como título de 10 secciones del libro (2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10; 11.27; 25.12; 25.19; 36.1; 37.2).

La palabra clave para discernir el bosquejo literario interno de Génesis 1-11 es entonces toledot. Usando este término como guía, el contenido de esta sección puede verse de la siguiente forma. La creación del mundo está relatada en 1.1-2.4. Desde el 2.5 hasta el 4.26, se trata sobre los temas del Edén, la entrada del pecado al mundo, el pecado en aumento vertiginoso y los primeros descendientes de Adán.

Luego se da a conocer una tabla genealógica de los patriarcas desde Adán a Noé (5.1-6.8). A partir de Génesis 6.9 y hasta 9.29 está el relato del diluvio que representa el juicio de Dios sobre el pecado desenfrenado de la humanidad. Pero esta narración no concluye sin antes proclamar la garantía divina del futuro orden y seguridad de la creación, y por lo tanto luego del diluvio aparece una especie de «nueva creación» paralela a la original descrita en Génesis 1.

Finalmente, las dos últimas secciones delimitadas por el vocablo toledot contienen el tema de la repoblación de la tierra a partir de la familia de Noé, denominado por muchos la «Tabla de las naciones»; la división de la humanidad en diversas naciones y diferentes idiomas (10.1-11.9) y como conclusión, la genealogía de Sem (11.10-26).

De esta manera, el autor informa de los orígenes del mundo creado y establece el escenario teológico en el cual los actores principales —Dios y el ser humano— desarrollarán una relación de tensión y conflicto. Pero el elemento sobresaliente de esta relación desarrollada en el escenario teológico de Génesis 1-11 es el propósito salvífico-redentor del Dios creador. Cada vez que el humano propone la muerte, Dios insiste en proveer vida.

Estilo literario

Cuando se trata de discernir el propósito de un autor es menester estudiar entre otras cosas el género literario de su obra. En otras palabras, el lector debe hacerse la pregunta: ¿Qué tipo de literatura es ésta? Y también: ¿De qué forma querrá ser entendido o escuchado el autor? Es sabido que en la literatura se usan distintos géneros o medios de expresión para transmitir diferentes ideas o conceptos. No reconocer esta realidad al escudriñar el texto de Génesis sería insensato.

Aunque no vamos a hacer un análisis profundo, detallado y analítico del texto, sí es necesario señalar algunas características literarias generales. Discernir elementos como la retórica, narración, formulaciones verbales, ironía, etc., será de suma ayuda para comprender mejor el mensaje medular del libro.

A través de estos primeros once capítulos se evidencia un estilo literario muy estructurado, primordialmente en los capítulos 1,5,10, y 11.10-26. Si se toma el capítulo 1 como representante de este estilo, puede observarse que está compuesto de una serie de declaraciones solemnes. Se caracterizan por su precisión, austeridad y regularidad.

Este diseño arquitectónico, preestablecido, da a entender que es una composición litúrgica. Dentro de esta obra litúrgica existe una simetría que se repite en forma cíclica. Para cada día de la creación existe el mandato divino: «Y Dios dijo: Sea. . .». Luego está la evidencia de que dicho mandato fue ejecutado: «Y fue así». La ejecución está seguida por una evaluación: «Y Dios vio que era bueno». Finalmente hay una afirmación acerca del tiempo: «Y fue la tarde y la mañana». El ciclo formado por mandato divino, ejecución, evaluación y tiempo se repite una y otra vez, dándole a este relato un matiz casi monótono.

Esta posible monotonía, sin embargo, se equilibra o casi se rompe con la presencia de otra simetría dentro del primer capítulo. Los mandatos creativos de Dios pueden dividirse en dos partes bien delimitadas. Los que pertenecen a los primeros tres días de la creación tienen como característica el «separar y juntar». De esta manera Dios le da forma y le pone orden a aquello que no tenía forma y estaba en desorden. En contraste, los tres días subsiguientes están compuestos por mandatos de llenar, producir, multiplicar y fructificar. El fin que se logra aquí es el adorno de la creación, el decorar aquello que yacía vacío.

La serie de mandatos culmina con la creación del hombre, quien representa el clímax de la obra creativa divina. Es evidente que aquí no hay una narración, sino una composición altamente estructurada y refinada. Las diversas simetrías indican una creación literaria formal y litúrgica. Este género literario puede observarse también en los capítulos 5, 10, y 11.10-26, donde se encuentran genealogías expresadas mediante una clara repetición de estructura. El propósito aparente es presentar el material con la mayor precisión y regularidad posibles.

La situación es radicalmente diferente en los capítulos 2-3,4,6-9, y 11.1-9.

Tomando los capítulos 2-3 como representativos, se percibe un cambio notable. Las declaraciones estructuradas han cedido el lugar al «cuento» como género literario. El medio utilizado en esta sección es la narración, y como tal presenta distintas características. El estilo es más popular y simple.

Este relato está lleno de acción, sorpresa y vivacidad. Al autor se lo ve más libre, y permite en su relato la entrada del sentimiento, el romance y una buena dosis de humor.

Es propenso al uso de juegos de palabras, como cuando dice que la serpiente astuta Carum) le hace conocer a Adán su desnudez ('arom).

Mediante el uso del estilo del cuento, presenta un aspecto de Dios hasta entonces desconocido. En el relato litúrgico lo identifica como el Creador del universo, omnipotente, remoto, inalcanzable. En cambio el narrador, que bien podría equivaler a nuestro «payador», presenta a Dios mediante el uso de antropomorfismos como un ser personal, accesible, con características humanas. Es así que en los capítulos 2-3 Dios aparece como un alfarero que hace al hombre con sus manos, usando el barro. Aquí es conveniente mencionar la diferencia que existe entre un relato y otro en cuanto al uso de verbos para «crear» o «hacer». En el capítulo 1 se usa primordialmente el verbo bara', cuyo sujeto en toda la revelación bíblica es solamente Dios. Este verbo expresa exclusivamente creación

divina. En el capítulo 2 se usa el verbo 'asah que describe a Dios creando a través de una acción. En consecuencia, a diferencia del primer capítulo donde Dios crea exclusivamente por medio de la palabra, en este relato lo hace a través del hecho concreto.

También en el capítulo 2 se presenta a Dios como un jardinero que, de tanto en tanto, viene a supervisar el trabajo de su mayordomo. Pero no solamente supervisa, sino que dialoga con su criatura privilegiada y responsable, y se interesa por su necesidad de compañía. Como resultado de esta preocupación por la carencia afectiva en el hombre, Dios aparece en el papel de cirujano, y de la costilla del hombre crea una mujer. Esta ha de ser la ayuda para el hombre que ni él quiere ser ni los animales pueden ser. Sin duda las imágenes de Dios en estos dos relatos son radicalmente diferentes. Esto no sugiere que las descripciones sean contradictorias. Sí implica que son complementarias, y a través de ellas la revelación bíblica se propone presentar una idea acerca de quién es Dios.

Finalmente, las diferencias de estilo pueden notarse en la presencia de ciertos personajes o elementos que están presentes en un relato pero ausentes en otro. El estilo preciso del capítulo 1 no permitía la mención de un dragón en forma específica. En el segundo relato, donde se usa el género del cuento, no solamente aparece una serpiente que habla, sino también árboles que simbolizan verdades teológicas y existenciales y ángeles armados (querubines) para proteger el jardín, cuyo dueño es el Jardinero.

Para evitar interpretaciones incorrectas, es imprescindible, entonces, reconocer y discernir los distintos géneros literarios del autor o autores originales.

Génesis y la literatura mesopotámica

Israel se desarrolló como nación y pueblo de Dios en el Cercano Oriente antiguo. Naturalmente, existen conexiones históricas y lingüísticas entre la literatura de Israel y la que surge de toda esa región. Por lo tanto, si bien Israel ha sido receptor de revelación divina, la cual le ha dado una visión teológica única, refleja de diferentes maneras la cultura de la región en la cual se desarrolló en la plasmación física de esta revelación. De todos los vecinos que rodeaban a Israel, la región de Mesopotamia parece tener una afinidad mayor que otras con la experiencia de ese pueblo. La Biblia dice que Abraham salió de Mesopotamia para habitar en Canaán, y que mantuvo contactos frecuentes y estrechos con familiares que permanecieron en Mesopotamia. Esto de por sí sugiere que en los orígenes del pueblo de Israel existió un intercambio cultural e ideológico con Mesopotamia.

Esta realidad es más que evidente en relación con los primeros 11 capítulos del primer libro de la Biblia. Hay puntos de contacto y de comparación, aunque el significado de dicha relación no siempre ha sido aparente. Algunos han sugerido que la literatura bíblica depende de la mesopotámica, lo cual indicaría que las ideas evolucionaron y crecieron desde el contexto mesopotámico. Esta posición surge de la búsqueda de paralelos y similitudes entre ambas literaturas. Para otros, todo tipo de estudio comparativo es algo negativo que atenta contra la fe, y en consecuencia no ven ningún elemento de contacto.

Nosotros reconocemos ampliamente la interrelación dinámica que existió entre ambas culturas porque la revelación de Dios a Israel no se produjo en un vacío, sino dentro de un marco histórico-cultural definido. Partiendo de este punto de vista, es necesario contemplar las similitudes, pero a la vez discernir las profundas diferencias, que existen entre las dos culturas. Estas diferencias podrían deberse a que el relato bíblico tiene entre sus propósitos, precisamente, plantear una polémica en contra de la ideología y cosmovisión imperantes en Mesopotamia. Es evidente que el autor de Génesis 1-11 conocía la literatura religiosa de Mesopotamia y bajo la inspiración del Espíritu Santo propone alternativas que difieren

radicalmente de aquellas. A continuación presentaremos algunos puntos de comparación como ilustración de la metodología que hemos adoptado en este comentario. En el desarrollo de la exégesis iremos introduciendo elementos más específicos en sus correspondientes contextos.

En cuanto a la creación del universo, la literatura mesopotámica no ofrece un documento que describa los detalles de su origen. Relatos de la creación pueden encontrarse en distintas obras, como por ejemplo, Génesis de Eridu, EpopeyadeAtrajasis y el famoso EnumaElish. Un análisis de estos documentos demuestra que existen ciertas similitudes entre ellos y Génesis 1. Por ejemplo, en las dos culturas se concibe que existía un caos acuoso previo a la creación, que los eventos de la creación se llevan a cabo en un orden similar, y que las deidades descansan al completar la obra creativa. A la vez, un estudio comparativo demuestra importantes diferencias que distinguen al relato bíblico de los mesopotámicos. En primer lugar, los elementos de la creación en Mesopotamia se originan a través de las deidades, y por lo tanto la deidad forma parte de la naturaleza creada. El Dios creador de Génesis, en cambio, es presentado como totalmente independiente de la creación. Mientras que en la cosmología mesopotámica la luz emana de los dioses, en Génesis la luz es una creación de Dios. Dios dijo: «Sea la luz, y fue la luz»(1.3). En segundo lugar, el texto de Génesis rechaza abiertamente toda idea de que los cuerpos celestiales, al igual que los monstruos marinos, estén provistos de algún poder divino. Génesis resalta la condición de criatura de cada uno de estos elementos que están revestidos de poder amenazante en la literatura mesopotámica, y los desmitologiza. Finalmente, y quizás lo más importante, el texto de Génesis proclama una visión netamente monoteísta como alternativa a la multiplicidad de dioses presente en la cosmología mesopotámica. En Génesis no hay rivalidad, violencia, ni conflicto entre dioses. La creación se hace realidad mediante la voluntad libre y soberana de un solo Dios.

Otro punto de comparación está en el relato de la creación del hombre.

En ambos puede descubrirse que el hombre es creado del material al cual volverá después de su muerte. Pero allí se acaban las similitudes. Mientras que en la mitología mesopotámica el hombre es creado como un esclavo para proveer alimento a los dioses que ya no quieren trabajar más, el hombre en Génesis es la cumbre de la creación de Dios y es revestido de dignidad.

Finalmente, el relato que está investido del mayor paralelismo es el del diluvio. Las dos culturas se refieren a un diluvio catastrófico que acaba con toda la humanidad. La creación vuelve a su estado caótico acuoso original. En ambos casos hay un héroe que recibe orden de construir un barco para sobrevivir al cataclismo. Tanto Noé como su correspondiente mesopotámico mandan aves para reconocer el territorio después del diluvio, y ambos ofrecen un sacrificio de agradecimiento al salir del barco con vida. Sin embargo, en medio de estas similitudes importantes, surgen diferencias de mayor envergadura. Una vez más el punto de partida plantea un monoteísmo contra un politeísmo. En el relato babilónico los dioses deciden caprichosamente destruir a la humanidad porque los humanos son muy ruidosos y las deidades no pueden descansar. El relato bíblico, en cambio, presenta a un solo Dios que decide enjuiciar a la humanidad por su rebelión abierta en contra de sus propósitos.

En el documento bíblico no hay rivalidad ni engaño. Dios decide salvar a Noé porque es «varón justo y perfecto». Por otro lado, en el relato mesopotámico Enki, el rival de Enlil, secretamente avisa a un ser humano preferido acerca del diluvio para que pueda salvarse. Rivalidad, engaño, conflicto y capricho son las características de la visión mesopotámica.

Estas diferencias y muchas otras demuestran que el texto bíblico está planteando alternativas importantes a la concepción mesopotámica del diluvio.

En consecuencia, es evidente que existen contextos similares, detalles parecidos y relatos paralelos. Empero, un análisis crítico mostrará que el relato bíblico propone alternativas revolucionarias para el mundo antiguo. Proclama un Dios en medio de muchos; justicia en vez de capricho; preocupación por la humanidad creada en vez de la opresión y explotación de ella. Todo esto significó para el hombre antiguo una real esperanza. Todo esto debería significar una real alternativa de vida para el ser humano de hoy.

Temas sobresalientes de Génesis 1-11

Muy brevemente presentaremos algunas pautas teológicas que surgen de la historia primigenia narrada en los primeros once capítulos del libro de Génesis. Nuestro propósito será sugerirlas para que el lector las desarrolle y amplíe mediante su estudio personal.

1. Dios creador

Uno de los conceptos más importantes que el relato proclama es que Dios es el único creador de todas las cosas. En la introducción al capítulo 1 veremos que la existencia de Dios no es cuestionable. Dios es una realidad inamovible y antes que nada, Creador: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Prestemos atención a algunos aspectos del Dios creador.

En primer lugar. Dios es el único Creador. El texto no admite la existencia de otro ser con el poder creativo de Dios. Este concepto de exclusividad está basado en el uso del verbo *bara'*. Este verbo especial, que será analizado en detalle en su contexto correcto (1.1), denota precisamente eso, exclusividad.

En todo el Antiguo Testamento el verbo *bara'* lleva como sujeto solamente a Dios. Dios es el único que puede ejercer la acción que describe este verbo tan especial. Nuestro texto, entonces, afirma en forma concluyente que Dios es el único ser que tiene la posibilidad y el poder para crear, en el sentido total de la palabra.

En segundo lugar. Dios es un creador con voluntad libre. Tan importante ha sido este concepto que muchos han llegado al extremo de sugerir que Dios no podía «no crear», que el crear era algo inevitable en su esencia misma. Si bien, como hemos afirmado, la realidad de un Dios creador es de suma importancia en Génesis 1-11, paralela a esa realidad está la idea de que Dios crea en forma totalmente libre. A diferencia de los relatos mesopotámicos, Dios en ningún momento crea por capricho o por la amenaza de alguna fuerza opositora. Una de las proclamas liberadoras del texto es que Dios creó por su propia voluntad. El hombre, como obra cumbre de la actividad creativa de Dios, es creado porque Dios así lo quiso.

Finalmente, el poder creativo de Dios no tiene límites ni oposición. Una de las frases características del primer relato de la creación es: «Y fue así».

Cada vez que Dios se propuso crear algo, el resultado es ineludiblemente el cumplimiento de dicha intención. Cada mandato divino es seguido inmediatamente por la ejecución de ese mandato. Por lo tanto, el Dios creador presentado por Génesis 1-11 es un creador omnipotente que no admite rival.

2. Dios soberano

La soberanía de Dios es un concepto que fluye a través de cada renglón de Génesis. Para nosotros el relato comienza y concluye declarando la soberanía de Dios. El sujeto de la primera oración bíblica es Dios, y en ella se establece en forma contundente su soberanía.

A lo largo del relato va construyéndose la idea de que la soberanía de Dios es absoluta sobre todo lo que existe

Esa soberanía trascendente se manifiesta en el hecho de que Dios es totalmente independiente de la creación. —

para el Dios de la Biblia la creación en ningún momento representa una amenaza, ni tampoco algo que puede disputar su condición de soberano. La soberanía de Dios es indiscutiblemente absoluta y trascendente.

Asimismo, el texto es claro en proclamar que la soberanía de Dios es relacional y personal. Como tal, la divinidad propone una relación estrecha con la creación. Dios no crea algo para luego olvidarse de ello. El universo no ha sido lanzado a la realidad para que exista sin una relación con su creador.

A través de todo el relato de Génesis encontramos reiteradas referencias al intento de Dios de expresar su soberanía en términos de relación. Tal relación, sin embargo, se ve afectada cuando la creación, esto es, el ser humano, intenta usurpar el lugar de soberanía que ocupa Dios. En el momento en que aquel busca invertir la relación de la creación establecida por el Creador, la soberanía relacional es desafiada y Dios como soberano tomará las medidas necesarias.

Sin embargo, a pesar de esta tensión que está gráficamente ilustrada en estos once capítulos, Dios insistirá en forma obstinada en expresar y ofrecer una soberanía relacional para con su creación.

Los primeros once capítulos de la Biblia describen dos procesos opuestos.

El primero relata de qué manera Dios creó a este mundo como algo totalmente bueno y apto en todo sentido para cumplir sus propósitos. El segundo describe al ser humano arruinando dicha creación a través de su actitud de rebelión.

Como hemos comentado ya, en su rebeldía el ser humano quiso usurpar la condición soberana de Dios, intentando determinar en forma autónoma su propio destino. Esta rebelión dio origen a una serie de consecuencias verdaderamente nefastas para su existencia aquí en la tierra. Su primer intento de autonomía, de desafiar la soberanía de Dios, produjo una ruptura profunda en la relación de armonía que tenía con su Creador en el Edén. Esta primera ofensa desató una verdadera avalancha de pecado que decididamente sumergió a la humanidad en conflicto, violencia, y finalmente en una total confusión. Este proceso se ve ilustrado en los siguientes incidentes. Cuando el hombre traspasa los límites en el jardín, inmediatamente sufre un problema personal: se descubre desnudo. El proceso de alienación personal ha comenzado (3.7).

Cuando Dios lo enfrenta con su pecado, no acepta su responsabilidad de autónomo, y le echa la culpa a su ser correspondiente. De esta manera se produce la alienación entre hombre y mujer. El capítulo 4 informa acerca del homicidio de Caín. Nuestro análisis demostrará que todo homicidio es fratricidio. De esta manera se produce la alienación entre hermano y hermano.

También este capítulo describe cómo los descendientes de Caín se han rebajado a la violencia, demostrando así los efectos profundos del pecado.

Luego del gran juicio del diluvio, impartido por Dios a causa de las graves transgresiones cometidas por los seres humanos y los hijos de Dios, vemos cómo se produce una terrible ruptura filial (9.18-27). Con su borrachera, Noé provee la ocasión para que su hijo cometa un acto irrespetuoso e indigno, lo que provoca una maldición que marcaría para siempre la historia futura de esa familia. Se produce, también, una alienación entre padre e hijo. Finalmente, el incidente de la Torre de Babel resalta la estupidez del ser humano, que quiso

una vez más usurpar el lugar de Dios al consolidar sus recursos en un solo lugar para lograr una seguridad que no había podido lograr en su autonomía e independencia (11.1-9). La acción de abierta rebelión llevó a la confusión y la dispersión, precisamente aquello que el humano temía, y así logró la alienación definitiva entre nación y nación.

El cuadro que pinta el relato de Génesis del ser humano es bastante pesimista. Su intento de vivir en forma autónoma sólo ha producido una situación de incomunicación en varios niveles. Desde el momento en que perdió esa comunicación fluida con su Creador, ha ido eliminando lazos de diálogo que son imprescindibles para su existencia. El documento, entonces, en forma inequívoca proclama que sin una relación con Dios el destino del ser humano no es de esperanza y armonía.

4. Dios que insiste sobre la vida

Afortunadamente, el texto no se agota en el panorama que describe del ser humano rebelde y confuso. Lado a lado de cada incidente trágico aparece el Dios que expresa esa soberanía relacional de que ya hemos hablado. Cada vez que el humano opta por la alternativa de muerte, Dios interviene con paciencia para ofrecer vida. Si bien es cierto que Dios siempre juzgará el pecado y castigará las transgresiones, no es menos cierto que proveerá una alternativa de vida para que el humano tenga otra oportunidad de relacionarse en obediencia voluntaria con su Creador. Después de su rebelión insensata a través de la cual perdió el privilegio de vivir en el jardín del Edén, Dios le proveyó vestido para que pudiera sobrevivir en las condiciones que encontraría fuera del jardín (3.21). Cuando Caín es condenado a una vida errante, llena de peligros. Dios le concede una marca de protección (4.15). La transgresión causa que la creación vuelva a su caos acuoso. No obstante, a través de un segundo Adán, Dios garantiza que sus propósitos para con la humanidad no han finalizado.

De igual manera, mediante una «re-creación» que es paralela a la creación original, Dios proclama que sus intenciones tienen que ver con la vida y no con la muerte. Esta «nueva creación» es posible porque Dios «se acuerda» (8.1), y se acuerda para impartir vida a quienes están pasando por situaciones de muerte (Ex. 2.24; 6.5).

Finalmente, cuando todo parece haber llegado a su destino y el ser humano se encuentra confundido, disperso y sin esperanza, Dios se presenta nuevamente con una alternativa de vida. La humanidad yace tal cual la conocemos hoy: dividida, enajenada, con serios problemas de comunicación y de convivencia. La palabra «esperanza» parece haber desaparecido en la confusión de la lengua. Ya no existe. Sin embargo, desde el capítulo 10 Dios viene proclamando en forma sutil, casi en voz baja, que sí hay una esperanza. Esa esperanza es posible ahora a través de la línea de Sem a la cual pertenece el padre Abraham, en quien serán «benditas todas las familias de la tierra».

Cuando todo parece perdido, Dios recién está comenzando su historia de la salvación. Esa historia comenzará con el llamado de Abraham a ser el receptor de una promesa, y esa promesa será cumplida en forma acabada en la vida y obra de otro descendiente de Sem, Jesucristo, el hijo de Dios mismo. Dios insiste sobre la vida a tal punto que ofrece la vida de su propio Hijo para que la humanidad, que eligió la muerte, pueda obtener vida: «Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia» (Jn. 10.10).

itera, H., In the Beginning: The Opening Chapters of Génesis, ínter-Varsity, Downers Grove and Leicester, 1984.
 Brueggemann, W., Génesis, Interpretation, John Knox, Atlanta, 1982.
 Calvin, J., Commentaries on the First Book of Moses callea Génesis, vol. Eerdmans, Grand Rapids, 1948.
 Cassuto, U., A Commentary on the Book o f Génesis, vol. I & n, Magnes Press, Jerusalem, 1961-1964.
 iter, G.W., Génesis: it an Introdución to Narrative iteratura, The Forms of the Oíd Testament Literature 1, Eerdmans, Grand Rapids, 1983.
 Croatto, J.S., El hombre en el mundo 1, Creación y designio. Estudio de Génesis 1.1-2.3, La Aurora, Buenos Aires, 1974; El hombre en el mundo 2, Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2.4-3.24, La Aurora, Buenos Aires, 1986.
 . Delitzsch, F., A New Commentary on Génesis, 6th ed., 2 vols., traducidos por Sophia Taylor, T. & T. Oark, Edinburgh, 1888-1889.
 Gibson, J.C.L., Génesis, vol. 1, Daity Study Bible, Westminster, Philadelphia, 1981.
 Gunkel, H., Génesis, 3rd ed., Hand-Kommentar zum Alten Testament, 1/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Gótingen, 1910.
 Kidner, D., Génesis, Tyndale Oíd Testament Commentaries, Tyndale, London, 1967.
 (Luther, M., Luther's Works, vol. 1, Lectures on Génesis Chapters 1-5, Concordia, St. Louis, 1958; vol 2, Lectures on Génesis Chapters 6-14, Concordia, St. Louis, 1960.
 Rad, G. von, Génesis, rev. Ed., Oíd Testament Library, Westminster, Philadelphia, 1972.
 Richardson, A., Génesis I-XI, 3rd ed., Torch Bible Commentaries, SCM, London, 1959.
 Ross, A.P., Creation and Bjessing. A Cuide to the Study ana Exposition of Génesis, Baker Book House, Grand Rapids, 1988.
 Sama, N., Génesis, The JPS Torah Commentary, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989.
 Skinner, J., A Critical and Exegetical Commentary on Génesis, 2nd ed., Intemational Critical Commentary, T. & T. Clark, Edinburgh, 1930.
 Speiser, E.A., Génesis, Anchor Bible, vol. 1, Doubleday, Garden City, 1964.
 Stigers, H.G., A Commentary on Génesis, Zondervan, Grand Rapids, 1976.
 Vawter, B., On Génesis: A New Reading, Doubleday, Garden City, 1977.
 Wenham, GJ., Génesis 1-15, Word Biblical Commentary, vol. 1, Word Books, Waco, 1987.
 Westermann, C-, Génesis 1-11: A Commentary, Augsburg, Minneapolis, 1984.
 Youngblood, R., How it all began, Regal Books, Ventura, 1980.

Pag 31

Bosquejo de Génesis 1-11

I. La Creación (1.1-2.3)

A. El principio de la creación (1.1-2)

B. Primer día — La luz (1.3-5)

C. Segundo día — El cielo (1.6-8)

Ch. Tercer día — Tierra y vegetación (1.9-13)

D. Cuarto día — Lumbreras (1.14-19)

E. Quinto día — Peces y aves (1.20-23)

F. Sexto día — Animales y humanidad (1.24-31)

G. Séptimo día — El descanso (2.1-3)

II. Creación del hombre y la mujer (2.4-25)

- A. Creación del ser viviente (2.4-7)
- B. El jardín: un lugar para vivir (2.8-15)
- , C. Los límites esenciales (2.16-17)
- Ch. La humanidad completa (2.18-25)
- III. La humanidad proclama su independencia (3.1-24)
 - A. La tentación (3.1-5)
 - B. La transgresión (3.6)
 - C. La consecuencia (3.7)
 - Ch. El enfrentamiento (3.8-13)

Pag 33

I. La creación

(1.1-23)

El relato del primer libro de la Biblia nos confronta con la realidad de un comienzo. Este comienzo es un principio absoluto. Las declaraciones de Génesis no admiten la posibilidad de algún tiempo previo. Paralelamente, el relato ni siquiera trata sobre la preexistencia de Dios. Para el hombre antiguo, la existencia o preexistencia de Dios o de los dioses no es tema de discusión: es algo que se da por sentado. El debate moderno sobre la existencia de un ser superior probablemente habría sido absurdo para nuestro autor, porque en ningún momento se plantea esa posibilidad. Nuestro texto presume categóricamente la realidad de un Dios sobrenatural, todopoderoso, y no da lugar a cuestionamientos en cuanto a este tema.

En relación con esto, el texto es muy claro en cuanto a la soberanía de Dios. Dios es el creador de todas las cosas, por lo tanto, el dueño absoluto de todo. Mediante frases sencillas, pero profundas, el autor nos presenta un mensaje poderoso acerca de la soberanía indiscutible de Dios, y estas frases implican que Dios es quien decide en todo cuanto ocurre en el mundo creado.

Desde el principio hasta el fin, a través de todas las páginas del texto se subraya la majestuosa soberanía del Dios creador; su señorío no se cuestiona en ningún momento. Esto significa que un análisis de este relato tendrá que tomar seriamente la naturaleza de Dios. Nuestro acercamiento al texto parte de la base de que es indispensable comprender quién es este Dios que se autorrevela como el Señor absoluto del universo.

El poderoso mensaje acerca de un Dios soberano que no admite ni tiene rival ni competencia era una proclamación revolucionaria para el mundo antiguo. Para comprender el alcance de tal mensaje es necesario examinar el contexto dentro del cual surgió tal relato. Cada una de las culturas vecinas a Israel tenía una historia de la creación, y estaba dominada por un politeísmo sumamente complejo. En consecuencia el habitante de Babilonia, Asiria, o Canaán vivía oprimido por un sentimiento de terror, ya que su vida se le iba en intentar satisfacer los caprichos de la multiplicidad de dioses que le acechaban y que de alguna manera trataban de hacerle algún mal. Sicológicamente, esto era un yugo muy difícil de sobrellevar. Por ejemplo, de acuerdo con los relatos de la creación babilónicos, el hombre fue creado para trabajar y darles de comer a los dioses. Al saber esto, vivía bajo la opresión de tratar de mantener contentos a varios dioses a la vez para que no descendieran sobre él con su furia y lo aniquilaran.

En contraste con esto, entonces, la revelación de Génesis plantea una liberación absoluta de tal teología y propone la existencia de un solo Dios, justo y soberano, libre de caprichos, que busca tener con su creación una relación de amor y libertad, y no de opresión y

coerción. Para los primeros oyentes, esto fue algo totalmente nuevo y revolucionario. El mensaje teológico de Génesis plantea una alternativa profunda a la problemática de la antigüedad.

Esa alternativa da la posibilidad de adorar aun solo Dios soberano, Señor sobre todas las cosas, justo, y que desea mantener una relación de amor con su creación. Tal alternativa era inconcebible para el habitante de Mesopotamia o Egipto. El mensaje de Génesis provee una esperanza genuina.

Habiendo entendido algo del contexto en el cual se desarrolla toda la trama del relato, y comprendiendo que nuestro texto tiene mucho que decir acerca de la naturaleza de Dios, el texto nos llama a una seria exégesis o interpretación. Esto requerirá del lector el máximo esfuerzo, ya que las enseñanzas y verdades comprendidas en el relato son por demás profundas.

La Biblia comienza con una declaración tan simple y conocida que muchas veces no recibe la importancia que merece: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Esta declaración contiene dos conceptos primarios.

Es necesario, por lo tanto, leer todo Génesis desde esta perspectiva. El actor principal, que determina cada acto de creación, es Dios. -

el primer texto nos habla de un comienzo definitivo. A primera vista el autor indica que hay un punto de partida en cuanto al proceso de la creación del mundo. Pero, como veremos a continuación, dicha conclusión es muy discutida y no tan simple.

pag 34

A. El principio de la creación (1.1-2)

«En el principio.» Esta sencilla pero profunda declaración esconde un debate a raíz de las dificultades que existen para traducirla. Hay tres posibles maneras de traducirla: (1) en la forma tradicional, donde el v. 1 se interpreta como una oración independiente; (2) tomando el v. 1 como una frase dependiente de la cláusula principal que está en el v. 2, «Al principio cuando Dios creó. . . la tierra estaba desordenada y vacía. . .»; (3) tomando el v. 1 como una frase subordinada a la cláusula principal que está en el v. 3, «Al principio la obra creativa de Dios. Además, el uso de este verbo tan particular sirve para puntualizar el hecho de que Dios es el actor principal de este drama creativo.

Toda prioridad le pertenece y todo acto creativo es exclusivo suyo.

«Los cielos y la tierra.» En varias culturas se utiliza el recurso de referirse a extremos para intentar expresar la totalidad de algo. Aquí tenemos una ilustración de dicha costumbre, como cuando en castellano decimos «de pies a cabeza». «Cielos y tierra» indica no tanto la organización del cosmos, sino la totalidad de lo que existe. La división de la totalidad en partes vendrá más adelante. A través de esta declaración el autor subraya una vez más el mensaje que Dios es el creador de todo.

Otro aspecto significativo de esta frase es la interrelación entre cielo y tierra. El hecho de que en la primera oración bíblica se mencionen juntos nos habla de la estrecha relación que Dios (el que mora en los cielos) quiere mantener con el ser humano (el que mora en la tierra).

«Y la tierra estaba desordenada y vacía.» El v. 2 enfrenta al lector con tres frases difíciles y controversiales. La expresión «desordenada y vacía» traduce tohu wabohu, dos sustantivos no del todo claros, tohu aparece unas 20 veces en el Antiguo Testamento, en cambio bohu solamente 3 veces, y todas ellas junto a tohu. Un análisis de tohu indica que la palabra contiene la idea de «desierto», «desolación», «sin forma». Junto con bohu expresa el

concepto de total desolación, de una condición totalmente inhóspita. Como tal, estas dos palabras que en realidad describen una sola cosa, hablan de aquello que es «anti-vida», o en definitiva «anti-creación». El resultado de esta expresión es una imagen negativa que de alguna manera pareciera atentar contra los propósitos creativos de Dios.

«Y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo.» Esta segunda frase del v. 2 contiene dos palabras que merecen especial atención. Ambas suplementan la imagen ya presentada en la primera frase. La palabra *joshek*, traducida por «tinieblas», expresa aquello que es siniestro. En este contexto no se refiere a un fenómeno de la naturaleza, sino que simboliza lo malo, lo que pone en peligro la vida, en definitiva, lo opuesto de todo lo que Dios representa. A través de las Escrituras Dios es luz, vida, salvación. La presencia aquí de la oscuridad pareciera indicar la ausencia de Dios.

El vocablo *tehom* significa «abismo», «aguas profundas», y aparece 36 veces en el Antiguo Testamento. Por mucho tiempo se ha relacionado a *tehom* con Tiamat, la diosa babilónica enemiga de Marduk en el relato babilónico de la creación. Marduk es el vencedor, y con el cadáver de Tiamat crea el cielo presentada es la de un lugar totalmente desolado. Muchos han propuesto la idea de «caos» para reflejar la dimensión de *tohu wabohu*. Sin duda existe, aunque sea en forma sutil, la idea de que la creación ha de traer una solución a este estado de «caos», ya que toda la acción creativa representa un proceso hacia la vida y el ordenamiento, o sea un «anti-caos». Este tipo de relación ha suscitado la idea de que en esta porción bíblica hay un ser mitológico tomado de un relato mesopotámico paralelo. Sin embargo, no se debe exagerar la relación entre *tehom* y Tiamat. Si bien están etimológicamente relacionadas, eso no significa que *tehom* se derive de Tiamat o que exista una dependencia de parte de *tehom*. La evidencia presente en todo el Antiguo Testamento no permite proponer que *tehom* represente un ser mitológico enemigo de Dios a quien éste tuvo que vencer para llevar a cabo sus propósitos creativos. Al contrario, todo indica que *tehom* significa «abismo», «aguas profundas del abismo», u «océano cósmico». Como tal es creado por Dios, y obedece a las directivas del Creador en todo momento. La idea de que *tehom* en algún momento representó una amenaza para el Dios creador de todo no tiene asidero alguno.

«Y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.» La tercera frase del v. 2 es la más difícil y complicada. El problema gira alrededor de las palabras «Espíritu de Dios», *ruaj 'eiohim*. Los eruditos disienten enfáticamente sobre la traducción correcta de estas dos palabras hebreas. Por un lado están los que sostienen que *ruaj 'eiohim* se debe traducir como «un viento poderoso», *ruaj* puede significar «viento», «soplo o aliento» (Job 7.7), o «espíritu», *'eiohim* casi siempre significa «Dios», aunque en contados casos se utiliza como un adjetivo superlativo. Un argumento que se propone es que en el Antiguo Testamento el Espíritu de Dios jamás se relaciona con las aguas.

En cambio son varios los ejemplos donde las aguas se relacionan con un viento (Is. 11.15; Ex. 14.21,15.10). Además es evidente que esta tercera frase está estrechamente relacionada con las dos anteriores, completando la imagen de desolación, oscuridad y caos. Para algunos, esto indica que una mención acerca del Espíritu de Dios aquí estaría fuera de contexto.

Por otro lado, reducir *'eiohim* a un simple superlativo cuando en todo el relato se lo utiliza para nombrar a la divinidad no parece lo más aconsejable.

Además, en el resto del Antiguo Testamento la frase *ruaj 'eiohim* nunca significa «viento poderoso»; siempre significa «Espíritu de Dios», o «viento de Dios». A esto debemos agregar que el verbo *merajefet* («se movía») indica la acción de «revolotear» o «cubrir con las alas» como lo hacen las águilas sobre sus nidos (Dt. 32.11), o sea, una imagen de

protección y no de un viento fuerte. Esto indicaría que las opciones más aceptables serían «Espíritu de Dios» o «viento de Dios». Ambas alternativas indican por igual que en este tercer momento del v. 2 aparece la presencia poderosa de Dios estableciendo límites a las condiciones caóticas descritas en las dos primeras frases. Si bien es imposible elegir en forma dogmática entre «Espíritu» de Dios y «viento» de Dios, es posible en cambio decir con confianza que aquí está presente en forma misteriosa el Dios creador, y que, consiguientemente, el escenario está preparado para el comienzo del acto creativo que aparece a partir del v. 3.

Pag 38

Dios soberano

1. Soberanía creacional

El mensaje de los primeros dos versículos de la Biblia para nuestros tiempos es sin lugar a dudas profundamente rico y desafiante. El concepto principal proclamado a través de estas primeras palabras tiene relación con la soberanía de Dios. Dios es, en última instancia, el Creador de todo y por ende es quien tiene dominio por excelencia sobre todo lo que existe. El es quien está presente desde el principio, y no hay nada ni nadie que no esté bajo su señorío. En un mundo donde el ser humano es acosado por una diversidad de pseudo-dioses que buscan su lealtad por medios tremendamente imaginativos y atractivos, la verdad de Génesis irrumpe como la alternativa. Las primeras palabras del relato establecen categóricamente la soberanía de un solo Dios que es el creador de todo lo que existe. Por lo tanto, el ser humano puede liberarse de la presión de todos los otros supuestos dioses y encontrar seguridad, tranquilidad y propósito en el único ser divino, que es dueño absoluto de todo lo creado.

2. Soberanía existencial

En medio de esta propuesta tan positiva, el relator incluye en el v. 2 algo paradójico. La realidad de la existencia de algo en estado de desolación y de características caóticas ha suscitado una variedad de explicaciones. Los eruditos han debatido durante siglos el lugar y significado del v. 2. Nosotros formularemos un acercamiento teológico a esta paradoja. El autor del relato, que no es una persona ingenua ni vive fuera de la realidad, está convencido de que hay un creador todopoderoso responsable de la creación. Esto lo afirma con toda certeza. Es precisamente esa realidad que conoce la que lo lleva a plantear dicha paradoja. El problema reside en la existencia del mal. El relato de la creación sería inmensamente más fácil de interpretar si no existiera el v. 2, pasando del 1 al 3 directamente.

En el v. 2 vemos que el autor es consciente de la realidad del mal. Aun habiendo afirmado la existencia de un Dios bueno, creador de todo, no puede ignorar la tremenda amenaza que representa el mal en el mundo creado en el cual vive. Consecuentemente, el v. 2 en sus dos primeras declaraciones le está advirtiendo al lector que existe una fuerza maligna que deberá ser tomada en cuenta. No ofrece explicaciones en cuanto al origen de esta fuerza. Simplemente sabe que existe. Sin embargo, su visión de la creación no termina con las dos primeras partes. Hay una tercera en el v. 2, que es la que le provee una esperanza genuina al ser humano de hoy.

En la última parte del v. 2, el autor afirma que a pesar de la presencia innegable de una fuerza maligna, Dios está en control. Su Espíritu o soplo está ordenando, poniendo límites a los alcances del poder del mal. Esta afirmación positiva nos provee una seguridad necesaria en medio de un mundo que tiende a dejarnos sin respuestas a varios interrogantes. A pesar

de la existencia de sufrimientos, injusticias, esclavitudes, opresiones, etc., el relato de Génesis nos asegura que Dios, el único creador de todo, está en control de todo.

3. Soberanía relacional.

En relación con esta última declaración, se vislumbra algo que se desarrollará con más detalles más adelante. El Creador mantiene una relación estrecha con su creación. Es interesante notar la relación gramatical que existe entre las palabras creador, crear, creación." El creador (sujeto) crea (verbo) la creación (objeto). Aún a través de esta oración de confesión teológica se puede ver la relación íntima que existe entre el Creador y su creación. El objeto está estrechamente relacionado a través de un verbo (bara') que no tiene analogía con el sujeto. Esto ya fue evidente en la frase «cielos/tierra» en el v. 1, donde es claro que existe una reciprocidad entre uno y otro término. El Creador ha hecho las cosas de tal manera que el sujeto siempre está preocupado u ocupado con el objeto a través de una relación muy especial. La realidad de un Dios creador profundamente relacionado y comprometido con su creación le provee al ser humano de hoy una real esperanza. La proclamación de este vínculo pactual en forma insistente de parte del Creador, sin duda, imparte un elemento de luz y seguridad para quien está agobiado por relaciones quebrantadas en todas las esferas de su personalidad. Estos primeros versículos nos llaman a confiar en un Creador que desea por sobre todas las cosas entablar una relación dinámica con su creación. Desde el mismo comienzo del relato de Génesis surge el mensaje de que Dios creó y luego no abandonó su obra majestuosa. Al contrario, con el transcurrir del tiempo quedará totalmente claro que el sujeto (Dios) está profundamente interesado en el objeto (su creación), y esto a través del Verbo.

Pag 40

B. Primer día—La luz (1:3-5)

El texto comienza a relatar el proceso hacia el orden a partir del caos y la desolación controlada o quizás supervisada por el Espíritu de Dios. En lo que sigue, veremos cómo se cambia una situación de caos en orden, de desolación en vida, de tinieblas en luz. Todo esto se dice con una tremenda economía de palabras, en una serie de declaraciones breves a modo de informe. «Y dijo Dios.» Dios crea por medio de la palabra. No hay creación sin la palabra hablada por el Creador. Por lo tanto, el verbo 'amar (decir) contiene connotaciones profundas. Dios sólo tiene que hablar, y lo que expresa se convierte en una realidad. La palabra del Creador no puede ser resistida; es creativa y efectiva.

«Sea la luz; y fue la luz.» Según el relato en manos, éstas fueron las primeras palabras emitidas por el Creador. Generalmente se toma esta frase como un mandato, pero es necesario notar que el autor no utiliza el modo imperativo, sino que emplea un modo verbal que expresa más bien una invitación. Dios invita a la luz a que exista. Es más, todo el «informe» de la creación es una invitación a la existencia. Esta forma de comprender la acción de Dios es consecuente con toda su conducta referente a su creación. Asimismo se debe reconocer que una invitación de Dios puede tener características de mandato. Es inevitable notar que ante la invitación a la existencia, la realidad de esa existencia se produce con total efectividad. Dios habla y algo existe: Dios dice, ergo es.

La luz es el primer resultado de la obra creadora de Dios. Si bien la luz no es divina, ni se debe concebir como una emanación del Creador, sí simboliza en las Escrituras la presencia de Dios, la salvación y la vida. Como tal es la antítesis de la oscuridad, símbolo de la muerte. Consecuentemente, la creación de la luz no solamente trae luz al mundo, sino que

también trae control sobre las tinieblas. La oscuridad tan amenazante del versículo previo ahora tiene su contraparte, y así comienzan a existir un orden y un equilibrio dentro del universo.

La creación de la luz antes que las lumbreras (v. 14) no era problema para el antiguo; ni lo debe ser para el moderno, ya que no todo lo que es luz proviene del sol. Sin embargo, la existencia del día y la noche antes de las lumbreras sí presenta un problema mayor, si es que se debe interpretar este relato desde un punto de vista estrictamente cronológico. Más adelante veremos distintas alternativas y argumentos.

«Y vio Dios que la luz era buena.» Aquí el Creador hace su primera evaluación. El verbo ra'ah, «vio», no debe tomarse en forma literal, sino que indica un proceso de reconocimiento, de percibir, de tomar conciencia. Dios reconoció que la luz era buena. El adjetivo tob, «buena», en este contexto tiene más relación con la función de la luz que con su valor intrínseco. La luz es buena porque cumple perfectamente el propósito que Dios tenía al crearla. La luz cumple con la misión de restringir el dominio y el campo de acción de la oscuridad, y de separar las tinieblas de la luz. El concepto de separar irá cobrando mayor importancia en el relato de la creación. A su vez, es sabido el lugar que ocupa esta idea en toda la revelación de Dios. Desde los comienzos de la historia del pueblo de Dios, cuando debía discernir entre lo puro e impuro, lo santo y profano, hasta el llamado a ser santos, la acción de separar se reviste de profundas consecuencias teológicas.

«Y llamó Dios.» Cuando Dios les puso nombre a la luz y las tinieblas, llamándolas «día y noche», estaba declarando su soberanía y su absoluto control sobre lo que había creado. Darle nombre a algo en la época antigua implicaba dominio o propiedad (2 R. 23.34; 24.17). Además, el nombre algo tenía que ver con su esencia y existencia. Nombrar algo significaba hacerlo existir. En el relato babilónico de la creación, el Enuma elish (tablilla 1, líneas 1-2, 7-8), cuando el autor quiere expresar que algo aún no existía, dice que no había sido nombrado todavía.

«Y fue la tarde y la mañana un día.» Esta es la expresión que concluye la acción creadora de cada día. La mención de la tarde antes del día se debe a que para los hebreos el día comenzaba al atardecer. El salmista confirma esto al declarar «de Tarde y mañana y al mediodía oraré y clamaré, Y él oirá mi voz» [Sal. 55.17). Con esta conclusión al primer día, el autor introduce el concepto del tiempo. La división de la luz con respecto a las tinieblas de alguna manera a formado el «día», que es para el hebreo la unidad básica del tiempo. Para el autor, el día se define por el ciclo repetitivo en el cual la luz es seguida por la oscuridad y a su vez la oscuridad es seguida por la luz. El viejo debate sobre si Dios creó mediante días de 24 horas o a través de eras geológicas es contraproducente, porque es aplicar explicaciones científicas a un relato cuyo propósito principal es teológico-literario. Así cierra el autor su presentación acerca de la actividad creadora de Dios durante el primer día. En los vs. 3-5 se pueden notar ciertos recursos literarios que se repetirán en cada día. El informe de cada día incluye:

- 1) la declaración divina, «Dios dijo»;
- 2) el mandato-invitación a la existencia, sea»;
- 3) la afirmación del cumplimiento del decreto, «y fue», «y fue así»;
- 4) la evaluación divina, «Y vio Dios que era buena»;
- 5) el tiempo, «y fue la tarde y la mañana».

El hablar de Dios.

El análisis de estos versículos descubre ciertas enseñanzas teológicas fundamentales. Años atrás los poetas hebreos comprendieron la profundidad de la simple frase «Y Dios dijo»:

Alaben el nombre de Jehová;

Porque él mandó, y fueron creados. (Sal. 148.5)

Porque él dijo, y fue hecho;

El mandó, y existió. (Sal. 33.9)

Para crear, Dios rompe el silencio, y con ello demuestra no solamente su autoridad absoluta, sino también que su palabra se cumple. El contraste con la palabrería humana es evidente. El ser humano tiene que recurrir a documentos legales porque su palabra no es fiel. La fidelidad y efectividad de la palabra hablada por Dios son un desafío para el creyente: que nuestro hablar tenga el respaldo de un cumplimiento genuino. El hablar de Dios es también símbolo de seguridad. El humano vive en condiciones inciertas debido a que no puede estar seguro de los mensajes que recibe a diario. Esto es especialmente evidente en los medios de comunicación, donde la censura o la obsesión por vender algún producto eclipsan la verdad. Como resultado de la proclamación del Génesis podemos confiar y descansar en alguien cuya palabra es siempre fiel.

El hablar de Dios, además de proveer seguridad, le indica a la criatura el deseo de comunicación que tiene el Creador. Desde el primer día de creación está el mensaje transcendental de que el soberano, glorioso Creador, tiene toda la intención de iniciar y mantener una comunicación abierta y leal con su creación. Para el habitante del mundo antiguo esto era inconcebible. Los dioses jamás tenían interés en una relación abierta con los meros humanos. Los antiguos documentos religiosos descubiertos en Mesopotamia describen en detalle la tensión en la que vivía el ser humano de la antigüedad tratando de apaciguar una multiplicidad de dioses. Su vida transcurría evadiendo el capricho malicioso de algún dios.

Génesis irrumpe en la historia con un concepto revolucionario. El verdadero Creador de todo lo que existe busca entablar una relación íntima con su creación, y lo hace en forma casi obstinada. La intención del diálogo se vislumbra en esa pequeña frase «Y Dios dijo. . . y así fue».

El hecho de la creación de la luz subraya esa seguridad. La condición de desolación y caos comienza a ser dominada por la luz, símbolo de vida. La oscuridad en el v. 2 representa aquello que es «anti-creación», y por ende «anti-vida». En la oscuridad el mal se desarrolla con libertad, la muerte parece tener rienda suelta. Dios,

al crear la luz, está proclamando algo muy necesario para el habitante terrenal que conoce los peligros de la oscuridad y es consciente de la amenaza que representan las tinieblas. En las grandes urbes de nuestro hemisferio, el crimen se multiplica en la oscuridad. La presencia de la luz creada por Dios pone límite concreto a esa amenaza y provee seguridad. Asimismo es necesario recordar que aunque el texto no dice explícitamente que Dios creó las tinieblas, ni tampoco que las evaluó como buenas, sí dice que les puso nombre. Esto significa que las tinieblas no están fuera del control del soberano, sino que en última instancia deberán someterse a su señorío. Dios ha establecido su dominio sobre las tinieblas para siempre al ponerles nombre. Consecuentemente, ni el ser humano antiguo acosado por el temor a la oscuridad, ni el moderno agobiado por los acontecimientos peligrosos nocturnos deben temer la noche. La oscuridad está bajo la soberanía de Dios, y por ello este relato es una invitación a vivir con seguridad bajo esa soberanía.

Pag 43

C. Segundo día—El cielo (1.6-8)

El informe acerca de la actividad creadora de Dios durante el segundo día TIENE los mismos elementos estructurales que vimos en el día anterior, con Excepción de uno que será notado más abajo.

«Haya expansión.» El término «expansión» traduce raqi'a, que significa LO Que comúnmente conocemos como «firmamento». La versión latina de la biblia (la Vulgata) utiliza el vocablo «firmamentum». La función del firmamento es separar las aguas del cielo de las aguas que corren por los ríos, lagos y mares. La raíz verbal del término hebreo indica la acción de martillar (Ex. 39.3). raqi 'a entonces describe algo firme, sólido, como una bóveda celestial o una cúpula. Sin duda es difícil visualizar la imagen exacta que tenía el autor, pero esto no impide que entendamos lo que está ocurriendo en este pasaje. Dios continúa ejecutando su plan de ordenamiento. Habiendo hecho ya la división entre la luz y las tinieblas, ahora divide las aguas mediante una expansión atmosférica. Dios está demostrando una vez más su poder y su soberanía; en este caso sobre las aguas. Aquel elemento acuoso del v. 2 que podría representar una amenaza, aquí queda terminantemente bajo el control absoluto del Creador. Además, está claro que el cielo es creación de Dios y por lo tanto no es ni emanación, ni extensión, ni un aspecto de Dios.

«E hizo Dios.» En contraste con el primer día, aquí la divinidad crea mediante el «hablar» y el «hacer». Esto ha suscitado la hipótesis de que esta doble descripción representa dos tradiciones distintas que el autor ha entrelazado. Dicha teoría recientemente ha sido cuestionada porque no hay suficiente evidencia en el resto del Antiguo Testamento para sugerir que los teólogos de Israel creían en una distinción entre la palabra de Dios y la acción de Dios.

La única consecuencia posible del hablar y el actuar de Dios.

Dios habla y, al igual que en el primer día, su palabra se convierte en hecho.

El elemento literario que está ausente en este día es la fórmula evaluadora. La creación del firmamento no es declarada «buena». La razón podría ser que Dios todavía no ha terminado su obra con las aguas, como veremos más adelante. Por el momento han sido separadas de tal modo que ahora están en orden, mientras que antes su condición era caótica.

Pag 44

Ch. Tercer día—Tierra y vegetación (1.9-13)

En el tercer día se completan los elementos básicos para la supervivencia humana. Este día incluye dos actos especiales de creación: la formación de la tierra y el mar, y la creación del mundo de las plantas. Otra vez el énfasis cae sobre la actividad de separación y diferenciación.

«Júntense las aguas.» El mandato está dirigido a las aguas que aparentemente cubren la tierra por completo. Al delimitar el espacio que dichas aguas pueden ocupar, aparece la tierra seca y el habitat del hombre comienza a tomar forma como lo conocemos hoy.

«Y llamó Dios a lo seco Tierra, y a . . . las aguas. . . Mares.» La distinción entre el elemento seco y el líquido culmina con el nombramiento de cada uno por parte del Creador. La inevitable conclusión es que la divinidad es también soberana sobre la tierra y los mares (yanvnm). Esto adquiere mayor significado si notamos que los cananeos adoraban al príncipe Yam, la deificación del mar cósmico. En la mayoría de las cosmogonías antiguas del Cercano oriente, el mar o las aguas del abismo representan una amenaza a la vida. El

relato de la creación provee una vez más una alternativa liberadora al asegurarle a la criatura que el Creador es Señor sobre el temible mar. Únicamente cuando el Creador desata los límites establecidos en la creación, como en el trágico acontecimiento del diluvio, la amenaza de caos y muerte adquiere dimensiones significativas.

«Produzca la tierra.» El v. 11 nos enseña que la creación, aunque en última instancia sea un acto divino, puede materializarse a través de medios secundarios. El elemento nuevo en el tercer día es que la divinidad invita e infunde poder a la tierra para que produzca. La idea de la maternidad de la tierra, tan común en otras culturas antiguas, está presente aquí. La tierra tiene la capacidad de engendrar vida vegetal. Pero no debemos olvidar que en nuestro relato es Dios quien le da el poder reproductivo a la tierra.

«Hierba verde, hierba que dé semilla, árbol. . . que dé fruto. . .» La aparición de la vegetación en este día es muy importante. Por primera vez, Dios crea a través de un elemento ya existente. La capacidad creadora de Dios no está limitada por una metodología, y su total libertad se evidencia en esta ocasión. Una lectura inicial indica que de la tierra materna surgen tres tipos de vegetación. Sin embargo, un análisis más detenido presenta otra realidad.

deshe, traducido por «hierba verde», generalmente significa césped o pasto, pero en este contexto parecería ser un término que incluye «plantas y árboles».

Esto indicaría que hay dos tipos de vegetación que surgen durante el tercer día de creación. Esta conclusión adquiere mayor peso de la siguiente manera, 'eseb.

«planta» y 'es «árbol» son elementos que el autor define como autorreproductores. Uno se reproduce mediante semilla, el otro a través del fruto que contiene semilla. Además, en los vs. 29-30, el texto se refiere a solamente dos clases de vegetación: plantas y árboles. Vemos entonces aquí un interés en clasificar la vida vegetal. Asimismo debemos reconocer que dicha clasificación no le adjudica vida a la vegetación como se la da el mundo científico moderno. Esto es claro al notar que la bendición que Dios imparte a las criaturas vivientes en los días cinco y seis, no está presente aquí.

"Según su género". El vocablo min, "especie", "tipo", se usa comúnmente en textos que pretenden clasificar y ordenar sierto material (vs. 21, 24-25; 6.20; 7.14; Lv. 11.14-29; Dt. 14.13-18). Notamos entonces la preocupación del texto de distinguir, calificar y diferenciar. La vegetación tendrá la posibilidad de reproducirse a través de la semilla vital, que será vivificada por la tierra materna. Pero todo esto tendrá su origen indiscutible en el mandato creador de Dios. Las palabras de von Rad al respecto son realmente apropiadas cuando dice: «Sin lugar a dudas, esto nos recuerda el término natura; sin embargo, la natura se nos da dentro del contexto de la criatura».

Así llega a su conclusión la actividad creadora de Dios durante los primeros tres días. La característica que une a estos tres días es la de «formación». Los verbos sobresalientes en esta etapa son separar, juntar y hacer, que son verbos que indican formación. Este proceso de formación provee la respuesta a la problemática planteada por la declaración «desordenada y vacía» del v. 2. Más adelante veremos cómo estos primeros tres días de formación son paralelos a los próximos tres días, mostrando así una estructura literaria muy interesante.

Pag 46

Diferenciación y orden.

En este proceso de formación surgen varios conceptos kerigmáticos, es decir, conceptos fundamentales del mensaje bíblico. Uno de los más sobresalientes es el de la distinción o

diferenciación. Al crear, Dios está constantemente distinguiendo y diferenciando. El resultado de esta acción es el orden y por ende la eliminación de la confusión. ¡Dios no es un Dios de desorden y confusión! Los alcances de este mensaje para el humano hoy son verdaderamente significativos. La confusión produce cada día más angustia. La sociedad está continuamente intentando borrar o al menos nublar todo aquello que represente límites precisos establecidos por el Creador.

(La diferencia entre el bien y el mal es cada vez más discutida y más difusa. La clara distinción sexual proclamada a través de la creación de «varón y hembra» brilla por su ausencia en las grandes urbes de nuestro continente. El gran auge de la homosexualidad, del travestismo, del bisexualismo es un trágico ejemplo de cómo el ser humano continuamente busca eliminar o al menos borrar aquellas líneas demarcatorias ofrecidas por Dios. La tarea de decidir entre lo que es ético y moral se torna cada vez más difícil en un mundo que quiere desentenderse de las demandas éticas y morales establecidas por el Creador. Finalmente, los experimentos en el campo de la genética moderna comienzan a incursionar en áreas donde ya parece no haber límites, y esto sin duda traerá consecuencias que nadie hoy puede imaginar. El mensaje claro de estos primeros días de reacción, consecuente con el resto de la revelación divina, es que aquello que Dios distinguió, definió, el humano no lo debe confundir.

pag 47

D. Cuarto día—Lumbreras (1.14-19)

En el cuarto día se produce la creación de las lumbreras. En la estructura del texto comienza a verse la relación literaria con la primera serie de tres días. Las lumbreras del cuarto día son paralelas a la luz creada en el primer día, pero a diferencia del primer día aquí la descripción es larga y repetitiva. El propósito al presentar un cuadro con más detalle es aclarar fehacientemente cuál es la función de las lumbreras. Con ello el autor rechaza la cosmovisión aceptada por el mundo antiguo, en la cual las lumbreras son divinidades. «Haya lumbreras en la expansión . . . E hizo Dios las dos grandes lumbreras.» En este día Dios comienza a adornar lo que formó durante los días anteriores. El Creador coloca en la expansión la lumbrera mayor, la menor y las estrellas. A través de estas frases se afirma ante todo que las lumbreras son creación de Dios. No son en ningún modo divinidades. Son objetos creados por un ser superior, y como tal están sujetos a su señorío. Cuidadosamente, el autor evita el uso de las palabras *shemesh* (sol) y *yareaj* (luna) para evitar cualquier identificación con *Shamash* (el dios del sol) y *Yarid* (la diosa de la luna). Al llamarlas «lumbreras» está declarando que no existe ninguna conexión entre la luna y el sol y las divinidades babilónicas. La polémica planteada por el relato de Génesis es que el sol y la luna están desprovistos de todo poder divino. El único poder que tienen es aquel que les da el Creador para servir a la tierra. Su razón de ser es eminentemente geocéntrica.

«Para alumbrar sobre la tierra, y para señorear en el día y en la noche, y para separar la luz de las tinieblas.» La primera función de las luces es dar luz, alumbrar la tierra, y por consiguiente apartar las tinieblas. El decir que la función de las lumbreras es dar luz parece una redundancia innecesaria. Sin embargo, el autor considera que por medio de la repetición evitará cualquier mal entendido con respecto al papel de las luminarias. Evidentemente la identificación del sol y la luna como seres divinos era algo muy arraigado. Por eso hay en este texto un énfasis casi obsesivo sobre el hecho de que las luminarias son objetos creados y no poseen poderes divinos.

Su segunda función es señorear o gobernar sobre el día y la noche, y servir de señales de las estaciones, y de los días y años. El salmista lo expresó de la siguiente manera: «Hizo la luna para los tiempos; el sol conoce su ocaso» (Sal. 104.19). La redacción del texto en este punto es problemática y ha suscitado diversas interpretaciones en cuanto a la relación entre señales, estaciones, y días y años." Hasta el momento no es posible ofrecer una solución satisfactoria. Pero sí es posible concluir que hay una relación muy estrecha entre las luminarias y las estaciones del año. Además, tienen un papel importante en la determinación de las fechas en que se celebrarán ciertos eventos cúltricos.

Finalmente, las lumbreras servirán para separar la luz de las tinieblas. Esto recuerda el primer día de creación, en el cual la luz le pone límites a las tinieblas. A partir del cuarto día, entonces, el autor relaciona la luz con el sol.

Si bien es cierto que la repetición parece algo tediosa y quizás exagerada (especialmente para la mente occidental), un estudio metódico refleja una estructura concéntrica que eruditos como Cassuto, Beauchamp y otros ha reconocido. Dicha estructura literaria gira alrededor de las funciones de las lumbreras, y resalta aún más su condición de objetos creados.

Cuadro A

- A. dividir el día de la noche (v. 14a)
- B. para señales, estaciones, días y años (v. 14b)
- C. dar luz a la tierra (v. 15)
- D. gobernar el día (v. 16a)
- D' gobernar la noche (v. 16b)
- C' dar luz a la tierra (v. 17)
- B' señorear sobre el día y la noche (v. 18a)
- A' dividir la luz de las tinieblas (v. 18b)

Los mandatos registrados en los v. 14 y 15 se cumplen y se hacen realidad en un orden invertido en los vs. 17 y 18. En el centro (v. 16), está registrada la creación del sol y la luna. Este tipo de estructura invertida es común en la prosa hebrea. Es un recurso literario que capta la atención y ayuda a la memorización.

mientras que «años» carece de la preposición, Los comentaristas están de acuerdo en que «días y años» van juntos, ya que la preposición gobierna tanto a "días» como a «años». La relación entre «señales» y «estaciones» es mas difícil. Speiser la considera una endíadís, «señala las estaciones fijas» . . . Westermann y Steck argumentan que «señales» cubre dos sub-categorías: (a) «estaciones» y (b) «días y años». De la misma manera que la vegetación fue subdividida en plantas y árboles (vs. 11-13), el sol y la luna determinan las estaciones festivas y los periodos cronológicos. Una tercera posibilidad (Gispén y comentaristas antiguos) es tomar 'ot, «señal»; como una señal celestial especial, ya sea un arco iris (Gn. 9.12) o algún agüero (Is. 38.7). En este caso tendríamos una categorización en tres partes: (a) presagios celestiales, (b) estaciones festivas, (c) días y años.

pag 49

La astrología es impotente

) El cuarto día planteó para los oyentes y lectores antiguos una verdadera y novedosa polémica, ya que quitarle a los astros su poder divino, y por ende su capacidad amenazante, era realmente revolucionario. Como la mayoría de las concepciones antiguas, la astronomía babilónica dictaba que el destino humano se relacionaba con la conducta de las estrellas. Génesis, en cambio, viene a plantear una alternativa teocéntrica y no astrocéntrica. Dicha

alternativa tiene profundas consecuencias en nuestros días para el ser latinoamericano que vive esclavizado por la astrología. El cuarto día desafía frontalmente al horóscopo, que tiene aprisionado a tantos que han depositado su confianza en él. El texto niega toda influencia astral sobre el destino del ser humano. El señorío que tienen los astros les ha sido dado por Dios para que arrojen luz, y no son poderes sobrenaturales que puedan determinar el curso de una vida. El cuarto día es un llamado a la liberación de toda influencia astrológica, y una invitación a aceptar la alternativa teocéntrica como brújula para guiar nuestro caminar.

Pag 149

E. Quinto día—Peces y aves (120.23)

El proceso de adornar el espacio físico creado en los primeros tres días continúa en el quinto mediante la creación de seres vivientes: en este caso, criaturas acuáticas y aves. Es menester notar que por primera vez desde el v. 1 aparece el verbo particular bara' (crear), indicación de que se utiliza en forma muy selectiva. Asimismo, tal cual fue el caso con el día anterior, el quinto día es paralelo al segundo día, pues los peces y las aves vienen a habitar el firmamento y las aguas.

«Produzcan las aguas.» De la misma manera que Dios utilizó a la tierra para crear la vegetación, en el quinto día el Creador soberano se sirve de las aguas para crear nefeshjayyah (seres vivientes). Esta clasificación contiene diversos elementos. A veces se refiere a animales terrestres (v. 24), animales y aves (9.10), animales y seres humanos (9.16), o como en este caso, a la vida acuática. Es evidente entonces que la frase intenta describir todo aquello que tiene el aliento de vida.

«Y creó Dios los grandes monstruos marinos.» Sorpresivamente el autor destaca una categoría entre los «seres vivientes». Los tanninim (grandes monstruos marinos) aparecen caracterizados en el Antiguo Testamento como serpientes o dragones que habitan el abismo o el mar y están vestidos de connotaciones mitológicas. Por esta razón el autor los señala con especial interés. En la literatura mitológica cananea el tannin era un temible monstruo marino que debía ser derrotado. Ciertos ecos de esta idea parecen estar presentes en algunos textos del Antiguo Testamento donde el tannin es el temor que angustiaba a los cananeos, y sin duda a algunos israelitas, es confrontado por la proclamación liberadora del quinto día que declara que aun el tannin fue creado (barar) por Dios. El gran monstruo marino no puede amenazar los propósitos creadores de Dios, ni la continuidad de la vida creada por Dios. El monstruo está bajo el señorío absoluto del Creador.

Precisamente por esta razón el salmista puede hablar del monstruo marino («leviatán») como un ser viviente creado para jugar en el mar (Sal. 104.26). Dicha confianza se debe a que el monstruo marino, como ser creado por Dios, está bajo el poder y la jurisdicción de Dios, y por lo tanto deberá cumplir la voluntad del Creador al igual que las demás criaturas. Ni los astros en el firmamento, ni los monstruos que habitan las misteriosas profundidades del mar, deben causar angustia y terror.

«Y Dios los bendijo, diciendo: Fructificad y multiplicaos.» Por primera vez, el hablar de Dios adquiere la forma de bendición. Mientras que en oportunidades anteriores Dios « nombra » (v. 5, 8, 10), aquí Dios « bendice ».

La acción de bendecir y el profundo significado de bendecir merecen atención especial. Dios no bendice todos los elementos de la creación; el cielo, la tierra y el mar, no reciben bendición. Únicamente lo que podríamos llamar las formas «altas» de vida son bendecidas

por el Creador. Esto se debe a que es imposible separar la acción de bendecir y el resultado de dicha acción. El resultado es el mandato «fructificad y multiplicaos». La esencia de esta bendición es la capacidad de reproducirse. Los imperativos de «fructificar, multiplicar, llenar» explican el sentido más esencial de la bendición. La bendición es el poder creador de poder impartir vida nueva, un privilegio que no se le concede a toda la creación.

Pag 50

La bendición implica responsabilidad

La primera bendición en toda la Biblia nos llama a una reflexión acerca del significado de «bendición». El acto de bendecir (berek) en Génesis no es cosa barata. Dios bendice a los animales, al ser humano recién creado (v. 28), al día en que reposa luego de la creación (2.3), a Adán (5.2), a Noé (9.1) y más adelante a los patriarcas. Cada vez que Dios bendice es por alguna razón muy especial. El creyente de hoy debe redescubrir la profundidad del concepto de bendición. «Bendición» es un término que se ha ido diluyendo en el afán de ser receptores de las bondades de Dios. Consecuentemente, se ha perdido el espíritu de santidad que envuelve la acción de bendecir en el Antiguo Testamento. La bendición presente en el quinto día de la creación es una invitación a que consideremos con seriedad las implicancias de la bendición para hoy. Sin duda, debemos reconocer que al ser bendecidos con la capacidad reproductiva, hemos sido privilegiados con algo divino. El poder para crear vida nueva ha sido estampado en el ser humano. Dicho poder o privilegio no puede ser tomado en forma liviana ya que demuestra el interés profundo del Creador soberano en la propagación continua de la «vida». La bendición de fertilidad proviene directamente de Dios y no de algún rito pagano de fertilidad. Dios es la única fuente de vida, y por lo tanto el único que puede bendecir al ser humano con la capacidad de crear vida nueva según su especie.

Pag 51

F Sexto día—Animales y humanidad (1:24-31)

El sexto día concluye el paralelismo del relato, pues se estructura en correspondencia con el tercer día, en el cual aparecieron la tierra seca y la vegetación. En el día sexto son creados los animales que caminarán sobre esa tierra y se nutrirán de esa vegetación. El humano, corona de la creación, que será nombrado señor de la tierra, también es creado en este día. Probablemente sea por esto que el texto es bastante más largo en este caso, que para los cinco días previos. En consecuencia, la estructura literaria que surge se puede diagramar de la siguiente manera:

CuadroB

Día 1 Luz

Día 4 Lumbreras

Día 2 Mar y cielos

Día 5 Peces y aves

Día 3 Tierra fértil y vegetación

Día 6 Animales y humanidad

Como señalamos más arriba, los primeros tres días son días de formación, en los cuales los verbos sobresalientes son «separar», «juntar» y «hacer». Los tres restantes son días en los cuales se adorna o llena el espacio físico creado, y los verbos característicos son «producir», «multiplicar» y «fructificar».

«Produzca la tierra seres vivientes según su género, bestias y serpientes y animales.» Una vez más se puede notar la intención del autor de clasificar. En principio está claro que los animales, al igual que los peces, aves y humanos, son considerados «seres vivientes».

Luego estos animales terrestres se dividen en tres categorías: ganado (animales

domésticos); animales que se arrastran, deslizan o gatean (animales pequeños); y animales silvestres.

«Hagamos al hombre.» El relato de la creación de todas las cosas llega a su climax con la creación del hombre. El escenario ha sido preparado para la entrada de su actor principal. Tal es la importancia asignada a este momento por el autor, que utiliza el verbo especial *bara'* tres veces. El relato aquí es más largo y más lento, con lo cual se señala que en este día algo único ha ocurrido.

El plural en el verbo «hagamos» ha generado debates extensos. El mundo académico bíblico no ha llegado a un consenso aún. Sin entrar en demasiado detalle a continuación presentaremos algunas de las teorías de más peso. Luego se sugerirá una alternativa sin pretender haber arribado a una interpretación definitiva.

(1) Desde los primeros siglos de nuestra era se ha propuesto que el plural se refiere a la Trinidad. El argumento, tomando la evidencia del Nuevo Testamento, sugiere que Cristo y el Espíritu Santo estaban presentes en la creación. Casi sin excepción, esta idea ha sido rechazada, considerando que tal concepción no existía en la mente del autor original.

(2) Otra idea, que se remonta a la época de los primeros comentaristas judíos, era que Dios estaba con su corte celestial y utilizó el plural al dirigirse a los ángeles (cf. Is. 6.8). Dicha postura tiene respaldo interno en el texto bíblico (1 R. 22.19; Job 1.6; 2.1; 38.7; etc.) y externo en textos babilónicos. En contra de esta posición se argumenta que Dios y solamente Dios participó en la creación, y que el concepto de una corte celestial no era conocido por el autor original.

(3) Algunos han sugerido que el plural es de plenitud, refiriéndose a la plenitud expresada en el nombre plural para Dios *eiohim.u*

(4) Ciertos eruditos sugieren que esto es un ejemplo de un «plural de majestad», utilizado comúnmente por la realeza a través de los tiempos. Esta posición fue muy apoyada, hasta que Joüon demostró en su importante estudio de la gramática hebrea que el plural de majestad no existe en hebreo.»

(5) Más recientemente se ha propuesto que el plural refleja la pluralidad que existe dentro de Dios mismo. Dios se está dirigiendo a su Espíritu ya presente desde el principio de la creación (1.2). Esta teoría carece de peso si rúa] se traduce «viento» en vez de «espíritu» en el v.2.

(6) Otros han propuesto que el plural refleja una autodeliberación. Dios está decidiendo en sí mismo crear al ser humano.

La última propuesta es la que nos parece tener más asidero. Evita el problema de incluir a otros seres celestiales en la decisión y acción de crear al ser humano. Es consecuente con la pregunta que encontramos en Isaías 40.14: «¿A quién pidió consejo?». Esto no niega la posibilidad de que haya estado presente una corte celestial, pero consideramos importante distinguir entre presencia y participación. Dios entonces crea al ser humano como resultado de una decisión libre. Ha deliberado en sí mismo y luego de haber hecho todos los preparativos decide con autoridad soberana crear al ser humano.

Este no es producto de la casualidad, ni de la combinación de ciertos elementos bajo condiciones especiales. Surge en la historia como resultado de la voluntad divina.

Finalmente, creemos necesario aclarar que el hecho de que en la mente del autor no haya estado ni remotamente el concepto de la Trinidad, tampoco niega la presencia ni la participación de la divinidad «toda» en el proceso de la creación. Tomando el principio de interpretación denominado *sensus plenius*, el cual propone que se debe tomar el sentido

pleno que surge a través de todas las Escrituras, debemos aceptar la participación de la Trinidad en la creación.

El uso del vocablo 'adam en este versículo debe ser interpretado con cuidado. Este término ha sido traducido como «hombre» en general, y también como nombre propio, «Adán». La elección entre uno u otro, aun tomando en cuenta el contexto, no siempre es fácil. La dificultad se evidencia claramente en las distintas traducciones de la Biblia, ya que decidir cuando 'adam aparece por primera vez como nombre propio es un problema. La RVR menciona por primera vez al nombre «Adán» en 2.19; la BA en 2.20; la vp en 4.25; la BJ en 4.25; la NC en 4.25; y la LXX (antigua versión griega) en 2.16. Si bien ha sido problemática la traducción a partir del capítulo 2, en 1.26 no caben dudas de que el texto se refiere a la humanidad. Aquí no hay distinción sexual, ni tampoco se está aludiendo a la primera pareja que aparece en el capítulo 2. El sentido del texto es definitivamente colectivo, incluyendo varón y hembra. En otras palabras, al hablar de 'adam en este caso, el autor se refiere al ser humano en general.

«A nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.» La imagen de Dios en el ser humano, proclamada con tanta audacia en este texto, ha sido un misterio a través de siglos de interpretación. Uno de los mayores problemas radica en los dos términos que el autor utiliza. El primero, selem, generalmente significa «escultura», «estatua», «imagen plástica», (1 S. 6.5,11; 2 R. 11.18; 2 Cr. 23.17), y como tal puede significar imagen o representación. El segundo, demut, se deriva de un verbo que significa «ser como», «parecerse a», y por lo tanto «semejanza» es una traducción aceptable. Aunque cada vocablo tiene su propio valor semántico, los estudios han demostrado que aquí tenemos una sola expresión, ya que a través del Antiguo Testamento se usan en forma intercambiable." Por lo tanto, no es necesario hacer una distinción entre «imagen» y «semejanza»; ambas palabras son utilizadas para expresar un solo concepto. Sin embargo, el contenido de ese concepto sigue siendo un misterio que desde antaño ha perturbado al lector serio de la Biblia.

Las propuestas que han surgido son muy variadas y parten de consideraciones filosóficas, psicológicas, y teológicas, que muchas veces no tienen mucha relación con el modo de pensar hebreo. La exégesis tradicional cristiana de los primeros siglos concluyó que los términos significaban dos cosas muy distintas. «Imagen» tenía que ver con las cualidades naturales del ser humano (razón, personalidad), mientras que «semejanza» se refería a las condiciones sobrenaturales (ética, moral). A raíz de investigaciones lingüísticas esta postura ha sido abandonada casi universalmente. Desde tiempos antiguos hasta nuestra era, la gama de alternativas sugeridas incluye las siguientes: 1) la imagen comprende las facultades espirituales y mentales; 2) indica una similitud física con la divinidad; 3) se refiere más bien al proceso de creación gracias al cual el ser humano es diferente de todas las otras criaturas.

La opinión de este autor es que debemos abordar el problema de la «imagen» de Dios en el ser humano desde dos puntos de vista: su esencia y su función. En cuanto a su esencia, sugerimos que la imagen de Dios nos habla de la capacidad que tenemos para relacionarnos con Dios. Dios nos ha estampado con algo que le permite entablar una relación íntima con nosotros, a través de la comunicación verbal, pactos, etc. Es significativo que de entre todas sus criaturas, Dios le habla directamente sólo al ser humano. Como ya se mencionó, Dios está inmensamente comprometido con su creación, y su conversación con el ser humano lo demuestra. La posibilidad maravillosa que tenemos de poder responder a la divinidad se debe a la «imagen» de Dios en nosotros.

La «imagen» en términos de función se puede ver en que el ser humano es colocado en la tierra como representante de Dios ante toda la creación. En el Cercano Oriente antiguo era muy común considerar al rey como representante del dios. Textos egipcios y babilónicos describen al rey como imagen de algún dios. En Génesis no es solamente el rey, sino todo ser humano, el que es creado a la imagen de Dios. Como tal, por ser semejante al Creador, el ser humano lo representa en la tierra. Von Rad ha sugerido una analogía adicional en relación con los reyes del mundo antiguo. Así como los reyes establecen imágenes de sí mismos en las fronteras para proclamar su dominio sobre lugares donde no los pueden ver, así también Dios ha establecido a los seres humanos para actuar como sus representantes. Como tal han sido legados con una responsabilidad de suma importancia, que se especifica en la próxima frase que analizaremos más adelante.

Tanto la función de representar a Dios, como la posibilidad de relacionarse con Dios, fueron mensajes totalmente inesperados pero bienvenidos para los antiguos, quienes vivían bajo el yugo de una ideología opresora en la cual no eran sino esclavos de los dioses. Según esa ideología, el ser humano había sido creado en medio de un conflicto para servir a los dioses y resolver sus problemas laborales. Su existencia no se debía a una decisión determinante y libre de parte de un dios. En contraste con esto, Génesis viene a proclamar una alternativa profunda a la problemática de quien vivía inmerso en la cosmogonía babilónica. Dicha alternativa coloca al ser humano en el centro mismo de la creación, y afirma que Dios le ha dado tanto un privilegio supremo como una responsabilidad difícil.

«Y señoree.» Además de poseer la imagen de Dios, el ser humano recibe el privilegio y desafío de reinar sobre la creación. Este es un elemento adicional que lo distingue del resto de la creación. Su responsabilidad es ser señor sobre la obra de Dios. Los verbos que se utilizan, *radah* (v. 26) y *kabash* (v. 28), señorear y sojuzgar, pertenecen al contexto de la realeza. Implican autoridad y poder. Como representante de Dios, el ser humano debe ejercer ese poder como Dios lo haría. No debe abusar del privilegio. Debe comprender que ha sido llamado a reinar sobre el mundo a favor de Dios. De la misma manera en que Dios lo trata, así debe él tratar a la naturaleza. Todo esto implica que el propósito de tener dominio no es explotar, ni abusar, sino buscar el bienestar de la creación. Nuestro dominio de la creación debe ser un fiel reflejo de la manera en que Dios se ha comprometido con ella.

«Varón y hembra los creó.» La creación del ser humano se describe aquí en plural. La repetición del plural, los creó, los bendijo, les dijo, subraya que la humanidad está compuesta por el varón y la hembra. De esta manera se establece la total equivalencia entre el hombre y la mujer. Existen desde el principio dos sexos distintos que juntos forman la humanidad. Dicha humanidad ha sido creada para vivir en comunidad. La imagen de Dios en nosotros se ve reflejada en su totalidad a través de la comunidad. Todo intento cultural o institucional de separar al varón de la hembra, o de establecer dominio de uno sobre otro, atenta contra la existencia de la humanidad y contradice el mensaje del relato de la creación. Tanto el varón como la mujer han sido estampados con la imagen de Dios, y a ambos les han sido confiados la responsabilidad y el privilegio de velar por la creación y de glorificar al Creador como sus representantes en la tierra.

«Y los bendijo Dios, y les dyo. . .» Como se mencionó anteriormente, la bendición de Dios es algo muy significativo. Es también una acción que se lleva a cabo con calor y afecto. Aquí, la bendición es semejante a la de los animales en el v. 22, pero contiene ciertos elementos distintivos. En este día Dios no solamente expresa un mandato, sino que además habla directamente con la humanidad. Esto indica su intención de mantener una relación

personal con esa humanidad. Además, la bendición incluye aquí el privilegio de ser mayordomo sobre toda la creación. Finalmente, conlleva también la maravillosa posibilidad de procrear, de crear nueva vida y de ser así fructífero.

«He aquí que os he dado toda planta. . . árbol. . .» Esta provisión de Dios para el hombre no debe tomarse como una orden que prohíbe comer carne de animales. Si bien es perfectamente aceptable adoptar un estilo de vida vegetariano, no se debe utilizar este pasaje como fundamento. La intención aquí es resaltar que: a) el ser humano depende totalmente de Dios para su

alimentación (ver 93); b) Dios es generoso. Dios no sólo creó al ser humano, sino que también se preocupó por su bienestar. En la antigüedad, esta idea de un Dios benévolo para con su creación era revolucionaria. La declaración del v. 29 provee un contraste marcado con la ideología opresora de Mesopotamia, en la cual el ser humano es creado para alimentar a los dioses. El relato de Génesis viene a liberarlo de ese yugo, y a ofrecerle una alternativa de vida en la cual el Ser Supremo suplente todas sus necesidades.

«Y vio Dios. . . que era bueno en gran manera.» El día sexto concluye con una evaluación por parte del Creador. La obra creadora ha llegado a su fin; ha culminado con la creación del ser humano. Sin duda la intención de Dios era coronar su gran obra con la criatura humana. Es así que el salmista afirma que Dios ha coronado al hombre de gloria y de honra, y lo ha colocado para señorear sobre la totalidad de lo creado (Sal. 85-7). Es verdad, entonces, que el ser humano es el miembro más ilustre de la creación. Pero por otro lado no se debe exagerar su posición. Dios no le dedicó todo un día exclusivamente en su creación.

La declaración evaluadora en este día merece atención ya que difiere en algunos aspectos de las anteriores. En primer lugar, no se refiere a un solo objeto, ni a un solo evento, sino que comprende «todo lo que había hecho». Dios aquí está contemplando la totalidad de su obra y llega a una inclusión positiva. En segundo lugar, la evaluación contiene una palabra adicional *hinneh* (he aquí) que indica un grado de entusiasmo al ver la tarea cumplida. Pareciera que el fruto final produce en Dios alegría.

Finalmente, el adjetivo «bueno» es modificado en este caso por un sustantivo utilizado en forma adverbial que le da mayor fuerza e importancia al adjetivo. La palabra *me'od* (en gran manera) le agrega un valor sustancial a la ¡evaluación final. Dios está declarando con total convencimiento que la creación es buena.

La palabra *tob* (bueno) tiene una multiplicidad de significados: amable, lindo, justo, moralmente bueno, práctico, júbilo, deseable, hermoso.

Cada contexto en el Antiguo Testamento determinará cuál acepción es más aceptable. En nuestro contexto particular se ha sugerido que la palabra «apropiado» es la más acertada. Dios vio que todo lo que había hecho era apropiado. La base de esta interpretación es que la evaluación se refiere a la función de la palabra maestra. Es decir, que la creación es buena «para. . .» algo. Sin duda este concepto está presente en el texto. Sin embargo, es aconsejable completar el concepto con la idea de que la obra es buena también en esencia. Desde esta perspectiva, todas las acepciones de la palabra *tob* son aplicables a la totalidad de la creación.

Pag 58

Proclamación del sexto día.

1. Responsabilidad ecológica

Durante las últimas décadas se ha argumentado con bastante vehemencia que las irresponsabilidades ecológicas que ha cometido la humanidad se deben al mandato de Génesis 1. Muchos han responsabilizado al relato de Génesis por la explotación desmedida de la naturaleza. Si bien los verbos empleados en el relato son fuertes y expresan autoridad y poder, dicha acusación no tiene fundamento. Es totalmente equivocado sugerir que quienes han abusado de la naturaleza para su propio provecho lo han hecho sobre la base de una enseñanza bíblica. Al contrario, esos excesos que se cometen a diario son el resultado de desentenderse de las demandas del sexto día de la creación.

Las consecuencias de tal desobediencia son alarmantes. Cada año se destruyen dos millones de hectáreas de bosques en la Amazonia, el mayor pulmón verde del planeta. Todos los años se tiran al mar 20.000 millones de toneladas de desechos. En China, el desierto crece a razón de 850 kilómetros cuadrados por año. Todo esto y mucho más está ocurriendo a diario, porque el ser humano está rechazando la propuesta divina revelada a través del Génesis.

Como representante de Dios, el ser humano debe ejercer dominio sobre la naturaleza en términos de servicio. Según el ejemplo de Jesucristo, el señorío significa servicio. El que reina es el que sirve. Por lo tanto la tarea del ser humano creado a la imagen de Dios no es ser explotador despiadado sino mayordomo de aquello que le fue confiado.

| 2. La alternativa es confiar y no acumular

La humanidad vive hoy bajo el yugo del materialismo que la ha Su existencia se caracteriza por una sed insaciable de consumir. Dicha sed ha sido creada por una ideología imperante que ha reducido al ser humano a un homo-económico, o sea un ser económico. Como tal, le convence que la manera de realizarse como persona es consumiendo. Pero el autor de Génesis viene a proclamar libertad, mostrando que Dios provee. Desde el principio de la creación Dios se ha ocupado de dar aquello que el ser humano realmente necesita. Aquí tenemos una invitación a abandonar todo intento de acaparar, de acumular, de tratar de vivir en forma independiente del Creador, y a aceptar la dádiva de Dios para vivir en libertad.

3. La dignidad humana

Este mundo que presenta el primer capítulo de Génesis es un mundo ideal, donde el dolor, la imperfección y la rebelión no existen. Pero sería un grave error tomar este relato como un sueño utópico de un hombre de la antigüedad. El propósito de este relato es proveer esperanza a un mundo desprovisto de ella. A través de esta visión se introduce en la antigüedad una alternativa nueva, nunca antes considerada. Esta alternativa novedosa proclama que Dios es soberano, y que el ser humano ha sido creado para ocupar un lugar privilegiado dentro del plan supremo de redención y liberación. Viene a anunciar libertad a todo aquel que vive bajo la creencia opresora de que fue creado para ser esclavo de la multiplicidad de los dioses.

El ser humano moderno vive bajo una esclavitud diferente, pero necesita la misma seguridad de que hay un Dios soberano que aún está en control. Esa soberanía divina expresada en el relato bíblico garantiza que el Creador desea mantener una relación estrecha con el ser humano, cuya creación es el punto culminante de toda la obra creadora. Esto nos provee una esperanza y un grado de dignidad que nos libera para vivir en plenitud.

El día séptimo es distinto de todos los anteriores. Lo que se describe ahora no es el trabajo específico de un día de creación. Por lo tanto la estructura y el contenido de estos versículos son distintos. Además es necesario notar la función de los siete días como esquema literario para describir un evento tan significativo como lo es la «creación». En la literatura del Cercano Oriente antiguo, especialmente de Mesopotamia y Canaán, se utiliza frecuentemente esta estructura de siete días para relatar algún acontecimiento de consecuencias considerables. El uso de siete días como estructura literaria para describir un evento singular es propio del contexto dentro del cual surge nuestro relato.

Sin embargo, el relato de Génesis exhibe una diferencia sutil en cuanto a este recurso literario. Los poemas extrabíblicos dividen sus historias en tres partes de dos días cada una, y el séptimo día marca una conclusión especial.

El relato bíblico, en cambio, se vale de dos secciones de tres días, cada una con un final preliminar, y luego el séptimo día describe la conclusión majestuosa de todo el relato. «Y acabó Dios . . . y reposó . . . de toda la obra que hizo.» Con esta afirmación el autor deja por sentado que la tarea de creación estaba completamente terminada. Algunos intérpretes piensan que este versículo indica que durante este día Dios aún estaba creando, y por lo tanto cambian «séptimo» por «sexto». Este cambio no se justifica, ya que el sentido exacto de kalah (acabó) indica que la obra ya estaba concluida. Los mandatos creadores del poder de Dios han finalizado.

A continuación el autor nos informa que Dios reposó, descansó. El verbo shabat indica «cesar», «dejar de trabajar», «tomar vacaciones» u «observar el sábado». El contexto muestra que aquí shabat significa dejar de trabajar. La idea de observar el sábado no está presente aquí, ya que el nombre «sábado» | no aparece en ningún lugar. La primera referencia explícita en el Antiguo ; Testamento a la observación del «sábado» la encontramos en Éxodo 16.23, donde precisamente se formula la relación del «sábado» con la creación.

Son varias las propuestas que intentan explicar por qué no se menciona el sábado» aquí Génesis 1 y 2.31 Quizás la más acertada, aunque no definitiva, provee una alternativa liberadora para la humanidad esclavizada por la cosmovisión mesopotámica. El vocablo shabbat (sábado) es muy parecido al término | babilónico Shapattu, que se refería al día quince de cada mes, o sea el día de luna llena. Este día se conocía como «el día de la quietud del corazón», y se consideraba un día bueno. Pero, a diferencia del concepto bíblico del sábado, no se dejaba de trabajar, y era un solo día al mes. La razón entonces por la cual el autor de Génesis no menciona el «sábado» en este contexto es probablemente porque quiere evitar cualquier tipo de identificación o confusión entre el shabbat bíblico y el Shapattu babilónico.

El significado, entonces, del cesar-de-trabajar de Dios, aunque a la postre se lo asocia con «el sábado», tiene aquí connotaciones teológicas y sociales.

El hecho de que Dios se permite reposar cuando todo está concluido reafirma la misma absoluta soberanía de Dios que sus acciones creadoras proclaman.

Dicha soberanía sobre el cosmos también abarca el tiempo. El Creador es Señor del tiempo, y al descansar comprueba que todo está en orden, funcionando y estable.

Desde el punto de vista social, la acción de Dios provee al ser humano el derecho al descanso. Una vez por semana debe hacer una pausa en su trabajo para renovar sus fuerzas. Este derecho le pertenece a toda la humanidad.

Ninguna sociedad podrá desarrollarse en forma sana sin respetar e imitar este ejemplo del Creador supremo.

«Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó.» La bendición y santificación del día séptimo muestran su importancia como conclusión, como cierre majestuoso a toda la obra. En particular, al bendecir y santificar. Dios tiene como propósito beneficiar al ser humano de diferentes maneras. Parece hasta extraño que Dios bendiga un día. Normalmente Dios bendice aquello que tiene vida —animales o seres humanos— y el propósito de tal bendición es impartir el poder de engendrar vida. Por un lado, entonces, el día siete recibe de parte del Creador ese mismo poder, pues gracias a él la criatura humana se renueva, encuentra nuevas fuerzas, para que su vida sea realmente fructífera y hasta exitosa. Precisamente por ser bendecido, este día le abre al ser humano el camino hacia una existencia plena, siempre y cuando imite al Creador cesando de trabajar durante este día. Además de bendecirlo, Dios ha santificado el séptimo día. El verbo *qidesh* implica separación para cumplir un propósito o una función. Dios entonces ha separado a este último día de los otros seis como algo especial, diferente de los demás. Este día difiere de los demás, primeramente porque en él no se trabaja, y en segundo lugar porque ha sido declarado santo. Por consiguiente, hay una distinción entre dos tipos de tiempo: un tiempo para trabajar, y un tiempo para descansar. Pero además se afirma aquí que «lo santo» debe ocupar un lugar en la vida humana. Al observar el día séptimo como algo especial, diferente, damos lugar a aquello que es santo en nuestra existencia. Sin duda el beneficiario de todo esto es el ser humano creado a la imagen del único ser que es santo por excelencia.

Pag 61

Proclamación liberadora

Así concluye el primer relato de la creación: Dios creando y manteniendo una relación estrecha con su obra. Su último trazo majestuoso es realmente importante para nosotros hoy. El simple hecho de que Dios cese de trabajar, que descansa en el sentido de celebrar y disfrutar algo logrado, es una valiosa proclamación liberadora.

1. Dios descansa

Esta proclamación primeramente declara que Dios puede descansar, puede hacer una pausa. Dios no llega al final de su incomparable obra tensionado, fatigado y agotado. A diferencia de los dioses babilónicos, Dios concluye en paz y con serenidad. Él está seguro de lo que ha logrado, y con tranquilidad detiene su actividad creadora. La conducta de Dios es entonces una invitación a que adquiramos la perspectiva de Dios y dejemos de pensar que la vida depende de nuestra actividad histórica. El mundo está seguro en las manos de Dios, y no se desintegrará simplemente porque hagamos una pausa.

2. La vida es un regalo

En segundo lugar, la acción de Dios durante el séptimo día es una crítica a todo intento excesivo de obtener, acaparar y acumular. La sociedad de consumo, que influye profundamente en la existencia de hoy, nos exige que nos dediquemos frenéticamente a obtener, y nos promete que ello nos hará felices. Esta realidad tan opresiva no nos permite disfrutar de una pausa que nos dé nuevas fuerzas y nos haga más fructíferos. Empero no nos sentiremos felices y realizados hasta que no abandonemos nuestra actividad vertiginosa, y aceptemos la alternativa divina, que nos ofrece la vida como un regalo.

3. El «sábado» vs. la explotación

Finalmente, el ejemplo de Dios provee una crítica a todo intento de explotación. La institución del «sábado», que no está presente aquí pero que sí tiene su origen en este relato de la creación, establece un día de descanso para todos. En este día, así como Dios cesó de

trabajar, todo ser humano tiene el mismo derecho.

Aquí no existen diferencias de riqueza, poder, posición, ni necesidad (Ex. 20.8-11), El «sábado» es un día de igualdad revolucionaria. Por ende toda ideología que ignore esta igualdad se opone a los propósitos de Dios establecidos en el séptimo día. Es urgente que la sociedad contemporánea escuche esta proclamación para que la explotación deshumanizante característica del mundo moderno sea desautorizada. El ser humano creado a la imagen de Dios necesita conocer la alternativa de vida que Dios imaginó para él, pero que él tanto ha rechazado.

Pag 63

Temas adicionales en Génesis 1

1) Cronología

Una de las controversias originadas por el texto de Génesis 1 gira alrededor de la cronología de los mandatos creadores. Muchos a través del tiempo han sugerido que el informe del primer capítulo de la Biblia se debe tomar en estricta forma cronológica. Según esa interpretación, cuando el texto dice que la expansión fue formada en el día segundo, ha de entenderse que fue creada literalmente después de la luz (primer día) y antes de la tierra seca (tercer día).

Otra manera de interpretar el texto es tomándolo más bien como un documento literario, donde la libertad y belleza literaria adquieren más importancia que lo estrictamente cronológico. Hemos visto que el texto presenta una relación estrecha entre los primeros tres días y los últimos tres. Este paralelismo entre los días de creación no surge en forma accidental. Además de mostrar que la estructura literaria es el principio organizador, sirve para destacar la simetría y el orden de la actividad creadora de Dios. El uso de este recurso literario, tan evidente para los primeros lectores, al menos sugiere la posibilidad de que el orden en que están presentados los mandatos responda más a un interés de redacción y contenido, que a una necesidad cronológica.

Sin pretender ser dogmático al respecto, quisiera proponer que la visión literaria es tan válida como la cronológica. Además de lo ya mencionado, es interesante notar que cuando el texto hebreo menciona el número de cada día lo hace sin el artículo definido. En otras palabras, literalmente no dice «el día segundo», «el día tercero», sino «un día segundo», «un día tercero», y así sucesivamente. La única excepción es el día sexto, donde sí aparece el artículo definido. Consecuentemente, sugerimos que la falta del artículo definido en cinco de los seis días, sin ser totalmente determinante, abre la posibilidad de que el orden de Génesis 1 responda a criterios literarios y no cronológicos.

Esta alternativa de ninguna manera cuestiona la veracidad del texto que estamos analizando. Mucho del contenido de las Sagradas Escrituras está presentado en forma temática, y no cronológica. Esto desde ningún punto de vista le quita autenticidad al relato. Simplemente, lo que se sugiere es considerar el texto desde una perspectiva literaria. Si por lo menos en parte no se le adjudica al capítulo 1 de Génesis una ordenación estrictamente cronológica, ciertos problemas de interpretación tienden a desaparecer, o pasan a ocupar un lugar menos preponderante.

Por ejemplo, el problema de la presencia de la luz el primer día, cuando el sol fue creado en el cuarto, ya no es tan insuperable. ¿Cómo puede existir la tarde y la mañana, y cómo pueden sobrevivir las plantas sin el sol? Esto sólo es un obstáculo si se exige una

interpretación netamente cronológica. Estas son entonces algunas razones por las cuales es aconsejable interpretar el texto desde una perspectiva más literaria que cronológica.

2) Paralelos mesopotámicos

Por mucho tiempo ya, los eruditos han encontrado varios puntos de contacto entre el relato de Génesis 1.1-2.3 y los diversos documentos literarios de Mesopotamia. La composición mesopotámica que más invita a una comparación detallada es la llamada *Enuma elish*. El análisis cuidadoso de este documento ha llevado a los estudiosos a una serie de comparaciones muy interesantes, y muchos interpretan el relato bíblico a la luz del trasfondo mesopotámico. Sin duda el Génesis fue creado en medio de un contexto que refleja el material y los modos de expresión comunes al medio ambiente mesopotámico. Los paralelos que existen son de índole general y no específica. Básicamente son los siguientes: ambos relatos conciben el estado original del cosmos en términos de un caos acuoso; ambos contienen un orden similar en cuanto a los eventos de creación; y los dos concluyen con un descanso por parte de la/s divinidad/es. A estos puntos generales de comparación, se les pueden agregar algunos otros puntos comunes que los complementan: el caos acuoso se divide en cielo y tierra; se hace mención de la luz antes que la aparición de las luminarias; existe una relación lingüística entre los términos que denotan el caos (abismo); el número siete es significativo. Estas similitudes han suscitado ciertas conclusiones que proponen que el relato bíblico refleja una determinada dependencia del documento mesopotámico.

Queremos proponer, sin embargo, que dichas conclusiones son prematuras por varias razones. Sin ignorar los puntos de comparación que existen entre las composiciones en cuestión, es imperativo considerar también las diferencias. No es el propósito de este comentario entrar en demasiado detalle al respecto. Simplemente es necesario advertir al lector que las diferencias entre los relatos son sustanciales.

Precisamente son esas diferencias lo que distingue al relato de Génesis de cualquier otro relato del Cercano Oriente antiguo, de modo que aparece entonces como un documento nuevo y fresco, que provee alternativas nunca antes consideradas.

Una de las diferencias básicas e inmediatas se puede ver en la naturaleza de la deidad. En Génesis, Dios es uno, eterno, omnipotente, omnipresente y omnisciente. En el *Enuma elish*, la deidad comienza como dos seres con distinción sexual. Otros dioses se generan a partir de estos dos mencionados. Todo el relato de creación babilónico entonces está inmerso en un contexto politeísta. La proclamación monoteísta de Génesis es novedosa y revolucionaria para su época. Además, en el *Enuma elish* la deidad está identificada con la materia, es decir, que los elementos coexisten con la deidad.

Génesis en cambio presenta a un Dios independiente de la creación, responsable en forma directa de lo que existe. Dicha realidad nos confronta con otra marcada diferencia: creación versus organización. En Mesopotamia, la obra de los dioses es primordialmente organizadora. Así, el mayor énfasis está puesto sobre la organización del cosmos, y el tema de los orígenes es casi accidental. Esto se ve contrastado radicalmente en Génesis, donde el mayor énfasis cae sobre el acto creador. Dios, mediante su palabra de poder, invita a la existencia, evoca a la realidad, y luego la organiza.

En segundo lugar, si bien hemos afirmado que en los dos relatos la luz aparece antes de la creación de los astros luminarios que normalmente se consideran como fuente de la luz, hay que aclarar que en el *Enuma elish* la luz en sí no es creada. La luz emana de los dioses como uno de los atributos divinos. Es imposible detectar en la literatura mesopotámica indicio alguno sobre la creación directa de la luz. En Génesis, en cambio, la luz es

incuestionablemente creada por Dios. Es cierto que el relato bíblico afirma en otros lugares que Dios es luz. Sin embargo, para evitar cualquier tipo de confusión al respecto, el autor de Génesis declara que la luz es un elemento creado por Dios, y de esta manera insiste en que la Deidad está en control de todo elemento físico.

Por otra parte, el Enuma elish al igual que otras cosmologías del Cercano Oriente antiguo, presenta la creación como el resultado de un conflicto sumamente serio y violento dentro del ámbito divino. Los cielos y la tierra son formados con el cadáver de Tiamat, la diosa derrotada por Marduk. Si bien algunos—con razón—ven en la literatura poética de la Biblia ciertos resabios de este elemento de conflicto, es indiscutible que el relato de Génesis desconoce totalmente cualquier tipo de conflicto en el proceso de creación. Esta diferencia tiene consecuencias vivenciales de carácter significativo.

El lector del Enuma elish veía al mundo como una lucha continua entre dioses enemistados, cuyos caprichos podrían causarle una tragedia en cualquier momento.

El lector de Génesis, en cambio, ve a un solo Dios, creando por su propia voluntad y en control del mundo. Este Dios no somete al ser humano a sus caprichos, sino que intenta establecer con él una relación fluida.

Sobre esta base, se puede notar una cuarta diferencia radical. Para el relato mesopotámico, la humanidad es una pesadilla, porque el ser humano fue creado para servir a los dioses. Su función aquí en la tierra es de proveer vivienda (templos) y alimento (sacrificios) para los dioses. Su existencia y su esencia carecen de todo tipo de dignidad. En el relato de Génesis, como se ha recalcado anteriormente, el ser humano es el único creado a la imagen de Dios, y como tal ha sido declarado mayordomo y corona de la creación.

En conclusión, la comparación entre ambos relatos para descubrir paralelos e interpretar mejor el relato bíblico es necesaria y aconsejable, ya que dicho esfuerzo produce un mejor entendimiento del contexto del cual surge Génesis. Sin embargo, se debe tener cuidado de no exagerar las similitudes, sin ver también las diferencias que existen. El relato de Génesis está planteando una polémica en contra de la cosmovisión mesopotámica. Esta polémica viene a proponer alternativas teológicas que proveen un marco de esperanza y dan un propósito al ser humano creado. Una comparación con la literatura mesopotámica no debe nunca desconocer la diferencia crucial entre estos textos: la proclamación radical de la salvación.

Pag 66

Bibliografía adicional

Anderson, B.W., «A Stylistic Study of the Priestly Creation Story», en *Canon and Authority*, G.W. Coats and B.W. Lang, eds., Fortress Press, Philadelphia, 1977, pp. 148-162.

Anderson, B.W., ed., *Creation in the Old Testament* Fortress Press, Philadelphia, 1984.

Beauchamp, P., *Creation et séparation. Dieu crea le monde*, Editions du Cerf, París, 1973.

___, «En torno al primer capítulo del Génesis», en R. Barthes y otros, *Exégesis y Hermenéutica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

Botterweck, G. y Ringgren, H. «bara'», *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. ü, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, pp. 242-249.

Caquot, A., In *Principio: Interprétations des premiers versés de la Cénese*, Centre d'Études des Religions du Livre, París, 1973.

Clines, D.J.A., «The Etymology of Hebrew Se'em», *JNWSL* 3, 1974, pp. 19-24.

Hasel, G.F., «The Meaning of 'Let Us' in Gen. 1.26», *AUSS* 13, 1975, pp. 58-66.

- Hasel, G.F., «The Polemic Nature of the Génesis Cosmology», *EvQ* 46, 1974, pp. 81-102.
- Heidel, A., *The Babylonian Génesis*, 2nd ed., Chicago University Press, Chicago, 1951.
- Humbert, P., «Encoré le premier mot de la Bible», *ZAW* 76, 1967, pp. 121-131.
- Kaiser, W.C., «The Literary Form of Génesis I-II», en *New Perspectives in the Old Testament*, J.B. Payne, ed., Word, Waco, 1970, pp. 48-65.
- Kapeirud, A.S., «The Mythological Features in Génesis 1 and the Author's Intention», *VT* 2A, 1974, pp. 178-186.
- Lambert, M., «A Study of the First Chapters of Génesis», *HUCA* 1, 1924, pp. 3-12.
- Landes, G.M., «Creation Tradition in Prov. 8.22-31 and Gen. 1.1-10», en *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of J.M. Myers*, H.N. Bream, R.D. Heim, y C.A. Moore, eds., Temple University Press, Philadelphia, 1974, pp. 279-293.
- Loretz, O., «Wortbericht-Vorlage und Tatbericht-Interpretation im Schöpfungsbericht Gen. 1.1.2.4a», *UF* 7, 1975, pp. 279-287.
- Marzel, Y., «Light and Lights (Gen. 1.2-19)», (heb.), *BMik* 28, 1982/83, pp. 156-161.
- May, H.G., «The Creation of Light in Génesis 1.3-5», *JBL* 58, 1939, pp. 203-211.
- Nielsen, E., «Creation and the Fall of Man», *HUCA* 43, 1972, pp. 1-22.
- Orlinsky, H.M., «The Plain Meaning of Gen. 1.1-3», *BibA* 46, 1983, pp. 207-209.
- Payne, D.F., *Génesis 1 Reconsidered*, Tyndale, London, 1964.
- Petersen, D.L., «Yahweh and the Organization of the Cosmos», *JSOT* 13, 1979, pp. 47-64.
- Sailhammer, J., «Exegetical Notes: Gen. 1.1-2.4a», *TJ* 5, 1984, pp. 73-82.
- Smith, G.V., «Structure and Purpose in Génesis I-II», *JETS* 20, 1977, pp. 307-319.
- Waltke, B.K., «The Creation Account in Génesis 1.1-3», *BSac* 132, 1975, pp. 25-36, 136-144, 216-228, 327-342; *BSac* 133, 1976, pp. 28-41.
- Young, E.J., «The Days of Génesis», *WTJ* 25, 1962/63, pp. 1-34, 143-171.

Pag 69

II. Creación del hombre y la mujer (2.4-25)

A continuación el documento en mano nos presenta un relato de creación que complementa el que acabamos de analizar. Una lectura somera indica inmediatamente que aquí tenemos una obra literaria muy diferente. Los recursos literarios utilizados son otros, y sin duda el propósito es marcadamente distinto. Es aconsejable entonces discernir las diferencias antes de considerar el texto en detalle.

El estilo literario empleado es la narración, en la cual el autor se vale del «cuento» como medio para narrar su visión de la creación. Mientras que el primer relato se caracteriza por un estilo litúrgico, cargado de dignidad, el segundo es más simple, vivaz, lleno de sorpresas y de imaginación. El vocabulario no es tan formal, sino que manifiesta un deseo de comunicación más informal y ameno, y todo el proceso es narrado en forma de una historia interesante para el oyente. Dicha historia va creciendo hacia un climax inesperado, pero lleno de alegría.

La perspectiva diferente se puede notar en los diversos detalles. El relato del capítulo 2 no tiene como propósito primordial presentar una visión completa acerca del origen de la existencia del mundo. Esto pasa a ser secundario.

El autor en este caso está más interesado en las relaciones interpersonales. Es así como se nos presenta la relación de Dios con el hombre, del hombre con los animales, y del hombre

con la mujer. Claro está que toda esta preocupación provee un trasfondo imprescindible para lo que vendrá en el siguiente capítulo.

Este énfasis en las relaciones motiva al autor a presentar a Dios de una manera distinta. Ya no es el Dios creador-arquitecto del universo, trascendente, todopoderoso y lejano. Ahora se lo presenta a través de otro nombre, Yavé (o Jehová en RVR y otras traducciones), que es el nombre que transmite un interés sumamente personal de parte del Creador. Yavé es el nombre relacionado con la redención del pueblo de Israel, y con el pacto que Dios establece con su pueblo. También es denominado «Yavé Dios», lo que quizá indica una continuidad con el primer relato y establece claramente que se trata del mismo ser supremo.

El Creador aquí llamado Yavé se presenta como un alfarero, que forma al hombre del polvo de la tierra con sus propias manos. Ya no es el Dios que declara «Sea la. . .», sino que es el Yavé que sopla el aliento de vida en forma personal y directa en el hombre. Es presentado como el dueño del jardín, el hortelano principal que viene a visitar a quien ha confiado el cuidado de su obra creadora. Yavé es quien se preocupa por la necesidad social de su criatura y le provee una compañera a través de cirugía divina. Desde ya que toda la visión de Dios de este relato es más antropomórfica.

A modo de conclusión es necesario advertir al lector que dichas diferencias no implican contradicciones, sino que deben ser interpretadas como un elemento enriquecedor. Aquí se plantea el origen de la creación desde una perspectiva distinta y con un énfasis diferente. Los detalles sumamente interesantes que surgen de la segunda obra proveen un complemento decididamente positivo a la obra litúrgica del primer capítulo. Además, estos detalles nos invitan a que leamos el relato como nuestra propia historia.

Pag 70

A. Creación del ser viviente (2.4-7)

«Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra. . .» Esta frase sirve como título para la sección que sigue comprendida por los capítulos 2.5-4.26.

Este título es la fórmula literaria toledot, que divide el libro de Génesis en diez partes (2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10; 11.27; 25.12; 25.19; 36.1; 37.2).² Generalmente se traduce «Esta es la historia de la familia de», y siempre funciona como introducción para el material que sigue. Asimismo, sirve como lazo que une este material con el anterior, ya que existe un marcado paralelismo entre esta frase y la expresión del primer versículo de la Biblia. Asimismo se puede notar el uso del recurso literario denominado quiasmo, a través del cual dos partes de un versículo están unidas por el uso de los mismos términos en orden invertido. En este caso, por ejemplo, A, «cielo»; B, «tierra»; C, «creados» — C*, «hizo»; B', «tierra»; A', «cielo». Esto explica la inversión del orden normal «cielos y tierra», en la segunda mitad del versículo.

«Antes que fuese. . .» Los vs. 5-6 describen una situación similar a la que fue descrita en 1.2. La tierra yace en una condición poco propicia para habitación humana. No hay plantas, hierbas, lluvia, ni hombre para labrar la tierra. Sin embargo, el escenario está preparado para la presentación del actor principal: 'adam (hombre). Por un lado la tierra no puede producir sin el trabajo del hombre. La relación estrecha que existe entre el hombre y la tierra se expresa a través de las palabras mismas en hebreo: 'adam (hombre), 'adamah (tierra). Esta pertenencia mutua se puede expresar en castellano de la siguiente manera: tierra y terrícola. Así, como se verá más adelante, el hombre y la tierra están hechos del mismo material. Por otro lado tampoco había lluvia, pero el autor menciona la existencia de un Wque regaba toda la faz de la tierra. Si bien este 'ed es traducido por «vapor»,

consideramos que no es la traducción más exacta. Un análisis comparativo con el término equivalente en acadio (id) indica que 'ed probablemente se refiere a un río cósmico subterráneo. Así, sin la capacidad del hombre para canalizar el agua mediante irrigación, la tierra tampoco podía ser fructífera. Por lo tanto, a diferencia del primer relato, el hombre ('adam) aquí ocupa el centro de atención desde el comienzo.

«Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra.» La relación estrecha entre el hombre y la tierra, anticipada en los versículos anteriores, se subraya aún más en el acto de creación. El hombre es formado del polvo de la tierra, de la misma manera que un alfarero toma el barro para formar una vasija. El verbo yasar se utiliza para describir la actividad de un alfarero, pero en varias ocasiones se emplea en forma paralela a bara' (crear) para indicar la actividad creadora de Dios. El hombre entonces nace de la tierra, debe cultivar la tierra, y finalmente vuelve a la tierra cuando muere.

Alguien ha expresado esta pertenencia mutua diciendo que la tierra es su cuna, su hogar y su sepulcro.

«Y sopló en su nariz aliento de vida.» Esa maravillosa obra creada de la misma tierra, ahora recibe el soplo de vida de parte del Creador. El hombre creado es ahora privilegiado con la posibilidad de vivir mediante la capacidad de respirar. Una situación paralela se puede ver en Ezequiel 37.9, donde se le manda al profeta soplar sobre los cuerpos muertos para infundirles vida. El hombre recibe el soplo divino, pero esta acción no lo convierte en un ser divino, sino que simplemente lo transforma en un ser viviente.

«Y fue el hombre un ser viviente.» La combinación de un cuerpo formado de la tierra y el aliento de vida infundido por la divinidad forma un nefeshjayyah (ser viviente). Esta caracterización del hombre ha originado una serie de discusiones y conclusiones erradas. El vocablo nefesh tiene significados variados: garganta, apetito, persona, aliento, alma, cadáver. Muchos intentos de definir el término han propuesto que la palabra tiene que ver con la psicología hebrea. Sin embargo es importante notar que la palabra nunca se utiliza para describir alguna parte espiritual de la persona que pueda dissociarse del cuerpo. Por lo tanto no se debe confundir ni identificar con la idea griega del alma separada del cuerpo. El hebreo consideraba a la persona como un ente íntegro. Su visión se caracterizaba por un concepto de totalidad. Por lo tanto, el hebreo no pensaba en términos de un alma separada de un cuerpo. Al contrario, nefesh se refiere a la persona toda.

Ahora bien, este nefesh es calificado como jayyah (viviente). Esto implica que en el momento de recibir el aliento divino el hombre comenzó a vivir. Sin embargo, no es esto lo que le distingue del animal. El animal también es definido como un nefesh jayyah. El poseer el aliento de vida no diferencia a la persona del animal. La distinción ya la vimos en 1.26-28, donde se declara que el hombre es creado a la imagen de Dios. Ninguna otra cosa creada, ni siquiera el animal, recibe esta imagen. En 2.7, quizá esta distinción está implícita en que es sólo el hombre quien recibe el aliento de vida directamente de Jehová Dios. El hombre llega a ser nefesh jayyah a través de un proceso diferente que sin duda lo diferencia radicalmente de los animales.

Pag 72

Relación creador-criatura

Siguiendo en la misma línea de pensamiento del capítulo uno, vemos que aquí también el hombre es creado con sumo cuidado e interés de parte del ser supremo. Todo ha sido planeado en forma perfecta para que el hombre tenga la capacidad de ser el mayordomo de la creación, pero más importante aún, de servir a Jehová Dios, el creador. El lector antiguo

se enfrentaría por primera vez con un mensaje acerca de sus orígenes, que le daba valor a su existencia e identidad como persona.

Asimismo, estos versículos proclaman una verdad que el humano debe reconocer si ha de vivir de acuerdo con los propósitos de su Creador. Esta verdad declara que el ser humano depende totalmente de Dios. El mensaje teológico profundo de este pasaje es que le debemos toda nuestra existencia y posibilidad de vida al Creador supremo. Sin el aliento de vida que nos imparte Dios, seríamos mero polvo. El juego de palabras 'adam y 'adamah es un comentario claro acerca de la condición de criatura del ser humano.

La enseñanza que el ser humano contemporáneo debe aprender de este relato es que nadie puede «vivir», en el sentido pleno de la palabra, sin Dios. La cultura occidental propone un individualismo autosuficiente como camino preferido para existir. Nuestro texto declara caduco ese estilo de vida. La existencia humana se torna imposible sin los animales, sin las plantas, sin la posibilidad de trabajo y, por sobre todo, sin Dios. El ser humano de hoy vive agobiado por un ritmo vertiginoso en el cual intenta sobrevivir independientemente de su Creador. Estos versículos son una invitación a abandonar todo intento de autosuficiencia, y adoptar y aceptar nuestra dependencia de Dios, el Creador perfecto.

pag 74

B. El jardín: un lugar para vivir (2.8-15)

Existe en toda la historia de la creación una preocupación por el ser humano. El hombre, creado como ser viviente, necesita espacio para desarrollar su vida. Este lugar deberá poseer los elementos necesarios y condiciones mínimas que garanticen la posibilidad de vida. La escena que sigue describe cómo Dios provee un lugar especial en el cual el hombre podrá no solamente vivir, sino también cumplir los propósitos para los cuales fue creado. Tal como vimos en Génesis 1, la tierra fue creada para beneficio del ser humano. Es regalo de Dios para el hombre, lo cual evidencia el interés de Dios por su criatura.

«Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén.» La expresión utilizada aquí indica que el huerto fue plantado después de la creación del hombre. Este huerto es un lugar cercado, protegido, sumamente propicio para que el hombre lo cultive y así pueda alimentarse. Es el lugar donde la vida humana puede desarrollarse en plenitud. El lugar geográfico llamado Edén ha ocasionado mucha discusión. Su identificación y su significado no han sido fáciles. En este contexto, lo más probable es que se refiera a una localidad real, aunque seguramente el autor se vale de un juego de palabras, ya que 'edén también significa «deleite» o «placer». Como lugar geográfico está ubicado al «oriente», o sea fuera de Israel. La impresión que el texto da es la de un lugar desconocido e inalcanzable. No debemos preocuparnos demasiado por tratar de identificar específicamente el lugar, utilizando los ríos mencionados en los vs. 10-14. Tales intentos siempre han fracasado. Es preferible considerar que es una localidad que está al este de Israel, probablemente en algún sitio de Mesopotamia, y que es un lugar sumamente agradable tal cual el nombre «Edén» lo indica. Un sitio con características de oasis —trien regado, fértil, seguro—sería muy atractivo en el contexto árido de la región.

«Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol. . .» En medio de este lugar tan especial que transmite vida. Dios hace crecer árboles que servirán para nutrir al ser viviente. Entre esos árboles, en el centro del huerto, Dios coloca el árbol de la vida, y a su lado el árbol de la ciencia del bien y del mal.

La referencia al árbol de la vida cobra importancia recién en el próximo capítulo (3.22); en esta escena sólo se lo menciona. En general, el concepto de un árbol que da vida es común en el Cercano Oriente antiguo. Por ejemplo en la Epopeya de Guilgames, Utnapistim, este Noé babilónico, luego de sobrevivir al diluvio, recibe de los dioses la planta de vida que le da inmortalidad. El deseo de poseer vida eterna es una obsesión en el héroe Guilgames.

Utnapistim le da entonces la planta que le garantizará una juventud eterna.

Para desgracia de Guilgames, la planta es hurtada por una serpiente, y la humanidad pierde la oportunidad de ser inmortal.

El árbol de la vida también aparece en otros textos de la Biblia. En Proverbios se comparan la sabiduría, la justicia, el deseo cumplido, la ley y la lengua apacible con el árbol de vida (Pr. 3.18; 11.30; 13.12, 13; 15.4). En Apocalipsis, Dios da el árbol de vida como una recompensa (2.7), y los frutos del árbol a los justos (22.2,14). Participar del fruto del árbol de la vida implica plenitud de vida, y vida eterna.

El segundo árbol es el que desempeña un papel preponderante en este relato. El árbol del conocimiento del bien y del mal sólo aparece en los capítulos dos y tres de Génesis.

Numerosas teorías han sido propuestas en relación con el significado de este árbol, como por ejemplo: el «conocimiento del bien y del mal» significa discernimiento moral; implica las consecuencias de la obediencia o desobediencia a los mandatos de Dios; es conocimiento sexual; es omnisciencia. Creemos que ninguna de estas sugerencias explica adecuadamente el sentido o intención de este árbol temible.

La frase «del bien y del mal» en principio habla de totalidad. En este sentido es paralela a «los cielos y la tierra», y por lo tanto describe un tipo de conocimiento que es total. Dicho conocimiento, que pertenece solamente a la divinidad, es «sabiduría» (haskit), término utilizado para describir lo que codiciaba la mujer (3.6). Esta sabiduría es completa, total, vasta, que permite autonomía e independencia. Esto implica que no es para el ser humano creado, sino que le pertenece solamente al Ser Supremo. Por eso es que más adelante vendrá la prohibición de comer de este árbol.

«Lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase.» El autor aquí retoma la narrativa comenzada en el v. 8 repitiendo algunas frases.

La idea de que en el jardín ideal el hombre vive libre de responsabilidades y trabajo es totalmente incorrecta. Al contrario, el ocio y el desempleo no tienen lugar en el espacio físico preparado por el Creador.

El hombre es colocado en el huerto con propósitos bien claros y definidos, que tienen que ver con el trabajo. Aun antes de la caída y expulsión posterior del huerto existía el trabajo, mediante el cual el hombre tiene la posibilidad de comenzar a ejercer su privilegio de mayordomo. Dos verbos son empleados para describir su responsabilidad: 'abad (labrar) y shamar (guardar), 'abad comúnmente se refiere a la acción de trabajar, de cultivar la tierra. En el sentido religioso, habla de «servir» a Dios (Ex. 3.12; 4.23; etc.), con lo cual también se puede referir a la adoración, shamar habla de cuidar y proteger, indicando que el hombre debe tener un cuidado especial por la tierra. Su tarea no es explotar la tierra para su beneficio, sino cultivarla y a la vez protegerla como lo hace un verdadero mayordomo. De esta manera cumple con su papel de representante de Dios en la tierra. El verbo shamar también tiene connotaciones religiosas, especialmente en el contexto de guardar la ley de Dios.

Ambos términos tienen aplicaciones espirituales, quizás sugiriendo que en el trabajo también se adora y se sirve al Creador.

Pag 75

Dependencia y trabajo

1. Llamado a la dependencia voluntaria

La presencia de este árbol en el jardín preparado para el hombre proclama un mensaje consonante con todo el relato de la creación. Hemos visto cómo Dios sopló el aliento de vida en el hombre, y de qué manera preparó un lugar para que pudiera desarrollar su condición de «ser viviente». A través de todo esto se puede ver cómo el hombre depende de Dios. La presencia de un árbol de «sabiduría» también invita al ser humano a someterse a esa dependencia, en contraste con el intento de tomar del fruto del árbol, lo cual sería un intento de autosuficiencia y autonomía; sería declarar que no se quiere vivir bajo la soberanía del Creador; sería negar la condición de «criatura» y pretender ser algo para lo cual no fue creado. La presencia de este árbol es entonces una advertencia al hombre moderno que no debe aspirar a saberlo «todo». Tal admonición va en contra del ideal moderno donde la búsqueda de conocimiento se ha convertido en una especie de dios. El problema surge cuando dicha búsqueda intenta usurpar el lugar que solamente puede ocupar la verdadera divinidad. Por esta causa, entonces, el relato es un reto a aceptar la dependencia de Dios para poder vivir. Rechazar tal propuesta divina llevará a la muerte.

2. El trabajo es salud

Desde el momento mismo en que el hombre es colocado en su lugar de habitación, tiene la responsabilidad y el privilegio de trabajar. Algo similar podemos ver en los relatos mesopotámicos donde el hombre es creado para trabajar. La diferencia radical está en el hecho de que Dios aquí no se está deshaciendo de su trabajo, sino que le da trabajo al hombre porque el trabajo es inherente a su existencia. Esto enseña que todo ser humano debe y necesita trabajar. No debe concebirse el trabajo como producto del pecado, y por tanto como algo despreciable. Al contrario, es el desempleo lo que atenta contra la sanidad humana. El trabajo es un privilegio que estaba presente en el jardín del Edén. Consecuentemente, todo creyente no solamente debe procurar trabajar, sino que debe cuidar que su prójimo también tenga la oportunidad de trabajar.

pag 76

C. Los límites esenciales (2.16-17)

El huerto ha sido preparado, y el hombre colocado allí para comenzar a disfrutar su vida. Esa vida conlleva ciertos privilegios y responsabilidades. En este próximo pasaje leemos acerca de ciertos límites que forman parte de la vida en el jardín.

«De todo árbol del huerto podrás comer.» Ya Dios ha mostrado su interés por proveer todo lo que el hombre necesita para vivir. Aquí Dios insiste en esto al proveer para el hombre «todos» los árboles excepto uno. La abundancia y la generosidad de Dios resaltan en esta declaración. Dios aparece como un padre que vela por las necesidades de su criatura. En este jardín, la necesidad y el hambre no tienen lugar. El trabajo del hombre y la provisión de Dios permiten una existencia en total armonía.

«Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás.» Juntamente con el permiso de comer de todo árbol, existe una prohibición muy clara. La prohibición está expresada en términos que recuerdan «los diez mandamientos». El autor emplea la partícula negativa lo' (no) seguida por un imperfecto, lo cual indica una prohibición a largo plazo. El límite puesto por Dios no es por un tiempo, y después dejará de tener vigencia. La prohibición es seria y hasta podríamos decir eterna.

Para muchos, esta prohibición significa represión a tal punto que el hombre se convierte en víctima de un Dios cruel. Sin embargo, es todo lo contrario. El mandato crea la posibilidad de una libre elección. A través de este mandato Dios le confía al hombre algo a lo cual los animales creados no tienen acceso: le abre al ser humano un camino de libertad, donde puede ejercer su voluntad.

«El día que de él comiereis, ciertamente morirás.» La dificultad en la interpretación de esta declaración aparece en el próximo capítulo, cuando nos enteramos de que el nombre no murió instantáneamente al comer del fruto prohibido. Esto ha suscitado una serie de traducciones distintas que intentan acomodar el texto a los hechos. Pero tales intentos son innecesarios. La traducción de RVR en este caso es la más acertada. Es un error tratar de minimizar la fuerza de «ciertamente morirás», ya que el hebreo emplea un infinitivo absoluto combinado con un imperfecto para darle énfasis al verbo. El problema radica más en la interpretación de la frase que en la traducción.

La amenaza no significa que al comer del árbol prohibido el hombre llegará a ser mortal, ni que su destino será la muerte (aunque finalmente ha de morir). La sentencia puntualiza primero que Dios toma muy en serio la prohibición. En segundo lugar, pone de manifiesto el conflicto entre la vida y la muerte. En este caso la muerte significa que se corta la relación con Dios.

En varios pasajes del Antiguo Testamento vemos que el hebreo interpretaba la muerte como una ruptura en la comunicación con Dios (Job 7.21; Sal. 6.5; 88.5, 10-12; Is. 38.18-19). Esta es la muerte que ocurrió instantáneamente. Incluso, el hecho de que no haya muerto de inmediato en forma física podría ser una evidencia temprana de la gracia de Dios, que ya va buscando una restauración.

pag 78

Prohibición y permiso

1. Amor justo

Las consecuencias teológicas y prácticas de estos dos versículos merecen consideración. Aquí Dios muestra su preocupación por la inclinación del hombre hacia la desobediencia. Dios es el Creador soberano, y su soberanía no admite desafío alguno. La sentencia de muerte declarada en el jardín debe servir de advertencia a la humanidad de hoy, cuando son tantos los intentos de minimizar la ira santa del Creador. El mensaje popular, que todo el mundo está listo a escuchar, es que «Dios es amor». Pero, hay que recordar también que el amor de Dios es un amor justo y santo, que no acepta la desobediencia por parte de la criatura. Una de las razones por la que la desobediencia no es aceptable es que es una forma de expresar el deseo de independencia. El ser humano en el jardín, al igual que hoy, ha sido privilegiado con la alternativa de elegir la dependencia de Dios y así experimentar la libertad y la vida plena, o proclamarse autónomo y participar de las consecuencias que conducen a la muerte. Esta es la elección más importante que el ser humano debe enfrentar: elegir entre sí mismo y Dios; entre la dependencia y la independencia; entre la liberación real y la libertad ficticia. Decirle no a Dios es ineludiblemente decirle no a la vida.

2. Amor generoso.

El cuadro recién presentado estaría incompleto sin una valorización del primer mandato del v. 16, donde todo es permitido, salvo una cosa. El mensaje claro es que Dios provee todo lo necesario para vivir. Dios ha creado al hombre con la capacidad de trabajar, le ha dado una vocación. Esa vocación ha sido enriquecida con un permiso de extraordinaria amplitud. Generalmente el lector de este texto se preocupa exclusivamente por la

prohibición, y se olvida del mandato positivo que provee todos los elementos básicos que se necesitan para vivir. El Dios del jardín no es solamente el Dios que prohíbe, sino también el Creador que permite. Únicamente cuando se aceptan los límites del Creador y se disfruta de su permiso, se alcanza el paraíso.

pag 80

Ch. La humanidad completa (2.18-25)

El propósito de Dios de proveer para el hombre lo que éste necesita se resalta en lo que sigue. Primeramente Dios provee los animales y, luego, reconociendo que el hombre como ser social necesita amistad, comunión, y relación interpersonal, crea a la mujer. Si bien el orden de creación es distinto del que aparece en el capítulo 1, esto no debe causar problemas al lector, ya que el mensaje detrás de los detalles es el mismo (ver sección sobre cronología, cap. 1). Todo ser viviente debe su existencia a Dios, el ser humano es la cumbre de la acción creativa de Dios, y Dios ha preparado todo para que el hombre pueda desarrollar su vida en la tierra.

«No es bueno que el hombre esté solo.» Al igual que en el primer capítulo, Dios delibera en su interior y llega a la conclusión de que al hombre le falta algo. Aquí nos sorprende el contraste entre el primer relato, donde cada acto de creación es declarado «bueno», y esta declaración de que algo no está bien. El narrador de esta historia subraya así la necesidad de compañía que tiene el hombre. El hombre no está completo sin un ser semejante a su lado. Por esto Dios se propone corregir la situación de inmediato.

«Le haré ayuda idónea para él.» La frase 'ezer kenegdo (ayuda idónea) ha sido mal interpretada y abusada por muchos durante mucho tiempo. Debido a distintas traducciones que transmitían un mensaje equivocado se fue tergiversando el verdadero sentido del texto y de la intención de Dios. La expresión no contiene la idea de ayuda servil, ni tampoco implica la reducción de la ayuda al ámbito doméstico. El vocablo 'ezer generalmente se emplea para describir la ayuda divina al ser humano en dificultad. Luego, la palabra normalmente indica ayuda superior, y no ayuda subordinada. Pero en este caso tampoco es una ayuda superior, sino una kenegdo. Una traducción literal sería «como opuesto a», «frente a él». La idea que transmite es de algo «correspondiente a» o «adecuado para». En resumen, entonces, la frase no implica ni ayuda subordinada, ni superior. Tampoco define a alguien idéntico al hombre, ya que el texto no dice simplemente «como él». Significa que Dios ha de crear alguien que sea correspondiente, adecuado para el hombre, para que juntos puedan proveerse la comunión y el apoyo necesario para vivir en plenitud.

«Jehová Dios formó . . . toda bestia . . . Y puso Adán nombre a toda bestia. . . mas para Adán no se halló ayuda idónea para él.» Para solucionar el problema de la soledad del hombre, Dios comienza a crear animales que son nefeshjayyah (seres vivientes, no «animales vivientes») al igual que el hombre (2.7). Ahora bien, ¿no sabía Dios que el hombre no encontraría resolución a su dilema en los animales? ¡Por supuesto que sí! Una vez más el relato crea suspenso y resalta la tremenda soledad a la que está expuesto el hombre. De esta manera, el autor logra que nos identifiquemos con la problemática del hombre aislado, sin la posibilidad de comunicarse con un ser correspondiente a él. Además, en este paso intermedio a la solución definitiva, se puede ver cómo el hombre comienza a ejercer su condición de mayordomo de la creación. Como único ser viviente creado a la imagen de Dios, tiene el privilegio de poner nombre a los animales. La acción de nombrar en el Antiguo Testamento está revestida de un significado no común en nuestros días.

Ponerle nombre a algo o alguien implicaba describir y hasta definir su esencia, lo que realmente era (Gn. 4.1, 25; 1 S. 1.20). Asimismo, era demostrar autoridad y poder sobre lo que se nombraba, especialmente cuando se le cambiaba el nombre a alguien (2 R. 24.17; Dn. 1.7). El hombre al poner nombre a los animales está demostrando su señorío sobre ellos, pero un señorío que no los explota sino que los «sirve» con autoridad delegada por el Creador.

«Entonces Jehová Dios. . . de la costilla. . . hizo una mujer.» El Creador provoca un sueño profundo en el hombre. Este sueño es un estado de inconsciencia que generalmente Dios produce (Gn. 15.12; Job 33.15). Mientras está en este estado, Dios toma una de sus costillas para «construir» (banah) un ser adecuado para el hombre. El uso de la costilla representa un misterio para el intérprete moderno. Quizá exista aquí un juego de palabras con el término TÍ, que en sumerio (idioma mesopotámico antiguo), significa «costilla», ya que también Ti puede significar «vida». Si en verdad existe tal relación, podríamos sugerir que la intención es expresar que la vida engendra vida. De todas maneras, Dios forma a la mujer de la misma esencia del hombre. Sin duda, el énfasis de todo el relato es sobre la igualdad de condiciones de ambas criaturas.

No hay ningún indicio de que exista superioridad de parte de una de ellas. El mensaje claro es que ninguna es completa sin la otra. El texto proclama que se pertenecen mutuamente. Ningún otro texto o documento del Cercano Oriente antiguo le concede tal lugar a la mujer. El relato bíblico aparece como un tratado radical sobre la posición de la mujer, desafiando cualquier sugerencia acerca de la superioridad del varón.

«Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne.» Dios le presenta la mujer al hombre, y éste responde con entusiasmo. Su tremenda alegría se debe a que reconoce un ser correspondiente a él, una contraparte frente a él que el animal no podía ser. Su reacción es la primera poesía de toda la Biblia: un poema de amor. Al nombrarla 'ishshah (Varona), utilizando un juego de palabras con 'ish (varón), está reconociendo la relación que existe entre ambos. Ya los términos aquí anticipan que son «una sola carne». Una vez más la exclamación poética del hombre (varón) afirma la igualdad de ambos, especialmente en cuanto a su humanidad, y de hecho los distingue de los animales.

«Dejará. . . y se unirá. . . y serán una sola carne.» El v. 24 debe tomarse como un paréntesis que no forma parte integral de la narración.

El autor seguramente consideró que la cuestión del matrimonio era sumamente importante y quiso establecer algunas pautas mínimas desde el principio.

El orden de los verbos es intencionado. Primeramente «se deja», luego «se une», y a través de la unión se convierten en una «sola carne».

Cambiar el orden resultará en una alteración del propósito divino para el matrimonio. El llegar a ser «una sola carne» implica una serie de elementos sumamente importantes. Sin duda incluye la relación emocional y espiritual, la relación sexual, y los hijos concebidos de tal relación. Pero también abarca una relación sanguínea. De la misma manera que los parientes comparten una relación sanguínea y provienen de la misma carne y huesos, la relación matrimonial establece un parentesco similar entre los cónyuges. El texto concluye informando que al ser una sola carne, la vergüenza no está presente aunque estén desnudos. La desnudez en el Antiguo Testamento muchas veces se refiere a un estado de miseria o vulnerabilidad. Pero, en esta situación ideal que ninguno hemos conocido, la desnudez habla de una condición en la cual el varón y la varona se pueden brindar el uno al otro sin ningún tipo de inhibición. Este es el modelo perfecto del matrimonio legado al mundo por este relato.

Pag 82

Nuestra historia

1. La soledad

La historia narrada en este último párrafo es verdaderamente nuestra historia, y nuestra lectura final será mucho más rica si la hacemos nuestra. El Dios creador soberano del primer relato, se presenta aquí como el Yavé personal que se preocupa porque el hombre está solo. En nuestros días, el ser humano es atraído por las grandes urbes donde supuestamente la soledad no existirá porque estará rodeado de millares. Sin embargo, el sentirse solo, abandonado, es una característica común en los habitantes de las grandes ciudades de nuestro continente latinoamericano. Nuestro relato proclama que Dios ha provisto la solución a este problema.

Dios continúa preocupado por la soledad que vive quien no depende de Dios. La humanidad ha sido creada con la capacidad de tener comunión con el Creador, y esa comunión entonces podrá extenderse hacia su prójimo, en la medida en que la dependencia de Dios se acepte como estilo de vida. La proclama de Génesis desafía el individualismo autosuficiente tan ponderado por la cultura occidental. Hemos sido creados para vivir en comunidad, relacionándonos unos con otros, en dependencia mutua.

2. La discriminación sexual

Nuestra historia también incluye un comentario sobre la opresión. A través de la historia, el ser humano ha sido propenso a oprimir a su hermano más débil. La mujer no ha escapado a esta realidad. Aquí encontramos amplia evidencia para rechazar cualquier tipo de ideología o teología que coloque a la mujer en condición inferior al varón. Esta evidencia ha sido tomada por Cristo, el liberador por excelencia, quien ha colocado a la mujer en su justo lugar. La condición de absoluta igualdad entre el varón y la mujer se traslada a toda la humanidad {ha'adam}. Todo ser viviente fue creado a la imagen de Dios y ha recibido el aliento de vida de parte del Creador. Por esto, todo intento de opresión sobre cualquier ser humano debe ser rechazado. La opresión trae muerte, Dios trae vida. La iglesia de Jesucristo, entonces, deberá tomar en serio el modelo de Génesis y aplicarlo en su sentido total.

Pag 83

Bibliografía adicional

Alonso-Schökel, L., «Sapiential and Covenant Themes in Génesis 2-3», *Theology Digest* 13,1965, pp. 9-38.

Andreasen, N-E., «Adam and Adapa: Two Anthropological Characters», *AUSS* 19,1981, pp. 179-194.

Baker, J., «The Myth of Man's Fall—A Reappraisal», *ExpTim* 92,1981, pp. 235-237.

Brueggemann, W., «Of the Same Flesh and Bone (Gen. 2:23^a)», *CBQ* 32, 1970, pp. 532-542.

Clines, D.J.A., «The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh», *VT* 24, 1974, pp. 8-14.

 also, G.W., «The elson Death: Power and elson te in the Primeva! Ffistory», *Int* 29,1975, pp. 227-239.

Croatto, J.S., *El hombre en el mundo 2, Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2.4-3.24*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1986.

Diez Macho, A., «El origen del hombre según la Biblia», *EstB* 21,1962, pp. 213-272.

- Engnell, I., «'Knowledge' and 'Life' in the Creation also», VTSup 3, Festschrift H.H. Rowley, 1955, pp. 103-119.
- Gordis, R., «The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls», JBL 76,1957, pp. 123-138.
- Kipper, B., «Génesis 2:4b-25, ¿una segunda narrativa de creación?», RCB 4, 1960, pp. 101-105.
- Marcus, R., «The Tree of Life in Proverbs», JBL 62,1943, pp. 117-120. May, H.G., «The King in the Garden of Eden», en Israel's Prophetic Heritage, Essays in Honor of J. Muilenburg, 1962, pp. 166-176.
- Millard, A.R., «The Etymology of Eden», VT34,1984, pp. 103-106.
- Müller, H., «La creación del hombre...», RevBib 20,1960, pp. 121-127.
- Naidoff, B.D., «A Man to Work the Soil; A New Interpretation of Génesis 2-3», J50T5,1978, pp. 2-14.
- Olson, E., «Creation and the Fall of Man», HUCA 43,1972, pp. 1-22. Shea, W.H., «Adam in Ancient Mesopotamian Traditions», At/AS 15,1977, pp. 27-41.
- Speiser, E.A., «The Rivers of Paradise», en Oriental and Biblical Studies, J.J. Finkelstein and Moshe Greenberg, eds., University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1967, pp. 23-34.
- Witfall, W., «The Breath of His Nostrils: Génesis 2:7», CBQ 36, 1974, pp. 237-240.

Pag 84

III. La humanidad proclama su independencia (3.1-24)

El capítulo anterior ha preparado el escenario para el acto que ha de seguir. Todos los detalles están presentes: el Creador, la humanidad, los animales, el lugar de habitación, y la interrelación que existe entre todos. La escena narrada en el capítulo 3 nos informa acerca de una transgresión que es ocasionada por una tentación, y las consecuencias que resultan de haber incurrido en tamaña transgresión. En otras palabras, este relato describe con audacia literaria de qué manera entró el pecado al mundo.

El autor ha logrado una simetría literaria notable que refleja su tremenda capacidad de transmitir una verdad compleja. Notemos que primero la serpiente peca (3.1-5), luego la mujer (3.6), y finalmente el hombre (3.6).

Dios los enfrenta con la transgresión en un orden invertido: al hombre primero (3.9-12), luego a la mujer (3.13), y finalmente a la serpiente (3.14). El juicio que Dios dicta a causa de la transgresión se imparte en el mismo orden en que pecaron:

primero a la serpiente (3.14-15), luego a la mujer (3.16), y por último al hombre (3.17-19). Sigue entonces una de las escenas más tristes en toda la literatura bíblica. La humanidad, representada por el varón y la varona ('ish, 'ishshah), es expulsada del lugar especial preparado por el Creador para su habitación.

De esta manera la humanidad comienza un exilio de consecuencias profundas.

El propósito de este relato, excepcionalmente logrado por su autor, es informar cómo el pecado entró en la raza humana. La historia narra cómo la desobediencia y el deseo de ser autónomo llevan al pecado y nos recuerda la presencia constante de la tentación, al tiempo que nos hace una clara advertencia al respecto.

pag 84

A. La tentación (3.1-5)

«La serpiente era astuta, más que todos los animales del campo.» La serpiente es uno de los animales creados por Dios. El autor la describe como 'arum (astuta), un evidente juego de palabras con 'arummim (desnudos) 2.25. El adjetivo «astuto» no tiene en sí connotaciones negativas; su significado es relativamente neutro. La astucia puede ser algo positivo, si se lo cultiva como una virtud para lograr sabiduría. Pero si se utiliza como un artificio engañoso, adquiere consecuencias negativas. Cuando el hombre quiso adquirir sabiduría (¿astucia?, 3.6), logró tan sólo descubrir su desnudez (3.7).

«¿Con que Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto?» Con esta pregunta comienza el diálogo entre la serpiente y la mujer. La formulación de la pregunta muestra cómo la serpiente emplea su astucia: comienza diluyendo o suavizando el mandato de Dios. Es importante notar que Dios no solamente «dijo», sino que mandó (sivah, 2.16). La serpiente continúa exagerando el mandato de Dios, al decir todo árbol. Una pregunta aparentemente inocente se convierte rápidamente en una trampa, al tergiversar el permiso de Dios de comer de todo árbol excepto uno. El propósito sutil es crear duda en la mujer acerca del verdadero significado de la libertad. Provoca en la mujer una reflexión seria acerca de su capacidad de decidir su destino. De alguna manera, la serpiente ayuda a que la mujer descubra que tiene la posibilidad de elegir. Varios han comentado, acertadamente, que la serpiente dice la verdad, pero en forma engañosa.

«Y la mujer respondió. . . del árbol que está en el medio dyjo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis.» La mujer defiende a Dios. Reconoce la generosa provisión de Dios, y quiere corregir la pregunta formulada por la serpiente. Pero, su corrección no es precisa. Dios había permitido todo árbol, pero ella omite la palabra todo, y dice meramente «del fruto de los árboles del huerto podemos comer». Además cae en el mismo error de la serpiente al exagerar la prohibición de Dios, agregando «ni le tocaréis».

Finalmente, la mujer, siguiendo la pauta establecida por la serpiente, se refiere al Creador con el término «Dios», y no con el vocablo más personal, afectivo y relaciona! «Jehová Dios», característico del capítulo 2, y de este capítulo luego de la conclusión del diálogo. Cada uno de estos elementos indica que la mujer se ha inclinado hacia la actitud de la serpiente, y que el límite de Dios ya le estaba molestando antes de que apareciera la serpiente. Esta especie de ansiedad existente en el ser humano provee sin duda una ventaja para la serpiente. La ansiedad surge al dudar de la providencia de Dios: ¿Será cierto que Dios desea lo mejor para mí? Esa pequeña chispa de duda provoca un deseo mortal.

«No moriréis; sino que. . . seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal.»

La astucia de la serpiente se ve en esta respuesta que incluye medias verdades. La afirmación categórica «¡ciertamente no moriréis!» representa en el mejor de los casos una verdad a medias. Es cierto que no murieron inmediatamente en forma física, y esto ha llevado a algunos a pensar que Dios realmente estaba engañando al ser humano con su amenaza. Sin embargo, sí resulta claro que instantáneamente tuvo lugar una muerte más importante, cuyo significado se verá más adelante.

La promesa de la serpiente a la mujer, que será como Dios (o como los dioses, o ángeles; ver 3.22), representa otra verdad parcial. Es verdad que los ojos del ser humano serán abiertos; pero serán abiertos para ver y conocer una realidad totalmente inesperada. La perspectiva de ser como Dios, de adquirir una percepción especial, de obtener una sabiduría cabal, es tentadora. Esencialmente, la serpiente promete independencia. Ofrece la posibilidad de ser autónomo, de no depender de nadie, en otras palabras, de ser como Dios. Esta alternativa se vuelve irresistible para la mujer, ahora atraída por la propuesta engañosa.

Tan sutil ha sido el planteo de la serpiente, que en ningún momento invita o intima a que la mujer pruebe del fruto prohibido. La seducción ha sido exitosa.

Pag 85

B. La transgresión (3.6)

«Y vio la mujer que el árbol era bueno. . . agradable. . . codiciable para alcanzar sabiduría.» Con ojos nuevos, ojos seducidos, la mujer mira el árbol con otro parecer. El proceso hacia la transgresión se acerca a su climax. En vez de dialogar con su Creador, la mujer ha escuchado a una criatura. En vez de acatar la instrucción, comienza a seguir sus propios pensamientos. Su propio razonamiento la lleva a concluir que lo prohibido tiene valor, es estéticamente atractivo, y por ende sumamente deseable para lograr ciertos fines intelectuales. La decisión o elección es obvia e inevitable.

«Y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido.» La decisión ahora se transforma en acción. La necesidad de satisfacer el deseo del momento es mayor que la prudencia de analizar las consecuencias de largo alcance. El acto de rebelión se ha consumado. Tanto la mujer como el hombre optan por la alternativa de la serpiente, en contra de la propuesta del Creador. Inmediatamente verán que lo que parecía razonable era equivocado, que la promesa

de la serpiente no se compara con la provisión de Dios, y que llegar a ser como Dios no es lo mismo que ser Dios.

PAG 86

C. La consecuencia (3.7)

«Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos.» Las palabras de la serpiente se cumplen, pero las expectativas del ser humano resultan ser un engaño. La fruta que parecía ser tan dulce antes de la tentación, ahora no lo es. Sin duda, sus ojos fueron abiertos. Pero irónicamente, la sabiduría que adquirieron fue saber que estaban desnudos. Han logrado un conocimiento de sí mismos que produce vergüenza. Antes del acto de rebelión reinaban la comunión, la posibilidad de ser transparentes sin nada que esconder, la armonía interpersonal. Ahora el intento de ser autónomo lleva al ser humano a la alienación con respecto a su Creador, a sí mismo y a la creación. Su primer acto de defensa ante esta nueva realidad es tragicómico: «entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales».

PAG 86

La ansiedad traicionera

El drama presentado en estos versículos a través de tres actos —tentación, transgresión, y consecuencia— contiene numerosas enseñanzas teológicas para hoy. Para extraer la riqueza didáctica de este párrafo es necesario leerlo como nuestra historia personal.

Esto significa que debemos entender que la mujer aquí es la humanidad, y por lo tanto el «varón» de hoy debe reconocerse en esta mujer. Toda lectura machista de este pasaje servirá únicamente para diluir el poderoso mensaje proclamado.

1. Confianza vs. autonomía

Como representante de la humanidad, la mujer es derrotada por la tentación que surge de su propia ansiedad. Lo que provoca la ansiedad es precisamente la duda acerca de la provisión de Dios y de sus intenciones benévolas. La humanidad vive en un estado de ansiedad continua, porque no quiere confiar plenamente en el Creador. Las opciones son

esencialmente dos: a) confiarle la vida a Dios y aceptar su cuidado; b) afirmar la autonomía del Yo, y declarar su independencia de Dios. Un repaso de la historia nos demuestra que ante estas alternativas la humanidad ha elegido mayormente la segunda, intentando ser como Dios. El resultado es una vida cargada de ansiedad, porque no podemos llegar a ser Dios.

Es interesante que la sociedad moderna ha encontrado maneras de explotar esa ansiedad sugiriendo formas que supuestamente eliminan tal sentir. La propaganda de la sociedad de consumo, que nos bombardea a través de los medios de comunicación, nos seduce de la misma manera que la serpiente. En forma muy efectiva nos convence de que necesitamos tener de todo para vivir sin ansiedad. El humano seducido no alcanza a «ver» que la propuesta de la sociedad de consumo crea deseos insaciables que aumentan la ansiedad. Este relato nos provee hoy la alternativa de confiar y depender del Creador. No confiarle la vida al Creador es muerte. Es la ruptura de la comunión y comunicación con quien quiere por sobre todas las cosas entablar una relación íntima con nosotros. La solución a la ansiedad que vivimos hoy es revertir el proceso iniciado en el Edén, aceptar los límites dados por Dios, y vivir en dependencia voluntaria.

2. Consecuencias trágicas de la autonomía

El relato también nos advierte que los actos de rebelión cometidos acarrear profundas consecuencias. Los verbos claves empleados en el v. 6 indican hasta qué punto la mujer intentó usurpar el lugar que le pertenece solamente a Dios. «Y vio, tomó, comió y dio» eran verbos característicos de Dios. Dios «vio» que era bueno; «tomó» una de sus costillas; «trajo» (dio) al hombre la mujer. Dios había provisto todo lo que necesitaban para ejercer su condición de seres vivientes. Ahora, cuando usurpan el lugar de Dios, necesitan proveerse de hojas para taparse. Tan simple fue el acto de «tomar» y «comer», y tan trágicas las consecuencias. Un acto humano nunca es simple, especialmente cuando es un acto de rebelión. Cuando el pecado entra, es complejo y multifacético, como un cáncer con sus múltiples metástasis. Las consecuencias del acto «simple» fueron tales que necesitaron el sacrificio del único hijo del Creador, para que ahora los verbos tomad, comed adquieran significado de redención y no de condenación. La actitud y conducta del «hijo de Dios» que imita a la de su Padre contrasta con la del humano rebelde.

Mientras que el ser humano intenta «tomar», «obtener», «agarrar», demostrando una obsesión por acaparar, el ejemplo de la divinidad es totalmente opuesto. Dios al crear el mundo muestra su generosidad y su disposición a compartir. Igualmente Jesucristo «no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse sino que se despojó asimismo. . .» (Fil. 2.6-7). El texto nos invita a abandonar todo intento de acaparar, tomar, y así tratar de determinar nuestro destino, porque tal intento sólo produce muerte. Asimismo nos exhorta a confiar en el Creador que en la creación y en la cruz se dio a sí mismo para que podamos vivir.

pag 87

Ch. El enfrentamiento (3.8-13)

«Y oyeron la voz de Jehová Dios . . . y el hombre y su mujer se escondieron.» La palabra qol aquí se refiere al sonido de pasos que se produce al caminar. Lo que primeramente escucharon no fue la voz, sino el sonido, (ruido)-de Dios paseándose en el jardín. Dios está haciendo su aparentemente acostumbrada caminata durante el atardecer, cuando corre la brisa fresca que provee ese alivio necesario del calor del día. El lugar preparado para el ser humano era también el lugar donde se desarrollaba su comunión con Dios. Sin embargo, en

esta oportunidad algo ha cambiado. La diferencia está en la reacción de la pareja al escuchar que Dios camina por el huerto. Ahora se esconden y se refugian tras los árboles que fueron provistos por Dios para su bienestar. Ahora no solamente se sienten avergonzados el uno ante el otro, sino que frente a su Creador sienten esa vergüenza que surge de saberse culpables.

El simple hecho de probar la fruta ha cambiado todo. Pero el cubrirse con hojas no basta ante la presencia de Dios. Por eso se llenan de temor y se esconden.

La relación anterior de armonía, transparencia y apertura se tiñe de tensión, culpa y sospecha. El amor ha cedido el lugar al temor.

«¿Dónde estás tú?» Sin duda la pregunta es retórica; Dios sabe perfectamente donde están. No es el único ejemplo de este estilo divino: Dios le hará una pregunta similar a Caín cuando lo confronte con lo que ha hecho de su hermano Abel. El propósito de la pregunta se ve en la respuesta humana. El hombre sabe que no se puede esconder de Dios, que Dios conoce su escondite, y que deberá dar una explicación por su cambio de conducta y actitud. Por lo tanto, responde a la verdadera pregunta: «¿por qué te escondes?» Es necesario notar que es Dios quien lo busca, y no él quien busca a Dios, a causa de su transgresión.

«Oí tu voz . . . tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí.» El hombre confiesa su temor, pero no está listo todavía para declarar su pecado.

Como él mismo admite, el temor surge por causa de su desnudez. Sus palabras de autojustificación sólo sirven para autoexponerse, y en el intento de defenderse se traiciona a sí mismo. Sin darse cuenta, la excusa que ofrece provee la evidencia de su transgresión. Existe también en su excusa un dejo de ironía, ya que la frase hebrea que se traduce por «oí tu sonido» puede entenderse como «te obedecí», lo cual es exactamente lo opuesto a lo acontecido.

El tema de la desnudez sin duda refleja el sentir popular israelita acerca de lo inapropiado de presentarse desnudo frente a Dios: las leyes de Ex. 20.26 y 28.42-42 atestiguan esta preocupación. Pero aquí hay un agregado fundamental. El verse desnudo ante Dios, cargado de temor, es una situación completamente nueva. Esta condición de miedo es producto directo del pecado.'

«¿Quién te enseñó que estabas desnudo? ¿Has comido del árbol. . .?»

El acto interrogatorio continúa, y una vez más las preguntas son retóricas. El conocerse desnudo no proviene de información por otro, sino que es el resultado de haber violado el límite impuesto por el Creador. Asimismo, violar el límite implica necesariamente haber comido del árbol prohibido. Aun así, Dios le está dando oportunidad al hombre para que confiese su pecado ya que la culpabilidad es evidente, pero la confesión brilla por su ausencia.

«La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí.»

La segunda respuesta del hombre manifiesta las variadas consecuencias de la transgresión. El orden de las palabras (la traducción refleja el texto hebreo correctamente) es muy significativo. El hombre responde transfiriendo la culpa a la mujer con esa frase inmortalizada por la sociedad, «la mujer que me diste». Su primera defensa es colocar la culpa sobre la única persona que pudo solucionar su problema de soledad, sobre el único ser que era correspondiente y adecuado para él. Esto indica, en primer lugar, que en su nueva condición de «independiente», el hombre no tiene la entereza de enfrentar su propia culpa. Intenta aparecer como inocente, o por lo menos como víctima de las circunstancias. En segundo lugar, la respuesta demuestra la pérdida de comunión y proximidad entre los seres humanos. El «otro» ahora se ve como una amenaza, y no como un ser solidario. Este

novedoso estado de autonomía, entonces, sugiere un contexto de competencia feroz, en el cual tratan de ejercer dominio los unos sobre los otros. La ruptura de la armonía prístina se ha hecho irreversible. Las artimañas del hombre no han concluido aún. No solamente le echa la culpa a la mujer, sino que involucra a Dios también. Con descaro le dice a Dios, «la mujer que me diste», insinuando directamente que en última instancia el responsable de su acto irresponsable es Dios mismo. A tal condición ha llegado el ser humano, que transforma un maravilloso acto de provisión —aquello que había evocado la primera poesía del texto bíblico (2.23)— en un elemento de acusación.

Finalmente confiesa «y yo comí». Sin embargo, la confesión carece de significado real, porque se ha tratado de justificar la acción cometida culpando a otros. Quizá por esa razón. Dios no le contesta. El silencio de Dios lo dice todo.

«Entonces Jehová Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? . . .

La serpiente me engañó, y comí.» Que la mujer es igualmente culpable, se ve en la actitud idéntica que adopta. Ante la pregunta crucial, la mujer no tiene mejor respuesta que echarle la culpa a la serpiente. No admite que fue su propia decisión de querer ser independiente la que la llevó a cometer la infracción mortal. La respuesta de la mujer concluye en forma idéntica a la del hombre: «y comí». Una vez más, Dios no responde directamente, ni continúa el interrogatorio. Está todo dicho (¿hecho?). No se puede culpar a otros.

Los cambios drásticos que operan ahora en el jardín son el resultado directo del deseo irresistible de afirmar la independencia propia, sin referencia al autor de la vida.

pag 90

Ilusión e irresponsabilidad

1. La ilusión de la inocencia

Este enfrentamiento entre Dios y el ser humano plantea una serie de realidades contemporáneas de profundo significado. La primera es el deseo ilusorio de escapar de Dios. En el jardín, apenas la humanidad cometió la transgresión comenzó a evadir la presencia divina. Primero, se escondieron el uno del otro tapándose. Luego, al escuchar el ruido familiar del dueño absoluto del jardín, intentaron esconderse tras los árboles que Dios mismo les había provisto para que nada les faltara. Tal actitud es verdaderamente ridícula a la luz de la comunión que había existido hasta ese momento. Sin embargo, esta actitud infantil e inmadura de pensar que se puede escapar de la presencia de Dios es característica de quien se cree autónomo, autosuficiente e independiente. El ser humano persiste en esa conducta cuando se lo confronta con su pecado. En su pretendida autonomía no tiene el valor para enfrentar la situación, e intenta aparecer como inocente culpando a su prójimo. A través de la historia, son innumerables los casos en los cuales el ser humano se ha mostrado incapaz de admitir su transgresión, insistiendo en vivir bajo la ilusión de la inocencia. Desde la primera pareja, pasando por su hijo Caín (4,9), siguiendo por Poncio Pilato (Mt. 27.24), y hasta hoy, muchos se han hecho los inocentes, cuando en la realidad son todo lo contrario.

2. Autonomía irresponsable

Otra realidad contemporánea que nuestro texto ilustra es el intento de escapar a la responsabilidad. El ser humano quiso independizarse, no depender más de su Creador, pero cuando lo logró, no quiso hacerse responsable de sus actos. Al ver los resultados negativos de su acción, desplazó la responsabilidad culpando a Dios y quejándose de lo que le había provisto, con lo cual demostró su soberbia ingratitud. Dicha queja surge de no querer

afrontar su responsabilidad. Es interesante que en el momento mismo en que el ser humano quiere evadir sus responsabilidades, Dios lo trata como un ser responsable.

Entre nosotros, los latinoamericanos, está siempre latente la actitud de culpar al «otro». Como la primera pareja, somos expertos en encontrar chivos expiatorios en los cuales depositar nuestras culpas. Nos gusta culpar a los de afuera por nuestros problemas económicos, sociales y políticos, y nunca aceptar nuestra parte de la responsabilidad. Es fácil además quejarse ante Dios, a pesar de todo lo que ha provisto. Sin duda, habrá responsabilidades y culpas compartidas. La opresión, la violencia, la discriminación y tantos otros males que padece nuestro continente son de origen complejo. Pero, el texto en mano nos invita a que asumamos nuestra responsabilidad, no viviendo bajo la ilusión de la inocencia, sino en dependencia total de Dios. La verdadera libertad se logra en la dependencia voluntaria del autor de toda buena dádiva.

pag 91

D. La sentencia divina (3.14-19)

Dios imparte castigo en el orden en que aparecieron los personajes en la primera escena, y la declaración de la sentencia se relata en forma poética. El castigo contiene dos elementos: se dirige al problema individual (serpiente, mujer, hombre), pero también abarca las relaciones de cada transgresor. La seriedad de la disciplina ilustra el peso de la responsabilidad. La inocencia se ha perdido para siempre. El autor ahora describe el mundo como lo conocemos: un mundo de conflicto, tensión, alienación y dolor. La creación ya no existe en armonía con su Creador. El resto de la revelación bíblica se dirige a esa problemática y proclama alternativas para recobrar la armonía de las relaciones.

«Y Jehová Dios dijo a la serpiente: Por cuanto esto hiciste, maldita serás. . .» De las tres partes acusadas, la única que recibe una maldición divina es la serpiente. La expresión utilizada 'arur mi-kol, «maldita serás más que. . .», es un eco de la descripción de la serpiente en el v. 1, 'arum mi-kol, «era astuta más que. . .», quizá señalando que el castigo era proporcional al delito. El castigo directo es que tendrá que arrastrarse y comer polvo. Esto no significa que antes la serpiente caminase, ni que el único alimento de la serpiente sería el polvo. No debemos extraer del texto más de lo que dice.

Probablemente la intención es impartir una pena que humille a la serpiente, ya que en su arrogancia logró que la humanidad considerara una alternativa a la propuesta ofrecida por Dios.

«Y pondré enemistad entre tí y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya. . .» Esta frase contiene varios niveles de significado. En principio, esta maldición refleja el rechazo casi universal que existe hacia la serpiente. Distintos estudios han demostrado que el ser humano, salvo contadas excepciones, detesta las serpientes. En el mismo nivel, es necesario puntualizar que en este contexto la mujer es representativa de toda la raza humana, y por lo tanto no se justifica una lectura machista. El texto nos habla de un conflicto continuo entre la humanidad y la serpiente.

Pasando a otro nivel, es evidente que este relato en forma ascendente va insinuando que la serpiente es más que una serpiente, pues representa o simboliza una fuerza antagónica a los propósitos de Dios. Como tal, sugerimos que el texto invita a una lectura simbólica, y que la serpiente simboliza «el mal», con sus consecuencias de pecado y muerte. Luego, se puede ver esta maldición como una declaración acerca de la eterna pugna que existirá entre el bien y el mal.

Desde Ireneo en el siglo dos (ca. 180) hasta nuestra era, algunos comentaristas cristianos han visto en este versículo un Protoevangelium (primera promesa mesiánica), que anuncia que la fuerza del mal representada por Satanás será finalmente derrotada por el Mesías, llamado Jesús en el Nuevo Testamento. Sin embargo, a pesar de la popularidad de esta interpretación, son varias las objeciones que surgen de una exégesis del versículo. En primer lugar la palabra zera' (simiente) se debe comprender en forma colectiva y no individual. El contexto indica claramente que el vocablo se refiere a toda la descendencia de la mujer. Además la palabra aparece en un contexto de «maldición» y de «castigo». El versículo habla más de condenación que de promesa o bendiciones futuras.

Consecuentemente, el significado inmediato del texto no es la victoria de Cristo. Tal idea no estaba presente en la mente del autor, Aun así sería apresurado rechazar sin más la interpretación tradicional cristiana. Más arriba sugerimos que el texto invita a una lectura simbólica en la cual se ve la eterna pugna entre el bien y el mal. El autor en este relato refleja la lucha que existe entre Dios y la fuerza del mal, y en esa lucha el ser humano también se ve involucrado, A la luz de la revelación en el Nuevo Testamento, una interpretación mesiánica de este pasaje sería posible, ya que es en la cruz donde la batalla entre el bien y el mal se decide. Esta posible interpretación necesita dos advertencias. La interpretación escatológica, que provee esperanza, no debe quitarle al texto la gravedad de la situación. La proclamación primordial del texto no es de esperanza, sino de condenación. Su propósito es subrayar las consecuencias trágicas de la transgresión. El conocer y creer en la esperanza mesiánica no debe minimizar la fuerza del texto. Asimismo, es importante reconocer que una esperanza mesiánica encarnada en un individuo no formaba parte de la intención del autor. A lo sumo, el autor quizá esperaba que algún día la simiente de la mujer (la humanidad) prevalecería contra las fuerzas del mal.

«Multiplicaré. . . los dolores en tus preñeces.» A través de una endíadis la sentencia dictamina que la mujer ha de sufrir tremendos dolores en el parto.

El trasfondo de este castigo está en 1.28: «Fructificad y multiplicaos». La posibilidad de producir vida nueva le pertenece a la mujer. Este privilegio que le fue dado por Dios al crearla ahora está sumergido en dolor, dificultad y angustia. La bendición continúa, pero no en las mismas condiciones. Para que la mujer llegue a sentirse realizada como madre, ha de tener que caminar la senda del dolor.

Los términos utilizados por el autor para hablar del dolor de parto ('eseb e 'issabon) no son los comunes. Cassuto ha sugerido un posible juego de palabras con 'es (árbol), que recordaría que fue por el árbol que se introdujo el sufrimiento."

«Y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de tí.» La descripción de la realidad de hoy continúa con esta frase. A pesar de que la relación de proximidad, transparencia y armonía ha sido dañada, la mujer continuará deseando al ser correspondiente. Como esposa encontrará un grado de realización, a pesar de que la relación no sea la que Dios quiso desde un principio. Aun dentro de una relación matrimonial de amor, existirán el dolor, la humillación y la subordinación.

El término mashal (enseñorear) significa dominio o señorío. El peligro está en interpretar (como muchos lo han hecho) que ésta es la intención divina.

Es imperativo recordar que esta declaración es parte de un oráculo de castigo. Es una sentencia pronunciada por un delito sumamente serio. Por lo tanto es una aberración extraer de este versículo una enseñanza tan característica de nuestra cultura, como es la sumisión de la mujer al hombre. La descripción de la mujer en el capítulo dos enseña una igualdad

prístina ideal. El dominio del hombre sobre la mujer es consecuencia de una relación deteriorada originada por el rechazo de la alternativa divina.

> En resumen, la mujer es sentenciada a vivir una vida de contradicciones. Ha sido hecha con el privilegio de crear nueva vida y de ser la única ayuda digna del hombre. En ambos casos se enfrenta con una realidad agridulce, donde el dolor y la explotación tienen cabida. "«Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer.» La sentencia pronunciada sobre el hombre es la más larga y detallada.

Quizá esto indica un mayor grado de responsabilidad, porque el hombre escuchó la prohibición directamente de Dios. A través de este castigo se ve la ruptura final de todas las relaciones armónicas que existían en el jardín: Dios-hombre, hombre-tierra, hombre-animal, hombre-mujer.

Dios comienza afirmando que el hombre en vez de acatar la instrucción divina optó por «obedecer» a la mujer. Esto indica que no fue seducido, ni engañado, sino que eligió el camino hacia la autonomía por medio de una decisión consciente y voluntaria.

«Y comiste del árbol de que te mandé diciendo: No comerás de él.» La decisión intelectual de escuchar a la mujer se hace realidad en el acto de comer.

Una vez más, el castigo tiene relación directa con el acto ofensivo. De ahora en adelante, el comer se logrará en un contexto de trabajo arduo y dificultoso.

La importancia de la acción de comer se ve en que el verbo 'acal (comer) se repite cinco veces en tres versículos. -"«Maldita será la tierra.» Con sorpresa leemos que lo que se maldice es la tierra, y no el hombre. Sin embargo, nuevamente la disciplina tiene que ver con la ofensa. Comer del fruto prohibido causa una tremenda complicación en la producción del fruto necesario para vivir.

Para comprender el alcance de esta maldición es necesario entender etáils" opuesto. De acuerdo con Deuteronomio 33.13-16, y Génesis 2.8-14, una tierra bendita por Dios es tierra fértil, con suficiente agua, y con capacidad de producir en abundancia. La maldición implica entonces la ausencia de estos beneficios, lo cual hace que la perspectiva futura del hombre sea tan problemática.

«Con dolor comerás de ella todos los días de tu vida.» La expresión recuerda la condena recibida por la mujer. La palabra «dolor» en esta frase traduce 'issabon, el mismo término extraño que aparece en el v. 16. Su significado en este contexto parecería indicar «angustia», «dificultad» y «fatiga».

Quizá la mejor manera de traducir el sentido del vocablo sería «trabajo doloroso». De esta manera se traza una relación estrecha con el castigo impuesto a la mujer. El trabajo arduo, duro y penoso es paralelo a los dolores de parto de la mujer. Así como la mujer sufre en el área fundamental de ser esposa y madre, el hombre también ha de ser afligido en el área de su realización como trabajador y sustentador.

Es menester aclarar que la maldición no cae sobre el «trabajo», ya que el trabajo digno formaba parte integral de la vida en el jardín. El hombre fue creado con el privilegio de trabajar el huerto, que no significa otra cosa que ser el mayordomo de la creación confiada a su cuidado. En su transgresión, el hombre ve su privilegio profundamente afectado, y ya no gozará del trabajo, sino que le costará lágrimas, sudor y dolor, porque la tierra de la cual él mismo proviene ahora no coopera con sus esfuerzos. La ruptura entre la tierra y el hombre es una realidad triste y dolorosa. Esta situación ha de prevalecer todos los días de su vida.

«Pues polvo eres, y al polvo volverás.» La frase «todos los días de tu vida» (v. 17), había anticipado que la vida del hombre tiene un límite de tiempo. Su mortalidad ahora se hace

explícita gráficamente con la alusión al polvo, y más que nunca el hombre es consciente de esa estrecha relación entre 'adam y 'adwnah (hombre y tierra).

Esta declaración divina ha originado un debate alrededor de la siguiente pregunta: ¿es ésta la confirmación de la amenaza de muerte de 2.17? La mayoría de los comentaristas interpreta la muerte mencionada aquí como el castigo prometido (Cassuto, Zimmerli, von Rad, Procksch y otros). Sin embargo, otros (Westermann, Stíner, Kóhier, y hasta cierto punto Gunkel) argumentan que la muerte física no es un castigo, sino que marca el fin del trabajo doloroso del hombre.

La muerte literal no sobrevino en forma inmediata como parecía indicar la amenaza divina en 2.17. Dijimos más arriba que la advertencia tenía connotaciones espirituales, y que probablemente se refería a una separación de Dios. A la luz de esto, la muerte física podría no ser una consecuencia directa de la transgresión. Sin embargo, es muy difícil aislar la muerte física del contexto de sentencia y castigo en el cual está insertada. El castigo da al hombre una profunda conciencia de su mortalidad. Aunque podamos interpretar la muerte como algo positivo, porque pone fin a los días cargados de sudor y lágrimas, la muerte es lo opuesto de la vida. Lo que Dios sopló en el ser humano fue el «aliento de vida», no el de muerte. Por lo tanto, la sentencia del v. 19 debe considerarse como cumplimiento de la amenaza divina.

pag 93

Realidad y esperanza

Las sentencias declaradas en estos versículos proclaman verdades que debemos considerar hoy. Estas verdades pueden resumirse bajo dos rótulos: a) asumir las consecuencias, y b) aceptar los elementos de esperanza. En la medida en que el ser humano moderno se apropie de estas verdades, aprenderá a «vivir» en este mundo.

1. Consecuencias inevitables

La primera consecuencia que debemos asumir es la incuestionable presencia del mal en nuestro medio. Hemos argumentado que a través de todo el relato la serpiente simboliza el mal. Dicha simbología debe ser tomada con seriedad. El autor de Romanos en el Nuevo Testamento entendió la magnitud de la transgresión cuando afirmó que «el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte» (Ro. 5.12). A partir del momento en el cual el ser humano declara su autonomía, vive por siempre en un contexto donde opera una fuerza maligna superior a él. La realidad de dicha fuerza se evidencia para nosotros aún más claramente en las condiciones de vida que padecen nuestros países latinoamericanos. La corrupción, la pobreza, las economías dependientes de las drogas y sumergidas en violencia, las injusticias de toda índole, la prostitución de niños, el SIDA, etc., son apenas algunos síntomas visibles de una presencia maligna que atenta contra todo lo que es vida. Esta ineludible presencia que arruinó la armonía en el jardín, también produjo un distanciamiento entre el Creador y su criatura. Cada una de las sentencias impartidas conlleva un segundo mensaje de alienación. Es necesario aceptar que esa distancia existe, y que es una cruz en el Gólgota en las afueras de Jerusalén la que provee el puente para borrar esa brecha tan angustiante para el ser humano (Ro. 5.17).

Finalmente, la humanidad de hoy deberá comprender que el destino de quien quiere ser como Dios es el polvo. Todo el conocimiento prometido por la serpiente no alcanzó para prevenir que la humanidad retorne a su lugar de origen. Es más, el obtener la sabiduría que no le pertenecía garantizó su destino final. Ante la incuestionable presencia del mal, y la distancia entre el Creador y la criatura, el ser moderno no debe colocar toda su esperanza en

adquirir mayor conocimiento. Las soluciones a los problemas de nuestras sociedades no están en la acumulación de más sabiduría.

¿Significa esto que el texto es «anti-intelectual», que propone la ignorancia o el oscurantismo? ¡De ninguna manera! El texto invita a someterse a los límites establecidos por el Creador y a confiar en él. El relato propone una teología de confianza, no de duda; exhorta, a la obediencia, no al conocimiento autónomo. La obediencia produce vida, mientras que el querer ser Dios conduce al «polvo».

2. Alternativas de esperanza

Al asumir las consecuencias, tenemos la alternativa de aceptar ciertos elementos de esperanza que respiran vida. En primer lugar, se debe comprender que las sentencias son el resultado de una ofensa No representan normas, ni prescriben de qué manera debe ser la realidad en el futuro: son meramente descriptivas de una situación específica Por lo tanto, el castigo que cae sobre la mujer no representa lo que Dios quiere para ella Solamente en un mundo que ha sido pervertido por una actitud de autoindependencia, existe la opresión del hombre sobre la mujer. Esa realidad tiene cabida en un contexto de pecado, no en la voluntad de Dios. Por lo tanto, el mensaje de esperanza que proclama el texto es que la mujer yace bajo el dominio del hombre a causa del pecado, y no como una norma establecida por Dios. El Nuevo Testamento apoya esta premisa, afirmando que en Cristo todos los seres humanos son iguales (Gá. 3.28). Esta esperanza, entonces, no se limita solamente a la mujer, sino que se aplica a todo ser humano que de alguna manera es oprimido o dominado injustamente. Asimismo, la esperanza plantea un

desafío a la comunidad creyente de no aceptar la realidad cultural como norma En sociedades extremadamente machistas, por ejemplo, es imperativo hacer una revisión de ciertas costumbres y creencias a la luz de la proclamación de Génesis.

Otro indicio de esperanza que surge de este párrafo poético, se puede ver en que Dios no maldice al ser humano. El ser humano es la creación sublime del Dios creador. La intención de Dios, ahora parcialmente frustrada, era desarrollar una relación íntima con su criatura, basada en la confianza y la obediencia Esa intención continúa no ha dejado de existir. Si bien continúa bajo otras circunstancias, lo importante es que sigue. Por esa razón, Dios en su tremenda gracia, no maldice al hombre. Esto debe animar a quien se encuentra sumergido en angustia, dolor y sufrimiento. Su vida no ha sido maldecida por Dios, a pesar de la magnitud de sus transgresiones. Todavía tiene la alternativa de someterse al Creador, quien quiere proveer otra oportunidad. Esto se verá claramente en los próximos versículos. El tercer y último mensaje de esperanza radica en el hecho de que no hay muerte inmediata. La amenaza era de muerte. Para muchos comentaristas, a pesar de la amenaza que no se cumple literalmente al instante, la sentencia de 3.14-19 es demasiado dura.

Sin embargo, mirándolo desde otra perspectiva, el castigo es más leve de lo prometido.

Lógicamente hablando, Dios no cumple al pie de la letra Lo sorprendente, entonces, no es que hayan sido castigados, sino que viven, cuando lo recetado era la muerte. De esta manera el texto comienza a evidenciar que la intención divina tiene que ver con la vida y no con la muerte. Esto, a pesar de que la vida ahora es distinta es vida fuera del jardín, el único lugar donde se puede vivir plenamente; es vida en conflicto, angustia, dolor y sufrimiento, pero es vida al fin. Dios insiste, casi con obsesión santa, en que haya vida para su criatura. Por eso hoy podemos aferrarnos a ese deseo de Dios. Cuando circunstancias tan adversas nos rodean, circunstancias que indican muerte, el texto proclama una alternativa de vida El ser humano de hoy, que muchas veces habita en los lugares más deshumanizantes de las

grandes urbes, puede apelar al Dios de Génesis, el autor de toda vida, sabiendo que su mayor preocupación es con la vida (Jn. 10.10; Mt 16.16).

Pag 95

E. Expulsión del jardín (3: 20-24)

Así como el paraíso se había ganado en 2.8-17, ahora al concluir el capítulo tres el paraíso se pierde para siempre. Esta sección comienza con dos versículos que para algunos comentaristas representan una digresión o interrupción de la narración central. Luego concluye con la expulsión de la humanidad del jardín que Dios le había preparado.

«Y llamó Adán el nombre de su mujer, Eva, por cuanto ella era madre de todos los vivientes.» La prioridad de la vida que ha sido comentada en la sección anterior se ve de nuevo en estos versículos. En la sentencia a la mujer se le anticipaba su papel como procreadora. Ahora recibe un nombre que subraya ese privilegio tan especial que le fue dado por Dios. Antes el hombre le había dado un nombre genérico: «varona». Ahora le da un nombre propio que afirma la realidad de la vida, aun en una situación de castigo. La traducción «Eva» viene del latín (Eva) vía el griego (Eua). El nombre en hebreo es jawah que suena similar a jayyah (vida o vida personificada).

Ese nombre se explica en el mismo versículo como «madre de todos los vivientes.» En medio de una situación de desobediencia, sentencia y dolor, este hecho de poner nombre afirma que la bendición dada originalmente en la creación (1.28) continúa intacta. Dios desea que el mundo continúe a través de la procreación de nuevas vidas. La mujer Eva se convierte en la madre de todos los vivientes. El cumplimiento literal se relata en 4.1.

El acto de poner nombre por parte del hombre quizá represente un comienzo de restauración de su relación con la mujer. Para que puedan sobrevivir en el futuro, será necesario un grado de relación. El nombre positivo que el nombre le da a la mujer sugiere un paso en la dirección correcta. Empero, diferimos de quienes ven en esta acción un acto de fe por parte del nombre.

El intento de reconciliación se vislumbra también en el próximo versículo.

«Y Jehová Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió.» Antes de ser expulsados del jardín, y enfrentar un mundo hostil que será tan diferente del mundo del huerto. Dios les muestra su preocupación por el bienestar de la humanidad. A pesar de que incurrieron en una transgresión, a través de la cual declararon su autonomía, no han quedado totalmente alienados de Dios. Dios comprende el problema que vive ahora el ser humano.

Su desnudez les produce al hombre y a la mujer un sentimiento de vergüenza insoportable. Además, el primer intento de solucionar este problema, cosiendo hojas para taparse, no es adecuado para sobrevivir en un mundo diferente del conocido. A pesar de que la palabra «gracia» nunca se menciona, es claro que aquí Dios está mostrando su inmensa gracia para con quienes lo rechazaron.

En este sentido disentimos de Calvino y otros que afirman que Dios provee la vestimenta para recordarles su pecado. El sentimiento de culpa combinado con la sentencia recibida serían más que suficientes para recordarles la transgresión cometida. La vestimenta provista por Dios no era necesaria para tal fin. Por otro lado era de suma necesidad para el progreso y bienestar futuro de la pareja.

Para que la gracia de Dios pudiera mostrarse de esta manera, un animal fue sacrificado. Esta es la primera instancia en que se toma la vida de un animal para satisfacer las necesidades del ser humano. Las consecuencias del pecado seguirán siendo múltiples y

tristes. Antes de la rebelión, el ser humano tan sólo precisaba las plantas y árboles dados por Dios para su subsistencia. La proximidad humano-animal queda quebrantada mediante el acto de independencia, como se evidencia en el sacrificio de un animal para proveer vestido que otrora no hacía falta. Quizá el texto quiere advertir que siempre habrá sufrimiento luego de una transgresión.

«He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal.» La condición humana ha cambiado radicalmente a partir del crimen cometido. A raíz de estos eventos, Dios evalúa la situación. En su declaración admite que el ser humano, al adquirir el conocimiento no dado por Dios, ha logrado una especie de igualdad, no con Dios mismo, sino con los seres celestiales subordinados a él (ver comentario sobre 3.5, y nota 4). Hemos argumentado que el conocimiento del bien y del mal se refiere a un conocimiento «total» similar al que poseen los ángeles («. . . pues mi señor el rey es como un ángel de Dios para discernir entre lo bueno y lo malo. . . pero mi Señor es sabio conforme a la sabiduría de un ángel de Dios, para conocer lo que hay en la tierra.» 2 S. 14.17 y 20). El problema es que el ser humano no tiene la capacidad de administrar este conocimiento correctamente, y lo utiliza para determinar su destino en forma autónoma sin referencia a Dios. Esta nueva realidad es decididamente peligrosa.

«Que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre.» Esta última declaración divina contiene un elemento nuevo. La mención de *jay 'olam* (vivir para siempre) aparece sin previo anuncio. Su única mención anterior fue en 2.9, lo cual indica que hasta ahora el único árbol importante era el árbol de ese mandato. El comentario que Dios expresa en este caso hace suponer que el árbol de la vida tenía el poder de impartir inmortalidad. Mientras el ser humano vivía en comunión y obediencia en el jardín, la presencia de este árbol no representaba ningún peligro. Al contrario, el ser humano tenía el permiso o la alternativa de gustar de él. Pero ahora la situación es radicalmente diferente. El ser humano es consciente de su mortalidad, y es muy probable que quiera modificar su realidad artificialmente, sin intentar restaurar la relación de armonía con su Creador. En su estado de dependencia, la inmortalidad no era una preocupación. Pero en su condición de independencia, la inmortalidad se vuelve una obsesión. Lo que el humano autónomo no comprende es que la inmortalidad no le pertenece, ni la puede obtener por sus propios medios."

La preocupación de Dios se basa también en otra realidad. El humano tiene ahora la capacidad de decidir y elegir en forma autónoma. En este sentido es «como» Dios. Sin embargo, no «es» Dios, y por tanto no tiene toda la sabiduría divina para elegir y decidir correctamente en todo tiempo. La posibilidad existe, entonces, de que el ser humano pueda provocar gran sufrimiento en la ! tierra. Si pudiera vivir eternamente, el sufrimiento probablemente sería inaguantable. En consecuencia, la muerte es una especie de bendición. No solamente porque pone fin al trabajo de sudor y lágrimas, sino porque evita la propagación infinita de decisiones antihumanas. De esta manera también. Dios cumple con su amenaza expresada con autoridad divina en 2.17.

«Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado.» El autor se vale de un juego de palabras para expresar la expulsión del huerto. La raíz verbal *shalaj* (mandar fuera) es la misma que describe la posible intención del humano de «alargar» su mano para tomar del árbol de la vida. Ahora no podrá mandar su mano hacia el árbol, porque Dios lo manda hacia afuera, donde no hay árbol de vida, y donde tendrá que «alargar» su mano para labrar la tierra. Las traducciones «y le echó» (BJ) y «le arrojó» (NC) reflejan mejor la expresión original hebrea.

«Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada... para guardar el camino del árbol de la vida.»

Aunque algunos han visto evidencia de dos tradiciones distintas en esta repetición, tal sugerencia no es correcta. La repetición sirve para recalcar la determinación y la acción divinas. El verbo empleado en esta ocasión *gerash*, es aún más fuerte que el verbo anterior, demostrando que han sido «expulsados» en forma definitiva. Todo intento de volver por sus propios medios será irrisorio.

Luego de echar a la humanidad del jardín. Dios coloca querubines para proteger la entrada al huerto. Es imposible reconstruir una idea clara acerca de la forma de estos seres. La palabra hebrea *kerubim* seguramente proviene del acadio (idioma antiguo mesopotámico, de escritura cuneiforme) *kuribu*, que se refiere a una representación de un espíritu protector con características no humanas. Probablemente la concepción que el antiguo tenía de un querubín era la de un león alado con cabeza humana. En el Cercano Oriente antiguo es muy común la idea de seres que guardan los lugares cúlticos. En la tradición bíblica, los querubines también aparecen como protectores del tabernáculo, el templo y el arca.

Los querubines han de proteger la entrada al huerto con una espada que se revuelve por «todos lados». Esto indica que el huerto estaría totalmente protegido. La espada de fuego quizá represente la presencia de Dios, ya que el fuego generalmente simboliza esa presencia. Así como todo había sido provisto cuando el jardín fue creado, así también ahora todo ha sido provisto para su protección. En un tiempo más feliz, al ser humano se le había confiado «guardar» el huerto. A partir del crimen cometido. Dios debe «guardar» el jardín de la presencia humana. El Edén ahora más que nunca simboliza la comunión y armonía de Dios con su criatura. La criatura rechazó el paraíso en su intento de independenciar. Por su arrogancia adquirió la alternativa de vivir fuera del jardín y volver a ser polvo.

Pag 103

Dios insiste

El relato de Génesis 2-3 concluye con la triste realidad que vive el ser humano hoy. Ha sido expulsado categóricamente del contexto de comunión, armonía y vida plena. Su vida se caracteriza por enemistad, dolor, sufrimientos, guerras y la amenaza latente de muerte. El autor, a través de una narrativa casi ingenua, ha explicado el origen de los problemas más profundos que enfrenta la humanidad: Las consecuencias del pecado —y de la abierta desobediencia a Dios— producen su dolorosa alienación. Sin embargo, con magistral sutileza el autor permite que el lector de hoy vislumbre una esperanza. Ese resplandor que brilla entre líneas se encuentra en las siguientes enseñanzas.

1. Dios provee

En el último párrafo analizado, vimos cómo Dios se ocupó de proveer vestimenta adecuada para la pareja desobediente. Sin duda, la acción de Dios indica su deseo de proveerlo necesario para que el ser humano pueda existir en un mundo hostil. Este deseo paternal proclama que Dios, a pesar de ser rechazado, no rechazó a su criatura. Por esto hoy el ser humano tiene la alternativa de vivir confiado en que Dios no lo ha rechazado. Dios quiere proveer como lo hizo para la primera pareja, que era representativa de la humanidad. Tanto para el hombre de negocios, que vive en angustia por la hiperinflación de las economías latinoamericanas, como para el habitante de la villa miseria que vive en resignación ante la indiferencia de los gobiernos corruptos, el texto proclama que Dios vela por las necesidades de quien no lo rechaza, aun en el desierto de la autonomía.

Asimismo, para el creyente que decide vivir confiado en la esperanza proclamada por el texto, hay un desafío ineludible. Dios demostró su interés por satisfacer las necesidades básicas del ser humano. El mundo fuera del jardín exige preocupación por las necesidades físicas y espirituales del «otro». La acción de Dios en ese momento ha canonizado para siempre la necesidad de encarnar un evangelio «total», «integral». La responsabilidad social no es una opción, sino un mandato originado en el ejemplo de Dios en el jardín, que correrá a través de todas las páginas de la revelación divina (Is. 58.6-12; Jer. 22.15-16; Ro. 13.1-7; Stg. 2.16). El que acepta la esperanza deberá asumir el desafío de velar por el «otro» en el «otro» huerto.

2. Dios acepta

En segundo lugar, el hecho de que Dios le provee vestido antes de echar al ser humano del Edén, indica que Dios le acepta tal cual es. Dios reconoce y asume la debilidad humana, y no la rechaza

Su santidad no puede permitir que la transgresión no sea castigada. Pero su amor garantiza que el humano en su triste y débil autonomía no será rechazado. El mensaje de esperanza de nuestro relato radica en el hecho de que Dios no ha terminado con nosotros. No nos ha librado a la merced de este mundo en desnudez. Dios no quiere que vivamos en vergüenza constante. El humano eligió la muerte; Dios insistirá en la vida.

3. Dios previene

Finalmente, un viso de esperanza se puede ver en la acción divina que le impide al ser humano tomar del árbol de la vida

Anteriormente se dijo que en su condición de autonomía el ser humano no era lo suficientemente sabio para decidir correctamente en todos los casos. La inmortalidad le habría dado la posibilidad de multiplicar infinitamente sus errores. Pero la acción preventiva de Dios contiene un mensaje de esperanza no solamente en lo que evita, sino también en lo que proclama en forma positiva Al decirles que no podrán tomar del árbol de la vida, Dios está en definitiva declarándoles que continúa siendo su Dios. Ellos quisieron ser como Dios, pero Dios sigue siendo el único Dios. Además, Dios ejerce su dominio y soberanía sobre el ser humano desobediente. Mientras Dios sea Dios, hay futuro. Y si hay un futuro, hay una esperanza.

Cuando el ser humano es echado del huerto, sale bajo la pena de muerte, pero a la vez ingresa con esperanza en el mundo amenazante, porque Dios es Dios, aun sobre las tinieblas. Frente a la multiplicidad de interrogantes que enfrentamos, tenemos la alternativa de vivir con la seguridad de que Dios ejerce su soberanía en este otro huerto llamado Latinoamérica.

pag 105

Bibliografía adicional

Alonso-Schókel, L., «Sapiential and Covenant Themes in Génesis 2-3», *Theology Digest* 13,1965, pp. 3-10.

Ascencio, F., «¿Tradición sobre un pecado sexual en el paraíso?», *Gregorianum* 30,1949, pp. 490-520; *Gregorianum* 31,1950, pp. 36-52, 162-191.

Brichto, H.C., *The Problem of Curse in the Hebrew Bible*, JBL Monograph Series 13,1963.

Cazelle, A., «Mortalité ou immortalité corporelle du premier homme cree par Dieu?», *Nouveüe Revue Théologique* 89,1967, pp. 1043-1068.

Childs, B.S., «Myth and Reality in the Oíd Testament», *SBT* 27, 1967, pp. 43-50.

- Coats, G.W., «The God of Death: Power and Obedience in the Primeval History», Int 29,1975, pp. 227-239.
- Combs, E., The Political Teaching of Génesis I-XI, JSOT Supplement 11, Sheffield University Press, Sheffield, 1979.
- Gómez, M.G., «La narración del pecado original, un mito etiológico y parenético», Bwgense 8,1967, pp. 9-64.
- Jones, K.R., «The Serpent in Gen. 3», ZAW87,1975, pp. 1-11.
- Kapeirud, A.S., «The Gates of Hell and the Guardián Angeis of Paradise», JAO.S'70,1950, pp. 151-158.
- Martin, R.A., «The Earliest Messianic Interpretation of Génesis 3.15», JBL 8, 1965, pp. 425-427.
- Miras, P.E., «El pecado original en el Génesis», Ciencia y Fe XII 47,1956, pp. 7-68.
- Nielsen, E., «Creation and the Fall of Man: A Cross-Disciplinary Investigation», HUCA 43,1972, pp. 1-22.
- Ricoeur, P., «Culpabilité tragique et culpabilité biblique»,RHPR 33,1953, pp. 285-307.
- Sayce, A.T., «The Serpent in Génesis», ExpTim 20,1909, p. 562. Vaux, R. de, The Bible and the Ancient Near East, cap. 3, Doubleday, Garden City, 1971.
- WiUianis, A.T., «The Relationship of Génesis 3.20 to the Serpent», ZAW89, 1977, pp. 357-374.
- Witfáll, W., «Génesis 3.15-a Protoevangelium?», CBQ 36,1974, pp. 361-365.
- Young, E.J., Génesis 3, Banner of Truth, London, 1968.

Pag 105

IV. Caín y su familia:

la realidad fuera del jardín (4.1-26)

La historia de Caín y Abel es una de las más conocidas de toda la Biblia.

Sin duda el interés por esta historia surge de una identificación tácita con la dinámica que se desarrolla entre dos hermanos. En el capítulo tres, se informa acerca de ciertas relaciones quebrantadas: Dios-ser humano, ser humano-animal, ser humano-tierra, hombre-mujer. Una ruptura adicional se introduce con este relato, a saber, la de hermano-hermano. La realidad de este conflicto humano hace que a través del tiempo se lea con sumo interés esta visión de la realidad que provee el autor de Génesis. El carácter «arquetípico» de los personajes Caín y Abel sugiere que debemos leer esta historia como nuestra historia. No es aconsejable leer la narración como si fuera una descripción de una realidad de otro tiempo, cuyo contenido no tiene conexión ni relación con el nuestro. Al contrario, el texto invita a que tomemos la tragedia de Caín y Abel como nuestra tragedia, como representativa de nuestra condición, como un comentario sobre nuestra vivencia diaria.

Interrogantes molestos

La historia de Caín y Abel está colocada inmediatamente después del capítulo tres. Varios problemas surgen cuando se intenta establecer una continuidad fluida entre ambos relatos, porque el capítulo cuatro provoca una serie de interrogantes que dificultan la transición directa desde el capítulo tres.

Luego del nacimiento de los hijos en 4.1, no se menciona a los padres nuevamente hasta 4.25, cuando el drama ha concluido. El contraste entre los capítulos tres y cuatro al respecto es más que evidente. Otro interrogante que el texto no responde es: ¿a quién teme Caín,

cuando recibe la sentencia? (4.14). El problema se agrava cuando vemos que Caín contrae matrimonio con una mujer cuyo origen desconocemos (4.17).

Todo esto indica que esta historia pertenecía a otra tradición que contenía información adicional a la que aparece en los capítulos 1-3.1. Seguramente el oyente original del relato conocía otras tradiciones que le ayudaban a llenar los vacíos tan evidentes para el lector de hoy. Por lo tanto, nuestra lectura del texto se preocupará más con lo que está en el texto, y no tanto con lo que no está, y además señalará de qué manera el autor ha logrado entrelazar la historia de Caín y Abel con la del hombre y la mujer del relato anterior.

Temas unificadores

El autor del capítulo cuatro ha relacionado estupendamente este relato con los dos anteriores. El grado de relación que existe sugiere que el autor es el mismo. Mediante una serie de recursos literarios que presentaremos a continuación, el autor establece un eslabón incuestionable entre la historia de los primeros padres y la de sus primeros hijos.

La genealogía comenzada en el versículo 1, y continuada en los versículos 17-22 y 25-26, establece una conexión estrecha no solamente con la historia del jardín, sino con el resto del libro (ver comentario sobre 2.4). Desde un comienzo, entonces, el relato está anclado en el contexto mayor del libro de Génesis, y también en el contexto inmediato de la creación (2-3).

Los paralelos que señalan la interrelación entre el capítulo cuatro y el contexto inmediato son, en primer lugar, paralelos léxicos: a) el verbo "eane que aparece en 4.1,9 y en 2.7; 3.5,7,22; b) •ilabiaf en 4.2,12 y en 3.23;

c) <^uacdar» en 4.9 recuerda que el hombre fue colocado para guardar el huerto (2.17), pero en 3.24 los ángeles guardan el huerto de la presencia humana. En segundo lugar, hay paralelos situacionales que se refuerzan con paralelos léxicos: a) Caín es uMilBijo de la tierra en 4.14, al igual que la pareja en 3.24; b) el término «tierra» en 4.2,3,10,11,12,14 es un eco de su uso en 3.17,19, 23; Caín se ebadió luego de la sentencia en 4.14, al igual que la pareja se esconde temerosamente en 3.8; d) Caín recibe la centencia 4.11, de la misma manera que la serpiente y la tierra en 3.14 y 17; e) el oráculo contra la mujer expresado al final de 3.16, vuelve a formularse contra Caín en 4.7; f) la pregunta indagatoria en 4.9, es paralela a la pregunta que se encuentra en 3.9; g) finalmente, Caín habita en tierra de Nod «al puente e<f Edén», y la primera pareja es echada y habita «al nrjepie de Edén»

Además, la repetición en el mismo orden de los temas pecado, investigación y castigo, también señala el paralelismo temático que existe entre ambos relatos.

En resumen entonces, es claro que a pesar de ciertos interrogantes imposibles de responder, que indican una discontinuidad, el relato exhibe numerosos paralelos que lo unen temática y literariamente al contexto de los capítulos dos y tres. El autor, mediante los recursos mencionados, ha logrado desarrollar en más detalle temas comenzados anteriormente.

El número 7 en la literatura bíblica aparece con frecuencia, y su significado ha sido reconocido por estudiosos de la Biblia desde el primer siglo. En el texto hebreo el primer versículo de la Biblia tiene 7 palabras, y el segundo 14 (2x7). Asimismo, múltiplos de 7 parecen adquirir importancia: «Dios» aparece 35 veces en Génesis 1; «tierra» 21 veces; «cielo-firmamento» 21 veces; y la conclusión del relato (2.1-3) contiene 35 palabras.

En el capítulo cuatro, la simetría numérica se utiliza con igual o mayor frecuencia. Mencionaremos solamente algunos ejemplos que parecen tener mayor importancia. El lector podrá darse cuenta al leer cualquier traducción, que en 4.15 Cafá será vengado 7 veces, y que en 4.24 Lamec, quien representa la séptima generación desde Adán, será

vengado 70 veces 7. Asimismo, en el texto hebreo de 4.1-17, el nombre Caín aparece 14 veces (2x7); Abel 7 veces; «hermano» 7 veces. Además, tomando el conjunto de 2.4-4.26, los títulos «Dios», «Jehová», y «Jehová Dios» aparecen en conjunto 35 veces (7x5), igualando las 35 veces que se menciona a Dios en 1.1-2.3. Para Cassuto no puede ser casualidad que la mención número 70 del nombre divino aparezca en el último versículo de esta sección (4.26). Finalmente, Sama ha sugerido que los desarrollos de la civilización mencionados en esta sección son también siete: agricultura, ganadería ovina, urbanismo, pastoralismo, música, metalurgia y religión.

La historia: ¿de qué se trata?

Los eruditos han propuesto diversas teorías acerca del propósito primordial del relato. Esto se debe a que tenemos una historia que contiene varias historias dentro de sí. Precisamente el problema radica en la cantidad de silencios que caracterizan a esas «sub-historias».

Una hipótesis argumenta que el relato se refiere al eterno conflicto entre la vida ganadero-pastoral y la agrícola. La rivalidad que existe entre quien guarda el ganado y el agricultor está representada por los dos hermanos. Otras sugerencias aducen que el texto realmente trata sobre «sacrificios correctos, aceptables»; o el problema de la venganza que derrama sangre;" o la rivalidad entre hermanos; o, finalmente, la relación entre los israelitas y los céneos (quenitas o cainitas). Los céneos mantuvieron siempre una relación cordial con los israelitas. Se argumenta que el nombre «ceneo» (qeyni) tiene su origen en el nombre «Caín» (qayiri), y que el propósito original del relato era explicar el estilo de vida que adoptó esa tribu, caracterizado por su trabajo metalúrgico.

Cada una de estas teorías contiene ciertos argumentos loables. El problema que cada una debe afrontar es la falta de información para completar el cuadro que quiere pintarse. Consecuentemente, nuestra lectura del texto se limitará a tratar de comprender lo que el autor original nos dejó. Evidentemente, el autor transmitió lo que para él era lo imprescindible. La exégesis, entonces, intentará descubrir el propósito primordial del texto concentrándose en la información disponible.

pag 110

A. Nacen dos hermanos (4.1-2)

«Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo'. Por voluntad de Jehová he adquirido varón.» Este primer versículo no provee una buena transición entre lo que ocurrió al final del capítulo anterior y lo que se describe ahora. La pareja fue echada del jardín para labrar la tierra, pero de eso no se dice nada, ni tampoco acerca de dónde viven. Es evidente entonces que 4.1 presenta algo nuevo. Su propósito es narrar un evento distinto, comenzando con una genealogía que continuará en los vs. 17-26, luego de la interrupción que narra el crimen. Dicha genealogía subraya la importancia del «hombre» al invertir el orden normal de palabras en hebreo, y colocar el sujeto antes del verbo. La traducción vp refleja el sentido hebreo con más precisión:

«El hombre se unió. . .». El hombre —representado por Caín— es el personaje B de esta historia.

Para lograr una interpretación medianamente coherente de este versículo es necesario explicar varios términos que no son del todo claros.

Comenzaremos con el verbo yaáa'(conocer), quizá el más fácil de explicar. El verbo yada está cargado de significado, y nunca se utiliza en forma casual. Es un verbo clave de todo el texto analizado hasta ahora. El mandato de Dios tenía su punto de referencia en el árbol del «conocimiento» del bien y del mal. La pareja es echada del jardín por haber adquirido

«conocimiento» prohibido. Al ser confrontado por Dios, Caín responderá «No sé» (se emplea el mismo verbo yoda'). Cada una de estas situaciones sugiere que yada' significa algo más que conocimiento intelectual, o el mero reconocimiento objetivo de una realidad. El verbo indica un conocimiento vivencial, personal y relacional, que generalmente implica compromiso. Cuando el texto dice que Adán (o el hombre) «conoció» a Eva, está refiriéndose a una relación sexual que va más allá de un encuentro físico: es un «conocimiento» que afecta la mente, la emoción y el espíritu de la persona. Es más que significativo que en toda la Biblia nunca se emplea el verbo yoda' para describir el coito entre animales.

El nombre «Caín» (qayin) es otro término que requiere particular atención, especialmente en relación con el verbo «he adquirido» (qanüi). La etimología de qayin no es del todo clara. Se ha sugerido que tiene relación con el árabe qaynun, y el arameo qeynaya, que significan «herrero» o alguien que trabaja el metal. El v. 22 apoyaría tal identificación, ya que habla de Tubal-caín, «artífice de toda obra de bronce y de hierro». Sin embargo, el vocablo aparece en otros contextos con significados variados. Por ejemplo, en 2 Samuel 21.16 se traduce «espada». Dado que la evidencia no apunta a un solo significado de la palabra, será mejor no intentar proponer algo definitivo.

Concordamos con Westermann, entonces, en que el significado inmediato ya no nos es accesible.

¿De dónde surge entonces la explicación de la madre? La conexión que hace la madre entre qayin (Caía) y qanüi (he adquirido) se basa exclusivamente en la similitud de sonido, en un juego de palabras. No existe relación etimológica entre ambos términos.

Otra dificultad surge con la frase «Por voluntad de Jehová». Las diferentes traducciones en español no alcanzan a solucionar el problema de la interpretación de la frase et YHVH. Muchos han sugerido, de acuerdo con el contexto, que significa «con la ayuda de Yavé», aunque 'et (como señal del acusativo) nunca se utiliza de esta manera. Otros sugieren la traducción «al igual que», interpretando que Eva ha producido un varón, igualando la obra creadora de Dios. Sugerimos que es imposible llegar a una traducción definitiva. De todas maneras, las dos alternativas mencionadas merecen especial atención, ya que conducen a caminos totalmente diferentes.

—""Si se traduce «con la ayuda de Yavé», se entiende que Eva, luego de los dolores de parto, exclama con alegría que Dios la ha ayudado a procrear vida nueva aun en un contexto de dolor, sufrimiento y angustia. La promesa dada por Dios en 3.16, de que Eva tendrá el privilegio de producir vida, se ha cumplido. Por eso Eva, con esperanza y confianza, proclama la intervención de Dios en el proceso de dar a luz vida nueva. En la revelación bíblica es común el concepto de que Dios desempeña un papel importante en la procreación.

Por otro lado, si el texto se interpreta en el sentido de que Eva está exclamando «he adquirido varón al igual que Yavé», las consecuencias son radicalmente distintas. Eva en este caso está demostrando su arrogancia. Luego de haber sido echada del jardín, todavía puede reproducir lo que Dios había hecho en el huerto. Así como Dios hizo a un varón, Eva hizo un segundo varón. La mujer demuestra a través de su grito una actitud desafiante, similar a la que la llevó a tomar del fruto prohibido. El deseo de ser como Dios continúa aun fuera del jardín, y probablemente en forma acentuada. Esta segunda lectura del texto es más coherente con el drama que vendrá, y con la realidad del ser humano en general.

«Después dio a luz a su hermano Abel. Y Abel fue pastor de ovejas y Caín fue labrador de la tierra.» Este versículo provee una buena transición entre la introducción genealógica y la

historia que ha de desarrollarse a continuación. A diferencia del primer nacimiento, el segundo pasa casi desapercibido. Aparentemente, el nombre «Abel» no necesitaba explicación.

«Abel» traduce la palabra hebel que significa «aire», «respiro», «vapor», «nada». Es un término que describe aquello que carece de importancia, que es efímero, cuya esencia no dice nada. Varios autores bíblicos usan de esta palabra para describir distintos aspectos de la existencia humana. Es una palabra preferida de Eclesiastés: «Vanidad (hebel) de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo es vanidad» (Ec. 1.2). El salmista exclama: «El hombre es semejante a la vanidad (soplo); Sus días son como la sombra que pasa» (Sal. 144.4), y Job al argumentar contra Dios declara: «...no he de vivir para siempre; Déjame, pues, porque mis días son vanidad» (Job 7.16). Sin duda el nombre de Abel anuncia su existencia efímera. El oyente original inmediatamente comprendería que Abel no sería importante como individuo en la historia. Así vemos que a Abel casi ni se lo menciona. Su presencia en el drama es netamente pasiva.

A pesar de la insignificancia de este personaje, dos aspectos merecen especial atención. Por un lado, en relación con Abel aparece por primera vez en toda la Biblia la palabra «hermano». Así, Abel es el primer «hermano», y como tal representa a todos los hermanos. El mensaje bíblico ha de desarrollar ampliamente el significado profundo de ser hermano, especialmente al identificar «hermano» con «prójimo». Al llamar a Abel «hermano», la historia no es un cuento acerca de Caín y Abel, sino que es un comentario acerca del hombre frente a su hermano.

El segundo elemento importante es que Abel es el hermano menor. Como tal, parece ser el preferido de Dios, al igual que muchos otros en la historia bíblica. Dios trasciende normas culturales que impartían privilegios importantes a los primogénitos, al elegir, vez tras vez, al hermano menor (Abel en vez de Cafa; Isaac en vez de Ismael; Jacob en vez de Esaú; Efraín en vez de Manases*, David en vez de su hermano mayor). Tal vez la frase neotestamentaria «y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte» (1 Co. 1.27) sea un eco de esta realidad evidente ya en la primera familia.

El versículo termina con las distintas vocaciones de los hermanos. Algunos comentaristas han sugerido que aquí se anticipa la constante rivalidad que existirá entre los que labran la tierra y los que son pastores o ganaderos.

Sin duda, hay alguna sugerencia al respecto en este relato. Sin embargo, no es casual el un exilio, y el pastor de ovejas es asesinado. La rivalidad de vocaciones es un tema subordinado a otro más profundo.

pag 114

Verdades significativas

1. El peligro de la prepotencia

Los primeros dos versículos que sirven de introducción al drama, aunque cargados de problemas interpretativos, sugieren ciertas pautas teológicas importantes. La actitud de Eva al considerarse

«igual» a Dios y desafiarlo con ánimo de revancha, nos dice hoy que una vez que el pecado entró al mundo, es imposible frenarlo. El poder siniestro del mal ha de afectar todas las relaciones. La advertencia implícita en el texto para nuestra realidad es que, una vez que le damos cabida al mal, será muy difícil detener sus consecuencias.

El comentario teológico del apóstol Pablo cuando les escribe a los romanos es una ilustración de este concepto: «quienes habiendo entendido el juicio de Dios, que los que

practican tales cosas son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que también se complacen

con los que las practican» (Ro. 1.32; comparar con w. 28-31).

2. Conocimiento Integral vs. conocimiento superficial

El verbo «conocer» también está cargado de significado para el creyente de hoy. Hemos visto que en hebreo este verbo sugiere mucho más que un ejercicio intelectual, aunque esto también se incluye. Cuando Dios llama al profeta Jeremías diciéndole: «antes que te formase en el vientre te conocí», no está diciéndole simplemente que lo reconoce, que es consciente de la existencia de un ser humano llamado Jeremías. Al contrario, Dios, al usar el verbo yatfa', está afirmando que conoce a Jeremías en forma personal, emocional, vivencial, y que está comprometido poderosamente con él. En otras palabras, se trata de un conocimiento integral que involucra a toda la persona. Así, cuando el hombre y la mujer adquieren el conocimiento del bien y del mal (sabiduría que no les pertenecía), ese conocimiento afecta a la persona toda. De la misma manera, para revertir el proceso trágico del pecado se requiere un conocimiento de Dios que involucre a todo el ser. La propuesta del texto es que nuestro conocimiento de Dios y de su revelación sea integral. Debe involucrar nuestra mente, nuestra emoción y nuestro espíritu. Conocer a Dios requiere un compromiso total con Dios. No es un conocimiento que se limita a reconocer en forma objetiva la existencia de Dios. El desafío es que, habiendo reconocido la existencia de Dios, uno se comprometa con los propósitos de la creación, sometiéndose en obediencia «Conocer» a Dios en forma integral y vivencial no es saber «acerca de» Dios.

En nuestro continente la vida se vuelve cada vez más superficial. La sociedad de consumo propone satisfacciones instantáneas y fáciles, que sólo sirven para aumentar la ansiedad. Las relaciones interpersonales se caracterizan en su mayoría por la falta de profundidad y de compromiso. La cantidad de matrimonios separados y quebrantados no solamente ilustra esto, sino que evidencia que no existió entre el hombre y la mujer un conocimiento de características bíblicas. Esta falta de disposición al esfuerzo que requiere una relación profunda, también ha penetrado en las iglesias. Nuestros cultos frecuentemente carecen de profundidad espiritual y vivencial, porque no se «conoce» a Dios, ni se está dispuesto a caminar la senda del compromiso para llegar a conocerle. El texto nos desafía críticamente a que revisemos lo que comúnmente llamamos nuestra «relación con Dios y con los hermanos», y a la vez nos invita a descubrir nuevos niveles de «conocimiento».

pag 115

B. La alternativa rechazada (4.3-7)

Los hijos de la pareja expulsada del Edén nacen y subsisten en un contexto que no es igual al del jardín: tienen que trabajar con sudor y lágrimas

para poder subsistir. Al presentar esta realidad el relato nos informa de un conflicto que no tiene su origen en las vocaciones distintas, sino en la aceptación de uno y no del otro. Veamos los detalles que conducen a una ruptura entre hermanos.

«..Andando el tiempo, que Caín trajo del fruto de la tierra una ofrenda. . . Y Abel trajo también de los primogénitos de sus ovejas. . .»

Pasado un tiempo indefinido, ambos hermanos traen a Jehová ofrendas directamente relacionadas con sus vocaciones. Aunque muchos comentaristas en el pasado han dicho que existía una gran diferencia en el valor de la ofrenda de cada hermano, dicha interpretación es cuestionable. En primer lugar, tal conclusión surge de criterios basados en un sistema sacrificial que no existía para Caín y Abel. En segundo lugar, el texto parece no establecer

tal distinción al llamar a ambas ofrendas minja, como se llama normalmente a las ofrendas que rinden homenaje y tributo a un superior (1 R. 4.21; 2 R. 17.4). Además, la ausencia de sangre no debe ser interpretada como elemento descalificador, ya que el minja podía ser una ofrenda animal o de cereal (1S. 2.17; Lv. 2.1).

«Y miró. . . con agrado a Abel y a su ofrenda; pero no miró con agrado a Caín. . .» La acción de Dios en esta situación ha causado numerosas preguntas y discusiones. El primer problema para resolver es el significado de sha'ah (mirar). Literalmente el texto hebreo dice que Dios «miró» y «no miró». El calificativo «con agrado» es una interpretación que surge del contexto, y que ha sido adoptada por la mayoría de las traducciones y comentaristas. Sin duda el hecho de mirar o no mirar indica algo de lo que Dios está queriendo decir. Además, el verbo cognado en acadio sheu significa «mirar con especial atención». Esto daría apoyo a las traducciones adoptadas.

El segundo problema que nos confronta es la pregunta: ¿Por qué Dios miró con atención a la ofrenda de Abel, y no tuvo consideración para con la de Caín?

La explicación más común, adoptada por eruditos de todas las épocas, afirma que fue la actitud en la adoración la que marcó la diferencia. El problema no radicaba tanto en el tipo de ofrenda, sino en la manera en que cada uno se acercó a Dios para ofrecer su sacrificio. El argumento se basa en las siguientes consideraciones: a) Caín solamente trajo «del» fruto de la tierra, por ende no ofreció lo mejor, o «las primicias» de la cosecha; b) Abel ofreció los primogénitos de sus ovejas, y además sus partes más gordas; c) el autor de Hebreos así lo entendió cuando escribió «Por la fe Abel ofreció a Dios más excelente sacrificio que Caín» (He. 11.4). Todo esto indica entonces que la actitud de Caín fue de displicencia. La acción de ofrendar no estuvo acompañada por un corazón genuino, sino que simplemente estaba cumpliendo con un ritual.

Otra respuesta coloca especial atención sobre el tipo de sacrificio que se presentó. Se argumenta que los sacrificios de animales son más aceptables que las ofrendas vegetales. Cuando uno sacrifica un animal, está derramando sangre, y esto simboliza vida. Por lo tanto, el texto parecería indicar que el sacrificio animal es el único aceptable para Yavé.

Sin embargo, a diferencia de estas respuestas, es aconsejable proponer una lectura más audaz y hasta peligrosa. Cada una de las propuestas mencionadas se basa en elementos que no están en el texto. Nuestro relato no sugiere que el sacrificio de animales era preferido por Yavé. Tampoco dice que la actitud de uno era mejor que la del otro. El texto no abunda en detalles. Simplemente dice que Dios le prestó atención a uno y no al otro. ¿Qué quiere decirnos el texto?

Sugerimos que el autor intenta ante todo proclamar la libertad de Dios; que Dios, como ser soberano, tiene la libertad de elegir. Dios no será jamás manipulado por ofrendas, ritos, plegarias, etc. La conducta de Dios en este caso refleja lo que proclama en Éxodo 33.19 cuando dice «y tendré misericordia del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente».

Es esta «gracia» enigmática, que elige al menor, al débil, la que Caín no alcanza a comprender, y por eso reacciona en forma violenta. Caín, proponemos, no admite la libertad soberana de Dios, y trata de hacer justicia a su modo. Desde su humanidad resentida, quiere cambiar la decisión de Dios.

Nuestra lectura también advierte en el texto un intento de describir la realidad tal cual la conocemos. La existencia humana fuera del jardín se caracteriza por condiciones desiguales. Algunos prosperan, muchos no. Algunos tienen techo, muchos no. Algunos son sanos, otros no. Algunos son fuertes (¿Cafá?), otros débiles (¿Abel?). Esta realidad

provoca en el ser humano una reacción. La pregunta que plantea el texto es, ¿cómo reaccionará Cafa, frente a la realidad que lo confronta?

«Y se ensañó Caín en gran manera, y decayó su semblante.» Cafa reacciona furiosamente al sentirse rechazado. No encuentra la manera de asimilar el golpe. La reacción de Cafa es normal, cargada de humanidad; su rostro caído simboliza alienación. La comunicación con Dios ha sido cortada (comparar «el rostro alzado» en Números 6.26 simbolizando comunicación y relación íntima). Asimismo, la comunicación con su hermano ha sido quebrantada definitivamente. La envidia lo consume, al no poder aceptar que uno más débil que él baya sido escogido.

«Si bien hicieras, ¿no serás enaltecido? y si no. . .» Se ha dicho que el v. 7 es el más difícil del libro de Génesis. El hebreo es realmente enigmático y oscuro, A pesar de las dificultades textuales, pueden señalarse ciertas pautas.

Dios está planteándole una alternativa a Cafa. Cafa ha adoptado una actitud de resentimiento, alienación y furia. Dios le propone que su rostro puede ser levantado. En otras palabras, que puede ser perdonado. Si Caín no acepta la propuesta de Dios, y continúa en su actitud presente, existe el peligro de que se manifieste el pecado en toda su dimensión destructiva.

La advertencia hecha a Cafa se presenta con un vigor que la RVR no logra expresar. Preferimos en este caso el sentido de la BJ que traduce «Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia».

La palabra clave en esta frase es robes, que significa «estar al acecho». El vocablo adquiere mayor importancia porque es un término prestado del acadio rabisum, que significa «demonio». Es entonces el demonio quien está rondando alrededor de Cafa, para aprovecharse de su actitud celosa y resentida. De continuar así. Cafa se expone innecesariamente a un peligro que le será difícil evadir.

Junto con la advertencia. Dios provee la alternativa. El mensaje liberador le dice a Caín que puede dominar ese poder que está al acecho. Existe la forma, la posibilidad de gobernar (nwshal) sobre el maligno que quiere usarlo. Pero, ¿de qué manera? Según la interpretación ofrecida más arriba, Caín puede dominarlo si acepta la decisión de Dios. Frente a lo que considera una injusticia, la opción liberadora es acatar la voluntad de Dios, someterse a su elección. Es la misma opción ofrecida en el jardín. Caín, en su conocimiento limitado, considera que algo no está bien y por lo tanto quiere determinar su destino de otro modo. Dios lo invita a que renuncie a su autonomía y acepte sus condiciones. Caín necesita ver que aun cuando dejó caer su rostro cortando la comunicación. Dios está presente para indicarle el camino de vida.

pag 118

El señorío de Dios

1. Dependencia sí, independencia no: un mundo al revés

Muchos son los factores que impiden que el habitante contemporáneo de nuestro continente acepte la libertad de Dios en todas sus expresiones. Traemos una larga historia donde la libertad de otros pueblos ha conllevado la dependencia injusta de los nuestros. De manera reiterativa, la autonomía imperialista foránea ha trazado pactos con la autonomía corrupta de nuestros países, causando una existencia dependiente deplorable. Las presiones económicas provocan en nosotros un tremendo deseo de ser libres, autónomos, independientes de todo aquello que nos sujeta a un estilo de vida no deseable.

El drama de Caín nos desafía directamente. A pesar de condiciones inexplicablemente injustas, la opción redentora es aceptar el señorío de Dios, y vivir en dependencia de él. La alternativa de muerte es aquella que frente a diversas circunstancias adversas se queja contra el Creador, rechaza sus decisiones, y con rostro caído se sumerge en el lodo del resentimiento y de la furia Nuestra propia naturaleza, combinada con experiencias de opresión, lucha contra una actitud de dependencia. Sin embargo, el texto nos invita a que nos despojemos de toda actitud de independencia, y aceptemos el dominio absoluto del Creador.

2. Sometimiento sí, resentimiento no

El reto es claro: no permitir que el resentimiento, el celo y la queja pululen dentro de nosotros. La reacción natural frente a circunstancias injustas es adoptar una actitud resentida. Como veremos, fue precisamente esa actitud la que llevó a Caín al exilio. El resentimiento produce en él alienación de Dios y del hermano. Caín se sintió rechazado, víctima de un agravio. ¡Cuántos viven hoy sintiéndose víctimas, y por lo tanto anulados como personas. El texto propone la alternativa de abandonar ese sentir, dejar de culpar a Dios por lo que ocurre, y reconocer que Dios está presente indicando el camino que debemos seguir. Por otro lado, el texto no sugiere que aceptemos las circunstancias con una actitud fatalista. Al contrario, proclama que la alternativa está en reconocer la realidad tal cual es, y reaccionar con la ayuda y propuesta de Dios. ¿No está implícito en la pregunta de Dios a Caín (v. 7), que si él cambia, su ofrenda será aceptada?

3. La propuesta: el «otro» es mi hermano

Finalmente, el tema de «los hermanos» merece comentario. El Martín Fierro de José Hernández dice «Los hermanos sean unidos, esa es la ley primera». La frase en sí indica que hay un problema. Aparentemente, para el personaje que así se expresa existe una realidad que necesita una «ley» para ser remediada. La historia de Caín y Abel declara en forma inequívoca que donde haya hermanos, habrá conflicto. Nuevamente, el texto es realista en su presentación de la vida como la conocemos hoy. Esta verdad ha sido más que evidente en nuestras iglesias, donde conviven «los hermanos»; hermanos que a veces se unen en comunidad para luego pelearse hasta que la comunidad muere. Dios invitó a Caín a que levantara su rostro para mirar a Dios, y a su hermano. Para Caín esto significaba aceptar la decisión de Dios, y aceptar a su hermano. Sin embargo, Caín mantuvo su rostro caído, rechazó a Dios y mató a su hermano. (Levantemos nuestros rostros aceptando la propuesta de Dios, y aceptando a nuestros hermanos creados a la misma imagen de Dios!

pag 119

C. El crimen cometido (4.8-10)

«Y dijo Caín a su hermano Abel. . . Y aconteció que estando ellos en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel, y lo mató.» La escena principal está por desarrollarse. La primera frase del versículo anticipa que los únicos actores serán Caín y Abel. Sin embargo, el texto presenta un problema que ha suscitado diversas opiniones. El texto hebreo no menciona en absoluto cuáles fueron las palabras que Caín dijo. Por esta razón no las hemos incluido. Las frases «Salgamos al campo» (RVR), «Vamos afuera» (BJ), o «a dar un paseo» (VP), aparecen en diversas versiones antiguas como la Septuaginta, el Pentateuco Samaritano, el Targum Onquelos, la Peshitta, la Vulgata, etc.

Varios comentaristas han intentado solucionar el problema sin recurrir a las versiones antiguas. Las sugerencias tienden a ser muy creativas, haciéndole «cirugía plástica» al

verbo wayy'omer (y dijo) de modo que se pueda traducir como: a) «y observó»; b) «y procuró»; c) «y se resintió»; d) «y estaba enojado». Cassuto apela a un término cognado en árabe (amarwi) y propone: «Y (Cafa) hizo un rendezvous», o sea estableció un lugar de encuentro.

A pesar del ingenio demostrado en cada una de las propuestas, ninguna es aceptable. Además, si uno escucha el texto, se dará cuenta de que no es necesario «llenar el renglón». Wenham se aproxima a la respuesta cuando admite que quizá las palabras de Caín fueron suprimidas para concentrar la atención sobre la acción." Las palabras de Caín se omiten para subrayar la incomunicación, separación y alienación en el rostro caído de Cafa. Cafa no habló más con su hermano; sin más, lo mató. La frase incompleta en el texto original hace resaltar la rapidez de la acción criminal de Caín.

Agregarle algo al texto le quita el elemento de suspenso y sorpresa. En un momento dado, los dos hermanos se encuentran en el sadeh (campo). Esta palabra se refiere al espacio abierto, apartado de todo contexto de comunidad, donde no hay defensa. La ley hebrea estipulaba que el crimen cometido en tal contexto es sin duda premeditado (Dt. 22.25-27, en especial la frase «...pues como cuando alguno se levanta contra su prójimo y le quita la vida. . .»; 2 S. 14.6: «Tu sierva tenía dos hijos, y los dos riñeron en el campo; y no habiendo quien los separase, hirió el uno al otro, y lo mató»). En este preciso lugar, propicio para el acto malvado, Caín «se levantó contra su hermano. Al no aceptar la propuesta divina de «levantar» su rostro y despojarse de su resentimiento, ahora con rostro caído «levanta» su persona para dar rienda suelta a su resentimiento. Las consecuencias de rechazar la alternativa de Dios son inmediatas: «lo mató». El verbo utilizado (harag) denota muerte violenta.

«¿Dónde está Abel tu hermano? Y él respondió: No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?» De la misma manera que en el incidente en el jardín, Dios aparece inmediatamente para iniciar el interrogatorio. Pero ahora la pregunta que Dios le hace a Cafa, no es «¿dónde estas?», sino «¿dónde está tu hermano!», lo cual recalca la importancia del vínculo fraternal. Al igual que la que aparece en 3.9, esta pregunta es decididamente retórica. Dios sabe donde está.

El verbo sa'aq (clamar) describe un grito de angustia y desesperación generalmente dirigido a Dios. El verbo se utiliza mayormente para describir el sufrimiento del pobre sometido a una explotación injusta (Ex. 3.7,9; Job 19.7; Sal. 77.1; Pr. 21.13; 1s. 5.7; 19.20). La sangre de Abel «clama» desde la tierra porque se ha cometido una terrible injusticia. Sangre inocente ha sido derramada, y eso requiere alguna medida de venganza. Es interesante que el clamor se dirige «a mí», al Dios que está eternamente presente.

pag 122

Preguntas comprometedoras

1. ¿Dónde está «mi» hermano?

El interrogatorio ha concluido, dejándonos algunas riquezas teológicas importantes para nuestra realidad. Nuestra lectura del texto evidencia en este párrafo un marcado interés en lo social. Dios enfrenta a Caín con una pregunta de características sociales. No comienza preguntando «¿Qué has hecho?», ni tampoco «¿Dónde está Abel?». Su preocupación principal parece ser con «el hermano», término que se repite nada menos que cinco veces en este pequeño párrafo (siete veces en todo el relato). Además, nunca es simplemente «hermano», ni «el hermano», sino que es «su, tu, mi hermano». La responsabilidad por el hermano es un tema que fluye a través de todo este hecho tan trágico. Una de las

tentaciones más fuertes que enfrenta el habitante de la gran ciudad es formular la misma pregunta que hizo Caín, «¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?». Ante la multitud de personas que nos rodean, cada ser parece existir sin rostro identificable, y pasa inadvertido a nuestro lado. La proclama del texto nos obliga a replantear nuestra existencia frente a «nuestro hermano», y a asumir nuestra responsabilidad para con él.

2. ¿Quién es mi hermano?

La pregunta de Caín es paralela a la pregunta aún más peligrosa formulada a Jesucristo por el abogado cuando dijo «¿Quién es mi prójimo?» (Lc. 10.29). A través de la parábola del buen samaritano, Jesucristo definitivamente estableció que «mi prójimo (notar una vez más el uso del pronombre posesivo «mi») es cualquier persona en necesidad. Preguntas de autojustificación como las de Caín y del abogado sólo conducen a la muerte. Igualmente, el desentendernos de nuestro hermano es sinónimo de homicidio, y todo homicidio es fratricidio. El texto nos invita a levantar nuestro rostro hacia nuestro hermano, y así cumplir con nuestra responsabilidad de ser mayordomos de la creación de Dios.

3. ¿Queremos vida?

Es por demás significativo notar cómo el ser humano va haciéndose cada vez más distinto de Dios. Si bien su deseo original era ser como Dios, ese apetito lo llevó a sentirse avergonzado y desnudo. Luego, les echó culpa a los demás, no sabiendo cómo aceptar responsabilidad por sus actos. Así logró ser echado del lugar preparado para el desarrollo de una relación de armonía y comunidad. Ahora, se hizo homicida. Había querido la inmortalidad, pero sólo encuentra la muerte. Poco después de que la madre de todo ser viviente gritara «¡He producido vida!», esa misma vida se encarga de provocar la primera muerte. Y así, a través de la historia.

- En nuestros tiempos, la «vida» no tiene gran valor para muchos. En nuestro continente, la «vida» es cada vez más víctima de la violencia, de los intereses económicos y políticos de hombres autónomos que juegan a ser dios. El texto declara que Dios quiere «vida», y) como representantes de Dios sometidos a su señorío, nuestra lucha debe ser en pro de la «vida». En el próximo párrafo del capítulo cuatro veremos cómo Dios insiste nuevamente sobre la vida.

4. ¿Escucha Dios?

Finalmente, existe en el v. 10 un rayo de esperanza muy importante. En medio de la violencia y la muerte, surge un clamor hacia Dios. Un clamor que tiene sus raíces en la tierra misma. Claus Westermann dice: Esta es una de las oraciones monumentales de la Biblia. No necesita explicación, y retiene su validez para cada generación a través de los siglos. La palabra más importante de la oración es 'elay, «a mí». No es una oración vacía, aquella que la sangre de la víctima grita; hay alguien hacia quien dirige su grito. Caín no puede esconder su acto.» El grito de dolor y angustia, que estalla por una injusticia cometida, no pasa inadvertido. No es un clamor que se pierde sin destino en el horizonte del universo. Al contrario, tiene un destinatario: «a mí». El texto indica entonces que aun cuando somos víctimas de circunstancias adversas, inexplicables e intolerantes, hay quien nos escucha. La burocracia cancerosa de nuestros sistemas gubernamentales nos hace creer que nunca nadie escuchará nuestras preocupaciones o inquietudes. El anciano jubilado que luchó toda una vida, ahora se enfrenta con una jubilación que no le alcanza para vivir dignamente. Sus clamores, ruegos, y súplicas caen en oídos sordos. Familiares de personas «desaparecidas» se enfrentan con el mismo obstáculo. El pobre, que no tiene recursos para servirse de un sistema legal elitista, muere lentamente sin ser ni siquiera escuchado.

Sin embargo, el v. 10 irrumpe en esta realidad y proclama a todos los «Abel» de la tierra que hay un Dios que escucha. Esta proclama invita al ser humano que no es escuchado por su prójimo, a dirigir su clamor a alguien que siempre está presente para escuchar y listo para actuar. La invitación está hecha. Sólo hay que aceptarla.

pag 124

Ch. Juicio y misericordia (4.11-16)

La seriedad del crimen se refleja en la sentencia. El pecado no puede escapar del juicio y del castigo. Las consecuencias de la transgresión tampoco desaparecen. La justicia divina confronta al transgresor. Sin embargo, en medio de esa disciplina debida a la magnitud del crimen, aparece nuevamente la misericordia divina, que continúa insistiendo en entablar una relación con su criatura.

«Maldito seas tú de la tierra, que abrió su boca. . .» Al igual que la primera pareja, Caín recibe una sentencia. Pero el castigo es decididamente más serio en el caso de Caín. En toda la Biblia, Caín es el único ser humano maldecido directamente por Dios. Adán desobedeció un mandato de Dios; pero Caín sofocó el «aliento de vida» de su hermano. La santa ira de Dios maldice a Caín con serias consecuencias.

La frase «de la tierra» ha originado varias interpretaciones. Algunos, incluyendo el Targum Onquelos, apelando a un paralelo con 3.14, sugieren que Cato es maldecido «más que la tierra». Otros, viendo un paralelismo con el v. 10, argumentan que «así como el clamor del hermano surge de la tierra, la maldición viene a través de la tierra». También se ha sugerido que el v. 11 contiene una duplicación de la frase del v. 10, y que esa duplicación debe borrarse.

Si bien es cierto que de acuerdo con el v. 12 la maldición viene a través de la tierra, la maldición se origina en Dios. Dios dictamina que Caín será expulsado de la tierra cultivable. Caín será arrancado, apartado de la tierra que es fuente de sostén y de vida. De los dos hermanos. Cafa había sido el labrador de la tierra. Vivía del fruto de la tierra, y de ese fruto había ofrecido su sacrificio a Dios. Pero ahora esa misma tierra que fue dada por Dios para ser labrada, no dará su fruto para el homicida.

(La nueva infertilidad de la tierra se debe a que la tierra se ha visto obligada a «tragarse» la sangre de un hermano. La ley indica que la sangre derramada injustamente contamina la tierra, y sólo puede ser expiada por la sangre del que la derramó (Nm. 3533). Como veremos más adelante. Dios es más misericordioso que la ley. De todas maneras, ante la sangre tragada, la tierra reacciona negando su fertilidad, y se convierte en el instrumento que Dios utiliza para castigar al labrador.

«Errante y extranjero.» La frase es un juego de palabras que expresa un solo concepto. La expresión na' wanadsigpiña «fugitivo errante», indicando que la condición ha de ser constante. Durante el resto de su vida, Caín ha de vivir una realidad inestable. En ningún lugar fijo ha de poder lograr el sustento necesario para sobrevivir, ya que ha sido condenado a vagar incesantemente. Sus padres fueron echados del jardín, y ahora él es desterrado de la vida normal.

Caín es destinado a un exilio perpetuo, lleno de inseguridades y peligros.

Contrapuesta a las palabras «errante y extranjero», está la palabra «serás».

A pesar del crimen cometido, que merece castigo de muerte (así lo proscriben la ley), Dios promete que «serás». A pesar de la sentencia de exilio, del destierro de la vida agrícola, Dios afirma la vida misma. Así, al igual que sus padres, Caín es receptor de una gracia divina que insiste en el valor de la vida, ' y que por lo tanto rechaza toda alternativa de

muerte. Sin duda la vida de Caín estará llena de problemas. Separado de su familia, de su tierra, y de su vocación, enfrentará una realidad difícil. Pero tendrá otra oportunidad de restaurar su relación con el Creador. No todo ha terminado.

«Grande es mi castigo para ser soportado . . . y sucederá que cualquiera que me hallare, me matará.» Dos términos requieren atención: 'avon (iniquidad, RVR traduce «castigo») y nasa' (cargar, soportar o levantar, perdonar).

Cada uno de estos vocablos contiene en sí dos significados, hecho que ha producido interpretaciones opuestas. Por un lado, se toma el término 'avon en su uso más común, y se traduce «iniquidad» o «pecado». Al combinar esta traducción con nasa' en su sentido de «levantar una carga», y por ende «perdonar», puede entenderse que Caín está expresando una confesión. Al escuchar la sentencia, Caín siente un remordimiento que lo lleva a declarar: «Mi pecado es demasiado grande para ser perdonado». Caín sabe que su castigo es menos de lo que merece."

Por otro lado, el término 'avon también significa «castigo». En 'avon se unen los conceptos de pecado y castigo, pues para el hebreo el acto y su consecuencia estaban inexorablemente unidos. Asimismo nasa' significa soportar, cargar, acarrear las consecuencias del pecado (Ez. 4.4; Lv. 5.1,17).

La traducción «Mi castigo es demasiado grande para soportar» incluye la realidad del pecado, y por lo tanto es la interpretación preferida. Además, en ningún momento el texto da el más mínimo indicio de que Caín se arrepintiera y pidiera perdón. La declaración de Caín es por lo menos una queja, y quizá hasta una crítica insolente a Dios por la sentencia impartida.

Tres elementos de la sentencia preocupan seriamente a Caín. En primer lugar, es expulsado de la tierra que hasta ahora fue la fuente de su sostén, y el lugar donde podía desarrollar su vocación y sentirse realizado como persona. Pero además está cada vez más lejos y aislado del jardín, símbolo de armonía con Dios, y esto provoca en Caín un temor hacia Dios. Por eso, al igual que sus padres, su reacción es «escondarse» de la presencia de Dios. Cafa sabe que el castigo no es todo lo que merecía. Quizá teme que en el futuro Dios dictamine la sentencia final y merecida. Por eso ha de pasar la vida evitando la presencia de Dios. Esa conclusión errónea sólo sirve para acrecentar la alienación en que vive.

El tercer elemento que aterroriza a Cafa es sentirse desprotegido en un mundo desconocido y hostil. Ha llegado a la conclusión prematura de que no podrá contar con la protección divina. Su temor de Dios produce miedo frente a su prójimo. El trasfondo de la frase «cualquiera que me hallare, me matará» está en la conocida institución de la venganza de sangre. Cafa teme que cualquier descendiente de Adán y Eva trate de vengar la sangre de Abel. El errante y fugitivo siempre vive desprotegido. Caín se siente vulnerable como nunca antes.

«Ciertamente cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado. Entonces Jehová puso señal en Caín. . .» Dios siempre tiene la última palabra. Caín ha protestado, se ha imaginado un futuro, y cree conocer su destino. Dios en su tremenda misericordia altera ese destino que Cate ha definido.

La palabra laken (ciertamente) indica una declaración solemne. Por tanto, las palabras emitidas por Dios reflejan un contexto legal, y la promesa de Dios tiene todo el peso de la ley. Mediante esta promesa, Dios protege a Caín de la venganza de sangre. Son por lo menos dos las razones que motivan a Dios a proveer esta protección, luego de dictaminar la sentencia. En primer lugar, sirve como freno a la violencia que derrama sangre en nombre de la venganza. Dios no está de acuerdo con la venganza de sangre, por más que

humanamente pareciera justificada. Dios quiere evitar una serie de asesinatos. Solamente (Dios puede juzgar al criminal, y no sus parientes. Dios es quien decide sobre la vida o la muerte. En segundo lugar, el propósito de la protección sobre la vida de Caín es mostrar la misericordia de Dios aun en medio del juicio. Dios no abandona al malhechor en su peor momento.

La protección consiste en una amenaza para cualquiera que matare a Caín. Siete veces será castigado, o «vengado» (NC). Ya hemos comentado sobre el valor simbólico del número siete. No debe interpretarse este número en forma literal. El significado del siete como número perfecto indica que la retribución divina caerá en forma total y justa sobre quien viole la protección extendida sobre Caín. Sin duda alguna, la intención es comunicar que el castigo será sumamente severo.

La señal que recibe Cato es un enigma. La imaginación de los comentaristas ha sido ilimitada. Se ha sugerido que la señal era un cuerno, un corte de cabello especial, un tatuaje, la circuncisión, o el acompañamiento de un perro que serviría no solamente como señal para Cato, sino como protección contra cualquier enemigo. Cada una de estas teorías con sus respectivas explicaciones representa meras especulaciones. El texto no da ninguna pauta acerca de la naturaleza de la señal. Por lo tanto es mejor admitir que no existe (una explicación al respecto y considerar lo que el texto sí esclarece: la función de la señal. La señal funciona como un elemento de protección y como un recordatorio. La señal advierte a todo aquel que intente tomar la vida de Cato, usurpando la prerrogativa divina. A su vez, sirve como un constante recuerdo de la situación en la cual vive Cato. Será por siempre consciente de que ha sido expulsado de la tierra, condenado a una existencia errante, pero de que también ha recibido una protección divina que le permitirá sobrevivir en medio de su alienación y su aislamiento.

«Salió, pues, Caín de delante de Jehová, y habitó en tierra de Nod, al oriente de Edén.» El texto comienza con un cambio radical. La historia había comenzado «en la presencia de Dios» ofreciéndole sacrificios. El final de la historia, encuentra al personaje principal apartándose de la presencia de Dios.

A través de un juego de palabras irónico, el texto nos dice hacia dónde fue Caín. Sale de la presencia de Dios para «habitar» en tierra de «Nod». El nombre nod significa «errante» y recuerda la frase del v. 12, na' wanad, «errante y extranjero vagabundo». La ironía del texto radica en la contraposición de los términos «habitar» y «errante», porque «habitar» implica estabilidad y cierta seguridad. En la tierra de Nod, que no es ninguna tierra, no existen tales condiciones de vida. Hasta el nombre mismo servirá para que Caín nunca se olvide de que será un eterno vagabundo.

Al igual que sus padres, Caín sale hacia el oriente del Edén. Aparentemente, la humanidad está cada vez más lejos del jardín. Salir de «delante de Jehová» significa la ruptura de la comunicación con el Creador. Vivir al oriente del jardín, alienado de la familia, aislado de la sociedad, enemistado con la tierra, incomunicado con el dador de la vida, es el triste destino de quien no aceptó la alternativa de Dios.

Pag 128

Nuestra historia fuera del jardín

La historia de Caín, que es nuestra historia, nos deja varias pautas teológicas que debemos comprender, en tanto la realidad que hoy vivimos es la que vivió Caín al oriente del Edén. Las situaciones paradójicas y enigmáticas que agobian nuestra existencia son un espejo de

la vida de Caín. Ignorar la historia de Caín, es ignorar nuestra propia realidad; ignorar la realidad de Caín, es condenarnos al mismo destino de Caín.

1. Soberanía omnipresente

Caín aprendió que a Dios no puede esconderse nada. Sus padres lo habían aprendido en el jardín. Mas la soberanía de Dios no se limita al jardín. En un principio Caín pensó que, estando lejos, en medio del campo, aislado de la comunidad, su crimen no sería descubierto. Es común que el habitante de las grandes metrópolis viva bajo la ilusión de que sus actos pasan inadvertidos. Se refugia en el anonimato que le provee la gran masa de gente, y cree que nunca será descubierto. En los rincones más oscuros de la ciudad se cometen actos de violencia, injusticia y opresión que aparentemente quedan encubiertos. El relato de Caín muestra que nada ni nadie puede esconderse de la mirada soberana de Dios. Tarde o temprano cada transgresión de la ley divina será confrontada por Dios. En el caso de la primera familia, Dios enfrentó a los culpables inmediatamente. Esto debe servir de advertencia a todo aquel que piensa que sus actos son secretos. Por otra parte, esta realidad provee de esperanza al Justo que padece injusticia. El texto le invita a vivir con la certeza de que «el malo» no prosperará para siempre, porque Dios ha visto su pecado.

2. «Desconocer» vs. «reconocer»

El tema profundo del conocimiento también aparece en la historia de Caín. Hemos analizado las implicaciones del verbo «conocer» en hebreo, y hemos concluido que nunca se utiliza en forma casual. En el relato del capítulo tres, la humanidad deseó adquirir un conocimiento total que no le pertenecía. Quiso traspasar el límite establecido por Dios, y logró conocer que estaba desnuda y con vergüenza.

De un deseo incontrolable por conocer, la humanidad —representada por Caín— pasa a «desconocer». Cuando Dios enfrenta a Caín con la pregunta «¿Dónde está Abel tu hermano?», Caín responde «No sé». Ahora no le interesa tanto «conocer», porque no le conviene. Dios le da la oportunidad de «reconocer» su pecado, pero opta por el desconocimiento total. Este «desconocer» lo lleva a ser sentenciado por Dios, y la sentencia es que será «errante y extranjero»; en otras palabras, «un desconocido». El proceso de conocer, desconocer, y desconocido caracteriza la realidad del humano que intenta ser como Dios, sin reconocer sus limitaciones de criatura. Su destino será la alienación de Dios y de su prójimo.

El texto también proclama la alternativa. Podemos dejar de ser unos desconocidos, si reconocemos nuestro pecado, y así abrimos el camino para conocer a Dios. En el conocer a Dios, nos conoceremos a nosotros mismos. En el reconocer nuestra condición, Dios nos reconoce como hijos y dejamos de ser unos desconocidos. La alternativa divina para nosotros hoy gira alrededor de cambiar el «desconocer» por un «reconocer».

3. Gracia sorpresiva

La señal de Caín plantea uno de los misterios teológicos más profundos. Muchos han pensado que la protección que Dios le ofrece a Caín, luego del castigo severo, es una contradicción. No puede haber un Caín maldecido, y un Caín protegido a la vez. Sin embargo, el texto no cave como una contradicción, e invita al lector a aceptar lo que parece una paradoja imposible. La gracia protectora ofrecida a Caín proclama que Dios no abandona al que no se reconcilió. Caín tuvo la oportunidad de aceptar las reglas de juego establecidas por Dios, pero las rechazó. El rechazo de la opción divina lo llevó a cometer el terrible crimen contra su hermano. Por eso debe haber juicio y sentencia. Sin embargo, Dios no lo abandona a las consecuencias de su transgresión. Al hermano caótico lo enfrenta con

una gracia sorpresiva. Luego de la sentencia, el homicida piensa que todo está terminado. Dios lo sorprende con una gracia inesperada, fuera de todos los cálculos hechos por Caín. Cuando merecía la muerte, Dios le regala vida. Esta paradoja es un mensaje para nuestra situación también. En medio de circunstancias que prescriben muerte, Dios insiste en dar vida. Esa es la esperanza suprema que el humano puede tener. A pesar de las transgresiones cometidas, podemos tener la certeza de que hay un Dios que nos ofrece vida, aun cuando merecemos muerte. Esta es la paradójica esperanza bíblica.

4. La reconciliación no es una opción

Nuestra historia contada en el capítulo cuatro demuestra también que existe una relación muy estrecha entre Dios, el ser humano, y su hermano. El relato subraya que la vida entre hermanos no se vive en un vacío, sino en relación con Dios. Dicho de otra manera, el que rechaza a su hermano, rechaza a Dios (o por lo menos deberá enfrentarse con Dios). El Nuevo Testamento al interpretar este pasaje considera a Caín y Abel como representantes de la humanidad. No es sólo un problema entre dos hermanos nacidos de la misma madre. Es una descripción de la humanidad, con un mensaje social y relacional. Como dice San Juan, «sabemos que hemos pasado de muerte a vida, en que amamos a los hermanos. El que no ama a su hermano, permanece en muerte» (1 Jn. 4:19).

Sin duda vivir con el hermano no es fácil. El ser humano intenta vivir aislado del hermano, para no tener que preocuparse por él. El texto desafía a todo creyente a reconciliarse con su hermano (Mt. 5:21-26), a aprender a vivir en comunidad, en especial con el más débil. Caín optó por deshacerse de su hermano más débil, y sólo logró apartarse de la presencia de Dios, fuente de toda vida real. Es en la reconciliación con el hermano, entonces, que se abren las puertas para entrar en la presencia de Dios. El rechazo del hermano, en cambio, nos expone al angustiante acecho del pecado (v. 7).

pag 131

D. La familia de Caín (4.17-22)

El mandato al tiempo de la creación, «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra» no se ha suspendido. La vida debe continuar. A pesar de que ya se ha cometido un homicidio, Dios no ha alterado su propósito original en cuanto al señorío humano sobre la tierra.

Las distintas genealogías presentes en los capítulos 4 y 5 proveen un puente entre el relato de la creación y la historia del diluvio. El estilo literario es la enumeración en forma lineal, es decir, se caracteriza por las listas de nombres y no por historias, aunque a veces se incluye alguna historia en el rol. La intención no es proveer una lista completa ni perfecta. Cada genealogía es selectiva, eligiendo miembros de la familia importantes, e incluyendo brechas o lagunas en las listas. Cualquier intento de reconstruir una cronología exacta sobre la base de en las genealogías bíblicas no llegará a buen término.

La genealogía comenzada en 4.1 y continuada ahora a partir del v. 17 se caracteriza por los siguientes elementos. En primer lugar, contiene elementos en común con la genealogía del capítulo cinco, aunque es bastante más abreviada. El ordenamiento de los nombres no es exactamente igual, pero una comparación y reordenamiento es posible de la siguiente manera:

Cuadro C

Ga. 4:25-26	Gn. 5
Adán	Adán
Set	Set
Enós	Enós

Cainán
Mahalaleel
Jared
Enoc
Matusalén
Lamec
Noé
Gn. 4.17-22
Caía
Enoc
Irad
Mehujael
Metusael
Lamec
Jabal, Jubal, Tubal-
caín, Naama

36 G.W. Coats, Génesis, p. 62.

Las diferencias que existen en medio de los paralelos pueden atribuirse a distintas tradiciones que han sido amalgamadas de la mejor manera posible por un redactor posterior.

En segundo lugar, la familia de Caín incluye siete generaciones. Al igual que en otros contextos, el número siete indica totalidad, y expresa la idea de algo completo. Esto provee un contraste marcado con la maldición que pesa sobre Caín. A su vez es paralelo al elemento de protección que recibe Caín, que será vengado siete veces. Ambas declaraciones son de carácter positivo.

— La tercera característica sobresaliente de la genealogía de Caín es la incorporación de material acerca del desarrollo de las artes de la civilización. Presenta una breve historia de los logros culturales atribuidos a los miembros de la familia. Los logros de la civilización incluyen el urbanismo, la metalurgia, la ganadería, la música, etc. El entrelazar el desarrollo de las artes con la genealogía tiene su paralelo en la literatura de los sumeros. Se han descubierto en textos sumerios listas de 7 NUN.ME (apkallu), los «7 sabios», que le enseñan a la humanidad las artes de la civilización. Estos son seres mitológicos representados como mitad pez y mitad hombre, que le imparten al ser humano información acerca de las artes. Es probable que uno de los propósitos de la genealogía de Caín sea generar una polémica en contra de la visión mesopotámica. El desarrollo de la civilización de acuerdo con el autor bíblico tiene sus raíces en la humanidad. Las artes son producto del desarrollo intelectual humano, no un regalo de los dioses. Los siete días de creación divina tienen aquí su contraparte en siete generaciones de creación humana. A su vez, existe en el texto un reconocimiento tácito de que cada uno de los logros culturales identificados con los descendientes de Caín ha sido viciado por el pecado de Caín. Las consecuencias del pecado no se borran con —la gracia protectora de Jehová.

'''- «Y conoció Caín a su mujer . . . y dio a luz a Enoc; y edificó una ciudad.»

Esta frase es estrictamente paralela a 4.1,25, lo que indica que forma parte de una lista genealógica típica. El nombre del hijo de Caín, janoc (Enoc), probablemente relacionado con el verbo janac (adiestrar, o dedicar), sugiere que Enoc es el «dedicador» de la primera ciudad.

Dos problemas de este versículo requieren comentario. Primeramente, ¿con quién se casó Caín? La mayoría de los comentaristas desde la antigüedad hasta hoy considera que se casó con una de sus hermanas. Esta es la explicación más simple, y la más factible a la luz de 5:4.38.

El otro interrogante que este texto exhibe es, ¿quién construyó la ciudad? La traducción de RVR, al igual que otras (NC, vp, BJ), da a entender que fue Caín. Pero Caín había sido condenado a una existencia errante, lo cual excluye la posibilidad de habitar en la ciudad. La explicación generalmente ofrecida es que Caín se rebela contra la sentencia e intenta evitarla construyendo una ciudad. Otros sugieren que aunque Caín edifica la ciudad, no es él quien la habitará, sino su hijo Enoc. De esta manera la maldición se cumple.

Sugerimos que el problema se resuelve a través de una traducción diferente de la común. Si el nombre de Enoc no apareciera por segunda vez al final del versículo, Enoc sería el sujeto del verbo «edificar (boneh, participio que significa «estaba construyendo», o «constructor»), como sucede en casos semejantes en los w. 2 y 21. En ese caso, el nombre «Enoc» al final sería una glosa mal colocada, o un error de copista. El texto entonces se leería de la siguiente manera: «...y dio a luz a Enoc; quien llegó a ser (o «era») un edificador de una ciudad; y llamó el nombre de la ciudad del nombre de su hijo» (el nombre del hijo es 'irad, reflejo de 'ir, «ciudad» v. 18). El comentarista Wenham agrega que es significativo que el nombre de Irad (hijo de Enoc), es muy similar a «Eridu», considerada la ciudad más antigua del mundo según la tradición mesopotámica. Estos elementos nos convencen de que Enoc (dedicado, fundador) es el que construye la primera ciudad, como su nombre lo indica.

«Y a Enoc le nació Irad. . .» Los versículos 18-22 continúan la lista genealógica de Caín, asociando algunos de los descendientes con el desarrollo de las artes de la civilización.⁴⁰ Así es que Jabal es considerado el padre de los que viven en tiendas y crían ganado. Quizá haya en esta frase una alusión a la vida beduina tan característica del Cercano Oriente antiguo. Jabal de alguna manera continúa la vocación de Abel.

Jubal es el primer músico. Los instrumentos mencionados, el arpa y la flauta, representan los instrumentos de cuerda y viento más simples y antiguos. Tubal-caín, con su nombre tan difícil de explicar, es el padre de los metalúrgicos.

pag 134

¿Genealogías pertinentes?

La mayoría de los creyentes que leen la Biblia encuentra la lectura de las genealogías aburrida y carente de significado para las circunstancias actuales. Aunque en años recientes ha resurgido un interés por descubrir o conocer las raíces genealógicas de la familia de uno, el árbol genealógico de Adán o de Caín generalmente no entusiasma a muchos. Sin embargo, en este párrafo existen dos conceptos que representan dos caras de la misma moneda, cargados de actualidad y pertinencia para el creyente.

1. El desarrollo positivo de las artes

Estos versículos representan la primera referencia explícita a los logros culturales de la civilización. Se presentan como aspectos legítimos y viables de la existencia humana. Cuando nada bueno se esperaba del vagabundo errante, de su descendencia surge todo un caudal cultural tremendamente positivo porque el Creador supremo continúa su relación con la humanidad y la capacita y habilita para crecer en comunidad. Dios no se ve limitado por la actitud de Caín, sino que a través de él comienzan a ampliarse los horizontes intelectuales y culturales del ser humano.

Todo el párrafo parece reflejar un alegre crecimiento y desarrollo. El nombre Jubal (yubal) suena como la bocina iyobel) que anuncia el «año del jubileo» (shenat hayyobeí), tiempo de alegría y libertad. Si bien no se debe extraer demasiado del significado de un nombre, la posible etimología del nombre parecería señalar un tiempo de júbilo. La mención del nombre Naama, hermana de Tubal-caín, que significa «bueno», «hermoso», apoya esta idea. El creyente, a la luz de esto, debe comprender que los adelantos culturales son vistos con agrado por el texto bíblico. Las artes, la ciencia y el desarrollo intelectual forman parte de la creación, y no deben ser despreciados ni anulados, en nombre de una supuesta «espiritualidad».

2. Advertencia necesaria

La otra cara de la misma moneda es que no debe depositarse toda esperanza y fe en el desarrollo de la civilización. El deseo incontrolado de progresar supera la capacidad de la humanidad de canalizar ese progreso para fines positivos. Al relacionar los logros culturales con Caín, el texto implícitamente advierte que no todo progreso es bueno, ni llegará a buen término. El cántico de Lamec que veremos a continuación es una excelente ilustración de lo que ocurre cuando los descendientes de Caín (nosotros) dan rienda suelta a sus deseos. El deseo de una tecnología mejor ha desembocado en la posibilidad de aniquilar la creación de Dios. El deseo de un estilo de vida más cómodo ha producido desastres ecológicos irreparables, que afectarán negativamente a las generaciones futuras. Los adelantos en el estudio de la genética han abierto caminos arriesgados.

El lector serio de Génesis debe enfrentarse con la realidad que el texto proclama. Los avances de la civilización tienen un potencial para producir tanto lo positivo como lo negativo. Como tales, no deben rechazarse de raíz, ni tampoco fomentarse ingenuamente. Cada progreso en las manos de los descendientes de Caín puede ser una bendición o una maldición. El creyente debe vivir advirtiendo que la solución al problema humano no radica en la cultura. La cultura no ofrece redención. El reto de la genealogía de Caín es una actitud equilibrada frente al desarrollo de la cultura.

Pag 136

E. El canto de Lamec (4:23-24)

El desarrollo de la música conduce naturalmente a la creación de la poesía.

La poesía de Lamec exhibe varias características típicas de la poesía hebrea. Entre estas características la más sobresaliente es el uso del «paralelismo», a través del cual la segunda línea expresa la misma idea que la primera, pero con diferentes palabras. Los siguientes ejemplos sirven como ilustración:

Ada y Zila...Mujeres de Lamec

Oíd mi voz...escuchad mi dicho

un varón...Un joven

por mi herida...por golpearme (VP)

siete veces...setenta veces siete

También el poema demuestra una rima poco común en la poesía hebrea.

Cuatro de las seis líneas en hebreo terminan con el sonido «i».

El poema refleja claramente el avance de la rebelión contra Dios. La venganza desenfadada se expresa con orgullo y desafío. El énfasis en el «yo», ilustrado por el uso repetido del pronombre personal, indica el grado de egocentrismo existente.

«Oíd mi voz.» Lamec llama a sus mujeres para hacer alarde de sus proezas violentas. La actitud de Lamec contrasta radicalmente con la de Caín. El primer homicida buscó

protección; Lamec se gloría en su capacidad de vengarse, y en la posibilidad de provocar la violencia.

«Que un varón mataré por mi herida, y un Joven por mi golpe.» El varón y el joven representan la misma persona. A través de un paralelismo sinónimo, el poema resalta la obsesión de Lamec con la violencia. La traducción de RVR de la segunda línea, «por mi golpe», no refleja claramente el significado en hebreo. Preferimos la traducción de vp «por golpearme», o el sentido pasivo indicado por BJ «por un cardenal que recibí». De estas acciones vengativas se jacta Lamec frente al sexo femenino.

«Siete veces. . . setenta veces siete.» Lamec explota la protección divina entregada a Caín. Pretende ser vengado setenta veces siete. Su vanagloria plantea una situación aberrante frente a la disposición divina, y frente a la ley del tallón que limita la represalia a algo equivalente («ojo por ojo, diente por diente»).

pag 136

Mía es la venganza

«Mía es la venganza. . . dice el Señor» (He. 10.30). ¡Cuan sabio fue Dios, cuando le quitó a la familia de Abel el derecho de vengarse!

Sólo Dios tiene la capacidad de obrar venganza sin caer en un extremo atroz. Lamec, dominado por su machismo, se goza en impresionar a sus mujeres con sus actos de venganza. Su desprecio por la vida humana es alarmante.

Una de las tragedias que más ha acosado a las comunidades cristianas es la falta de reconciliación. Hoy día, somos víctimas muchas veces de un sentimiento de venganza que no nos permite perdonar. Sin duda las palabras de Cristo dirigidas a Pedro «No te digo hasta siete, sino aun hasta setenta veces siete» (ML 18.22) son un comentario directo sobre la actitud de Lamec, y una advertencia contra toda venganza. Todo creyente debe escuchar este canto, para darse cuenta de que la venganza sólo conduce a la muerte.

Negarse a participar en el proceso de reconciliación es rechazar la alternativa de vida. Caín tuvo la preciada oportunidad de reconciliarse con su Creador, pero no la aprovechó y fue atrapado por el pecado que está eternamente al «acecho» (v. 7). Dentro de la comunidad cristiana, existe el mismo «acecho». La venganza —al igual que el resentimiento— es campo fértil para el pecado (ver comentario de los vs. 5-7). Por esta razón, el creyente de hoy, a pesar de injusticias, injurias y maldades cometidas en contra suya, deberá estar siempre dispuesto a la reconciliación, para evitar las consecuencias trágicas y violentas de la venganza. La venganza es la prerrogativa de Dios; en manos humanas solamente produce muerte. La prueba clara de esto es que la genealogía de Caín no termina con los hijos de Lamec, sino con este canto de violencia.

Así, la historia de Caín concluye como había comenzado, con muerte.

pag 137

F Abel sustituido por Set (425-26)

La historia de Caín termina en forma abrupta y pasa al olvido. El padre de la civilización no será el padre del resto de la humanidad. En el último párrafo del capítulo cuatro, surge otra historia que comienza con Set, quien de alguna manera sustituye a Abel, el hermano asesinado.

El capítulo cuatro concluye con un marcado contraste entre la familia de Caín y la descendencia de Set. El cuadro oscuro de tragedia, violencia y abusos cede el lugar a otro cuadro de esperanza, que señala los primeros orígenes de la religión. Una vez más el texto

insiste en la vida. La humanidad continúa y se renueva a través de un nuevo árbol genealógico.

«Y llamó su nombre Set.» El nombre Set significa «cimiento», «fundación». La redacción acerca del nacimiento de este nuevo hijo es paralela a la de 4.1, y de esta manera provee una buena transición entre la historia de Caín y la línea de Set.

«Porque Dios (no ella) me ha sustituido otro hijo en lugar de Abel.»

La madre interpreta el nombre mediante un juego de palabras que son similares en sonido, pero que probablemente no están relacionadas etimológicamente.

shet (Set) suena similar a shat (ha dado, otorgado, asignado). El término utilizado por RVR, «sustituido», interpreta al verbo «asignar» y le atribuye un significado secundario:

«sustituir». En este caso consideramos que las traducciones de VP, «él ha dado», y BJ, «me ha otorgado», son más exactas, y por lo tanto preferibles.

Las palabras «(dijo ella)», están sólo implícitas en el texto hebreo. Son suplidas por la Septuaginta y por los tǎrgumes.

«Y llamó su nombre Enós.» El nombre Enós es una palabra hebrea muy antigua que significa «hombre», al igual que Adán. La raíz del término indica «debilidad», y señala la fragilidad de la existencia humana, en comparación con la de Dios. En el Antiguo Testamento se utiliza el término 42 veces con el significado «hombre», y unas 7 veces como nombre propio.

«Entonces los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová.»

Esta frase indica la inauguración de lo que comúnmente se llama «religión». Es decir, a la lista de logros culturales ya mencionados, ahora se le agrega la religión. En esta frase los términos que debemos analizar son los siguientes:

a) qara' (llamar, invocar); b) shem (nombre); c) yhvh (Jehová).

El verbo qara' (llamar) ha sido correctamente interpretado por RVR. Su significado en diferentes contextos puede señalar la acción de «nombrar», «proclamar», «leer», «adorar». Su uso en el libro de Génesis en conjunto con la frase «el nombre de Jehová» significa claramente «adoración» (12.8; 13.4; 21.33; 26.25; ver el sentido de proclamación en Ex. 33.19; 34.5, 6).

Por lo tanto, el uso del verbo en este versículo indica el origen de la adoración, y no la mera mención del nombre de Jehová.

Hemos notado más arriba el significado de «nombre» en hebreo. El vocablo shem comúnmente se refiere a características definidas del portador del nombre; sirve como indicador de atributos y personalidad. El texto parece entonces decir que los descendientes de Set estaban involucrados en la proclamación de la naturaleza de Dios.

El uso del término yhvh en este contexto no es nuevo. Algunos comentaristas sugieren que esta es la primera vez que se verbaliza el nombre de Jehová. Sin embargo, ya Eva en 4.1 ha proclamado el nombre de Jehová en su exclamación al dar a luz su primer hijo. Otros eruditos argumentan que aquí este versículo no puede ser evidencia de adoración a Jehová, porque el verdadero significado del nombre no es revelado hasta el tiempo de Moisés (Ex. 3.13-15). Según ellos, el texto solamente señala que los seres humanos comenzaron a adorar a una divinidad o divinidades, pero no al yhvh, el Dios verdadero. Empero, si bien es cierto que el nombre personal de Dios expresado a través del vocablo yhvh no se conoció en toda su dimensión hasta más tarde, creemos que este texto declara que en un principio el ser humano era monoteísta, y que en verdad comenzó adorando al único Dios verdadero, aquí llamado yhvh.

pag 138

Conclusión agridulce

La historia de la primera familia concluye con un amanecer de esperanza. La descendencia de Adán y Eva a través de Set, el que reemplaza a Abel, evidencia características diferentes de las de la descendencia de Caín. Set no mata a su hermano en posible venganza por Abel, sino que procrea a quienes invocan el nombre de Jehová.

Esta nota positiva no debe ilusionarnos demasiado. No podemos olvidar que la historia de la primera familia ha sido muy accidentada. Tampoco debemos olvidar que ésta es nuestra historia. Los personajes y acontecimientos del drama de los capítulos 3 y 4 son paradigmáticos. El progreso del pecado y la rebelión es una realidad constante en nuestra vida. Se comenzó probando una fruta: una acción aparentemente inocente, pero motivada por un deseo de autonomía e independencia innecesaria. El resultado de esa simple acción fue la posibilidad de crear nueva vida fuera del jardín (4.1), y de destruirla (4.2). Adán tuvo miedo, Caín resentimiento, Lamec sed de sangre. Todos los desarrollos culturales y los progresos tecnológicos no mitigan el peligro de vivir fuera de la presencia de Dios. La violencia descarada, cada vez más común en nuestras capitales latinoamericanas, es evidencia clara de que la humanidad no se ha reconciliado con su Creador, ni entre sí. El capítulo cuatro ha preparado el escenario para el evento catastrófico conocido como «El Diluvio». Quienes hoy insisten en no levantar su rostro hacia Dios, en no aceptar la alternativa de reconciliación, están preparando el escenario para el evento más triste de la historia: la eterna separación de la presencia de Dios.

pag 139

Bibliografía adicional

Blank, S.H., «The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath», HUCA 23, 1950/51, pp. 73-95.

Budde, K., «Die Erkiärung des Namens Kajin in Gen 4.1», ZAW31,1911, pp. 147-151.

Díaz, J.R., «Dos notas sobre el Targum palestinese, B. El altercado de Caín y Abel sobre la justificación, en el mismo Targum», Sef 19, 1959, pp. 133-136.

Driver, G.R., «Cain's Warning (Gen 4.7)», JTS 47,1946, pp. 157-160.

Engnell, I., «'Knowledge' and 'Life' in the Creation Story», VTSup 3,1955, pp. 103-119.

Gevirtz, S., «West Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law», VT11,1961, pp. 137-158.

Ibañez Arana, A., «La narración de Caín y Abel en Gen 4.2-16», ScrVic 11, 1964, pp. 1-39,281-319.

Lewy I., «The Beginnings of the Worship of Yahweh, Conflicting Biblical Views», VT6,1956, pp. 429-435.

Lods, A., «Examen de quelques hypothéses modernes sur les origines du sacrifice», RHP, 1921, pp. 483-485.

Maeso, G.R., «Una nueva solución exégetica de Gen 4.7b (glosa a Gen 3.16)», CTom 84, 1958, pp. 53-58.

Manley, G.T., «The God of Abraham», TB 14,1964, pp. 3-7.

Miller, J.M., «The Descendants of Cain: Notes on Gen. 4», ZAW86,1974, pp. 164-167.

Miller, P.D., «Yeled in the Song of Lamech», JBL 85,1966, pp. 477-478.

Ricmann, P.A., «Am I My Brother's Keeper?», Int 24,1970, pp. 482-491.

Snaith, N.H., «Sacrifices in the Old Testament», VT7,1957, pp. 308-317. Vattioni, R., «A propósito di Gnesi 4.1», RivB 7,1959, pp. 180-181.

Vella, J., «D demonio a riposo. Nota al Gen 4.7», RivB 12,1964, pp. 187-193.
Zimmerli, W., «Zur Exegese von Génesis 4.16», Der evangelische Erzieher 20,1968, pp. 200-203.

pag 140

V. Genealogía de Adán (5.1-32)

La humanidad tiene la posibilidad de un comenzar de nuevo a través de la línea de Set. La familia de Caín ha finalizado con el capítulo anterior, y no será mencionada en el futuro. La genealogía a través de Set («el designado») comienza con Adán y es presentada en forma lineal o vertical, al igual que en 4.17-22. Además concluye de la misma manera, nombrando a tres hijos de la última persona en la lista (Jabal, Jubal y Tubal-caín; Sem, Cam y Jafet).

La genealogía está dividida en diez párrafos, que siguen mayormente la misma estructura literaria: «Juan» vivió x años, y engendró a «Pedro»; «Juan vivió y años después que engendró a Pedro», y engendró hijos e hijas. En total, «Juan» vivió x + y años; y murió. Este patrón, muy parecido al de la genealogía de Sem en 11.10-26, tiene ciertas variaciones en cuatro de las diez secciones. En primer lugar, en los vs. 3-5 Set es presentado con más detalle. Por ejemplo, la relación que tuvo con su padre —Adán— se describe en términos que recuerdan la relación de Adán con Dios (1.26), y este primer párrafo comienza con un prólogo que se refiere a la creación original.

En segundo lugar, la séptima sección cambia el verbo del medio, «vivió», por «caminó». El texto dice que Enoc «caminó con Dios». En la conclusión, en vez de «vivió» y «murió», se informa que Enoc «desapareció» porque «le llevó» Dios. La tercera variación aparece en el v. 29. Lamec, siendo el noveno en la lista, no solamente engendra a un hijo, sino que al nombrarlo expresa una esperanza que está estrechamente relacionada con el significado del nombre. La cuarta y última ruptura de la estructura surge en el décimo párrafo. Noé no «vivió» x años y engendró, sino que «tenía» (VP) x años. También menciona el nombre de tres hijos, en vez de uno como en todas las secciones previas. Finalmente, la fórmula genealógica en este caso no concluye hasta el 9.29 «Y fueron todos los días de Noé novecientos cincuenta años; y murió». Coats sugiere entonces que la décima generación se extiende desde el 5.32 hasta el 9.29.

La interpretación de esta genealogía y otras ha representado un desafío grande para los comentaristas. Son varios los problemas difíciles de solucionar. Pero antes de considerar los problemas, es posible sugerir, primeramente, que uno de los propósitos de la genealogía del capítulo 5 es proveer cierta continuidad al relato de Génesis 1-11. Así, la genealogía funcionaría como un eslabón entre el relato optimista de la creación y el vergonzoso y trágico informe acerca del diluvio. Noé, el último en la lista, es el que participa en el final, y el que «ve» la nueva creación brotar luego de la destrucción. En segundo lugar, la genealogía establece que el desarrollo de la humanidad ha de continuar. La introducción (5.1-2) relaciona la genealogía con el relato de la creación de tal manera que proclama que el mandato «Fructificad y multiplicaos» no caducó. El deseo de Dios sigue vigente, y la genealogía muestra que la soberanía de Dios se ejerce sobre todos los eventos de la historia.

Problemas y posibles soluciones

El primer obstáculo que se nos presenta es de índole crítico-textual.

Las versiones más antiguas a nuestra disposición son el Texto Masorético (Biblia hebrea común), el Pentateuco Samaritano (texto hebreo preservado por la comunidad samaritana),

y la Septuaginta (antigua versión griega del Antiguo Testamento). Cada una de ellas, por ejemplo, difiere en cuanto a las edades de los patriarcas mencionados en la genealogía. Si uno suma las edades que tenía cada uno cuando engendró su primer hijo, el resultado sería el siguiente: a) Texto Masorético: 1656 años; b) Pentateuco Samaritano: 1307; c) Septuaginta: 2242. Esto representa el total de años transcurridos desde Adán hasta el diluvio. La gran diferencia en los totales atenta contra una conclusión definitiva. De las tres fuentes, la Septuaginta parece ser la más cuestionable, ya que en varias oportunidades le agrega el número 100 a la edad del hombre cuando fue padre. Por ejemplo, Adán tenía 230 años en vez de 130, Set 205 en vez de 105, Enós 190 en vez de 90, etc. El agregar 100 años en forma casi sistemática es al menos sospechoso y probablemente artificial. Pero el relegar la Septuaginta no soluciona el dilema. Algunos eruditos sostienen que el Texto Masorético es el original y por lo tanto el preferido.

Otros han argumentado a favor del Pentateuco Samaritano, y aun otros favorecen una combinación de las distintas fuentes. La falta total de un consenso acerca del problema que presentan las distintas versiones antiguas señala que todavía no existe una respuesta adecuada.

El segundo problema, que es el más evidente para el lector de Génesis, es la cantidad de años que vivieron los hombres mencionados en la genealogía del capítulo cinco. Como la vida extensa expresada en la genealogía no tiene paralelos en la vida moderna, los eruditos bíblicos han interpretado estos números de diversas maneras. Veamos algunos intentos de solucionar el problema.

Algunos comentaristas deciden tomar las edades de estos patriarcas en forma literal. Los argumentos que ofrecen son varios:

- a) las enfermedades que ahora limitan la vida no existían de la misma forma antes del diluvio;
- b) las condiciones climáticas eran ideales y posibilitaban una vida mucho más larga;
- c) las consecuencias terribles del pecado no alcanzaron su expresión total antes del diluvio;
- d) la soberanía de Dios determinó que algunos serían privilegiados con una vida más larga.

Como será obvio para nuestro lector, no hay evidencia alguna para apoyar ni confirmar ninguna de estas teorías.

Otra alternativa es tomar los números de años vividos en forma simbólica. De esta manera, algunos han sugerido que las cifras representan una idealización del pasado. Dicha costumbre era común en el mundo antiguo, porque se pensaba que el mundo iba empeorando con el correr de los años. En el libro seudoepigráfico llamado Jubileo, del segundo siglo a.C., el capítulo 23 trata acerca de la corrupción creciente en la humanidad. Juntamente con esa corrupción, el tiempo de vida va decreciendo a tal punto que en el v. 25 dice que los niños serán canosos y que un bebé de 3 semanas parecerá un anciano de 100 años.

El carácter simbólico de las cifras puede notarse a través de la esquematización literaria de la genealogía. Algunos han mencionado la relación entre 4.24, que dice «Si siete veces será vengado Caín, Lamec en verdad setenta veces siete lo será», y 5.31, que informa que el Lamec de esta genealogía vivió 777 años.

Otro factor que debe tomarse en cuenta es el hecho de que cada una de las edades registradas en la lista genealógica es un múltiplo de 5, o un múltiplo de 5 + 7. Una vez más surge el número 7 como predominante, indicando totalidad o perfección. La excepción a este patrón es Matusalén, cuya edad (969) es un múltiplo de 5 + 14 (2x7). Esta teoría dice entonces que su edad es doblemente perfecta.

Aparte de tales intentos de explicar el dilema en forma literal o simbólica, ciertos comentaristas han apelado casi exclusivamente a la literatura paralela mesopotámica. Existe una lista de reyes sumerios que reinaron antes del diluvio. Esta lista ha sido preservada en una tablilla cuneiforme denominada Weld-Blundell 62, y además en una historia de Babilonia escrita en griego por un sacerdote e historiador babilónico del siglo 3 a.C. llamado Berossus. Los paralelos que existen entre Génesis 5 y la lista de reyes sumerios son varios.

Se ha notado, por ejemplo, que la lista de reyes sumerios que preceden al diluvio contiene 10 nombres. Génesis 5 también presenta 10 generaciones, al igual que la genealogía de Génesis 11. Esto parecería sugerir que un recurso literario de los antiguos era utilizar un patrón de 10 generaciones en una genealogía. El estilo mesopotámico puede haber ejercido una influencia sobre el historiador hebreo.

Los reyes anteriores al diluvio de la tradición sumeria reinaron por períodos exageradamente largos. En el documento Weld-Blundell 62, el rey Ubar-Tutu reinó 28.800 años, y Alalgar 72.000. El total de años que estos 10 reyes reinaron fue aproximadamente 456.000." De manera interesante, después del diluvio los reyes comenzaron a reinar menos tiempo. El paralelo con Génesis cinco es claro. Los primeros patriarcas vivieron vidas muy largas, hasta 969 años. Sin embargo, luego del diluvio, se vive mucho menos que antes, según la genealogía del capítulo 11. Cabe destacar también que este paralelo ha sido interpretado como una polémica en contra de la cosmovisión mesopotámica. Los números hebreos son bastante más reducidos, y en comparación bastante más creíbles, que los mesopotámicos. ¡Tal comparación, en términos sumerios, haría de Matusalén un bebé en pañales!

Así como las dos listas contienen 10 nombres que preceden al diluvio, las dos concluyen con el hombre que ha de sobrevivir al diluvio. En la lista sumeria el héroe del diluvio es llamado Ziusudra (cf. con Xisouthros de Berossus). El equivalente babilónico es el famoso Utnapistim que aparece en la Epopeya de Guilgames en la tablilla que narra el diluvio. La genealogía bíblica del capítulo 5 finaliza con Noé, quien ha de ser el testigo del castigo divino.

Sin embargo, la existencia de estos paralelos no debe encubrir ciertas diferencias importantes. 1) Los nombres de los reyes sumerios no tienen relación alguna con los nombres hebreos. 2) El punto de partida de cada lista es diferente: la genealogía bíblica comienza con el primer hombre; la mesopotámica con el primer rey. 3) A pesar de la estrecha correlación demostrada por el uso de 10 generaciones en ambas listas, más recientemente se han descubierto listas mesopotámicas que incluyen 7,8 ó 9 reyes antes del diluvio. Existe la posibilidad de que el esquema de 10 nombres no sea el único que se usaba. 4) La diferencia en las cifras es notable, sugiriendo que el paralelo no es tan exacto. Finalmente, 5) es importante notar que en realidad la lista mesopotámica no es una genealogía. El propósito de la lista es político: tiene que ver con una ideología «real» que propone la autoridad de una ciudad sobre las otras, porque «el reino descendió allí desde los cielos». La lista de Génesis 5 no contiene referencias a «reinos», «ciudades», ni reyes en particular. Al contrario, el contexto es más amplio, pues abarca la historia de la humanidad desde su comienzo en Adán hasta su destrucción total, salvo la persona de Noé.

Todas estas diferencias indican que la genealogía de Génesis 5 no está basada directamente en las listas reales mesopotámicas. Por lo tanto, un grado de mesura es aconsejable al hablar de paralelos.

Hasta la fecha, la investigación bíblica no ha elaborado una explicación adecuada para las cifras de la genealogía. Ante tal situación, es mejor admitir la existencia del dilema y decir francamente que no comprendemos las cifras.

Tenemos que recordar que el texto en mano no es primordialmente historia, sino teología. El propósito de la genealogía tiene que ver más con enseñanzas teológicas que con datos históricos o científicos. Y para rescatar el legado teológico de la lista debemos analizar el texto.

Pag 145

A. El libro genealógico (5.1-2)

«Este es el libro de las generaciones de Adán. El día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo hizo.» Los vs. 1-2 sirven como una introducción a la genealogía, haciendo un resumen de lo escrito en 1.26-28. La introducción comienza con el título caracterizado por el término toledot, que divide al libro de Génesis en 10 secciones (ver comentario de 2.4). El título en este caso contiene la palabra sefer (libro), sefer se refiere a un documento escrito, y parece indicar que el material del capítulo pertenecía a otra obra genealógica que sirvió de fuente para el presente capítulo. Lamentablemente, el contenido exacto de esa supuesta fuente no puede conocerse.

El contenido del resumen editorial es un reflejo del material presentado en 1.26-28. Las diferencias son mínimas: «semejanza» en vez de «imagen»; «hizo» en vez de «creó»; la bendición de Dios es mencionada, pero no elaborada. Estas variaciones responden a cuestiones de estilo, y no a un presupuesto teológico distinto. Los detalles que se repiten tienen especial importancia en relación con el propósito de toda la genealogía, como veremos más adelante.

«Varón y hembra los creó; y los bendijo, y llamó el nombre de ellos Adán.» La bendición de Dios se refiere al mandato de procrear, que se ve ilustrado gráficamente en lo que sigue del capítulo. La mención sin explicación presupone conocimiento de 1.28.

El uso del término 'adam en este contexto acrecienta el nivel de ambigüedad del vocablo. En los vs. 1, 3, 4 y 5 es evidente que 'adam denota el nombre propio Adán, y aquí, en cambio, la referencia es a la humanidad.

Las siguientes conclusiones surgen de este uso doble del término. Primeramente, no cabe duda de que 'adam como «humanidad» incluye ambos sexos. La procreación de futuras generaciones depende de la relación complementaria entre varón y hembra. Así, la humanidad se expresa a través de la comunidad.

En segundo lugar, debe notarse que el acto de poner nombre es algo nuevo; en ninguna parte de los primeros tres capítulos, Dios nombra a la humanidad.

El propósito de hacerlo ahora es doble. En la genealogía que sigue, cada hijo recibe su nombre del padre. Adán no tiene un padre humano que le dé nombre. Es apropiado entonces que reciba su nombre del padre divino, quien lo creó.

Asimismo, el acto de nombrar de parte de Dios es significativo. Hemos argumentado que el nombrar a alguien implica autoridad sobre el nombrado (ver comentario de 2.19). Dios está declarando su absoluta soberanía sobre la humanidad cuando le pone nombre. Esto quizá era más necesario en este contexto, porque cada acto de procreación es una imitación del acto creador de Dios. Dios subraya que, a pesar de que el humano posee ese privilegio de características divinas, sigue estando bajo el señorío absoluto de quien le pone nombre.

pag 146

La imagen de Dios: ¿todavía vigente?

Las implicancias para nuestra realidad de esta introducción a la genealogía son significativas. El texto proclama que el ser humano continúa portando la imagen de Dios en su ser, aun después de ser echado del jardín. Algunos comentaristas del pasado argumentaron que la «imagen» de Dios se había perdido en lo que comúnmente llamamos «la caída». Es cierto que la imagen ha sido corrompida o dañada, pero no ha sido aniquilada, ni ha desaparecido. Adán procrea a su semejanza, que a su vez es definitivamente la semejanza de Dios. Esta realidad nos presenta una esperanza y una responsabilidad.

1. La esperanza

La esperanza radica en que cada ser humano que nace lleva la imagen de Dios. Por lo tanto, nace con la posibilidad de comunicarse con Dios, y por ende con su prójimo. La transgresión en el jardín causó una ruptura en la relación Creador-criatura, pero no anuló para siempre la posibilidad de que esa relación sea restaurada. En medio de la pobreza, la opresión, y las ciudades deshumanizantes, el creyente debe proclamar esta esperanza. Deberá insistir en que ninguna situación económica o social, por más agobiante que sea, podrá anular o destruir la imagen de Dios en la humanidad. Ninguna circunstancia, por más pecaminosa que uno la defina, podrá arrebatar nos la posibilidad de relacionarnos con el Creador. La imagen de Dios ha sido estampada en la humanidad para siempre.

2. La responsabilidad

La esperanza viene acompañada por una responsabilidad. ¿Cómo miro yo a mi prójimo? ¿Cómo trato a mi hermano? La proclamación de que todos somos creados iguales, a la imagen de Dios, desafía categóricamente todo intento de discriminación, desprecio e indiferencia. Los rabinos de los primeros siglos de nuestra era entendieron que en este párrafo de Génesis 5 había una declaración de la hermandad universal. A pesar de las diferencias de cultura, raza, y otras de creación humana, todos provenimos de un creador, el Padre Celestial, y de un antepasado, el padre humano. Dentro de nuestras iglesias, donde tantas veces surgen conflictos interpersonales, el texto nos llama a que veamos la imagen de Dios en nuestro hermano. Dentro de nuestras sociedades, donde tantas personas han sido declaradas «indeseables», «marginadas», etc., el texto exige que replanteemos nuestra visión de esas personas no gratas y adoptemos la perspectiva de Dios. La proclama de Génesis 5.1-2 recibe su expresión práctica en Levítico 19.18: «...amarás a tu prójimo como a tí mismo. Yo Jehová».

pag 148

La bendición

1. El privilegio

La bendición de Dios expresada en esta introducción sigue siendo válida. Hemos visto (cap. 4) que el mandato de «fructificar y multiplicarse» no fue suspendido a pesar de todo lo ocurrido. La bendición de Dios se hace efectiva a través de las generaciones enumeradas en la lista genealógica. El documento es una prueba categórica de que la bendición de Dios trascendió las diversas transgresiones humanas. Aún hoy podemos estar seguros del privilegio que Dios nos dio de procrear y ser mayordomos de la creación. El texto nos recuerda que la sexualidad no es mala, sino que es una dádiva de Dios. Si bien es cierto que la sexualidad mal empleada lleva a conductas aberrantes que nada tienen que ver con el propósito de Dios, no debemos olvidar que la sexualidad es un privilegio hermoso que Dios le regaló a la humanidad.

2. El compromiso

Otra vez, el don conlleva una responsabilidad. La responsabilidad del ser humano tampoco caducó cuando fue echado del jardín, sino que sigue siendo mayordomo de la creación. Hemos aludido a los desastres ecológicos que resultan de la desobediencia de este mandato. El autor ahora reitera que el ser humano debe ser el cuidador, el pastor si se quiere, de la creación. En su alegría de procrear, en su posibilidad de imitar a Dios en el crear vida nueva, no debe olvidar su obligación. A través de la procreación el creyente puede proclamar su esperanza en un mundo desesperanzado. A través de una planificación familiar, por ejemplo, puede expresar su mayordomía en un mundo acosado por la excesiva población.

Pag 148

B. Adán (5:3-5)

«Y engendró un hijo a su semejanza . . . y llamó su nombre Set.» La estructura literaria que determina toda la genealogía puede verse en este versículo, con las variaciones mencionadas anteriormente. Como anunciamos en la exposición previa, la imagen de Dios no fue patrimonio exclusivo de los primeros padres, sino que fue heredada por todas las generaciones venideras.

Es además notable que de todos los hijos de Adán solamente se menciona a Set. La genealogía se desentiende de Abel y de Caín. Asimismo, llama la atención el silencio total acerca de los logros culturales de los descendientes de Caín. Evidentemente, el propósito es presentar una línea genealógica de Adán a Noé a través del «sustituto». La familia de Caín no se toma en cuenta en el desarrollo de la humanidad.

El acto de poner nombre es exclusivo de este párrafo y del noveno, donde Lamec pone nombre a Noé (v. 29). En 4.25 leemos que fue la mujer quien nombró a Set, mientras que en 5.3 fue Adán. La diferencia probablemente se debe al patrón literario de esta genealogía, donde solamente se menciona a los padres. Adán recibe nombre de parte de Dios, Set de Adán, Noé de Lamec: el primero, el último, y el «sustituto», a través del cual continuará la familia de Adán.

Pag 149

C. Set, Enós, Cainán, Mahalaleel, Jared (5.6-20)

La estructura literaria se repite casi en forma exacta. Solamente presentaremos los posibles significados de los nombres de los patriarcas.

«Set.» Ver 4.25.

«Enós.» Ver 4.26.

«Cainán.» El nombre qeynan (Cainán) solamente aparece aquí y en la genealogía de Adán en 1 Crónicas 1.1-4. Parece ser una variante de qayin (Caín). Ver 4.1.

«Mahalaleel.» Nombre hebreo que significa «alabanza de Dios» o «quien alaba a Dios». Aparece como nombre propio en Nehemías 11.4 y en la Nüshná, donde uno de los sabios se llama Akabya hijo de Mahalaleel.

«Jared.» El nombre yared (Jared) parece ser correspondiente a 'irad (Irad) de 4.18, y podría venir de la raíz y arad (descender). Otra posible interpretación es que esté relacionado con el acadio (w)ardu (siervo).

Pag 149

Ch. Enoc (5:21-24)

Enoc es el séptimo en la lista. Los estudios sobre las listas genealógicas bíblicas han demostrado que en ellas el séptimo ocupa un lugar especial. Enoc es el único de los patriarcas anteriores al diluvio que no muere, sino que «camina con Dios». Curiosamente, en la lista sumeria de reyes, mencionada anteriormente, el séptimo, llamado Enme(n)duranna, gozaba de una relación íntima con el dios del sol, y fue privilegiado con las artes de adivinación, astrología y matemática.

«Caminó, pues, Enoc con Dios, y desapareció, porque le llevó Dios.»

La monotonía de la lista genealógica se rompe con la descripción de Enoc. La fórmula inusitada empleada en este párrafo ha suscitado varias lecturas diferentes del texto.

La mención de exactamente 365 años, que podría ser reflejo de los días que componen un año solar, lleva a diversas interpretaciones. Quizá tenga relación con el dios del sol mesopotámico. Por otro lado, la cifra podría indicar totalidad, señalar que la vida de Enoc fue una vida completa e íntegra.

Asimismo, el hecho de que fue una vida comparativamente corta sugiere que quizás Enoc fue sacado de la tierra prematuramente para que no se contaminara con un mundo corrupto. Si bien cualquiera de estas interpretaciones es posible, es incorrecto pensar que la vida corta de Enoc representa un castigo divino. Tampoco representa algún elemento pagano, ya que todo el texto parece ser una polémica en contra de ideas míticas exageradas.

La frase «camino con Dios», que se repite dos veces, no solamente quiebra la fórmula monótona, sino que habla de una relación especial que Enoc tuvo con su Creador. Es una frase que la revelación bíblica ha reservado sólo para dos personas: Enoc y Noé (6.9). Otros han caminado «delante» de Dios (Abram, 17.1; Abram e Isaac, 48.15), pero no «con» Dios. El sacerdote ideal de Malaquías 2.6 debe «caminar con Dios». Cada uno de estos contextos sugiere que la frase define una intimidad especial. Enoc no solamente «vivió» como los demás, sino que experimentó una comunión íntima continua. Esta relación especial seguramente estaba basada en una vida de obediencia a Dios, vida que sigue siendo necesaria para todo creyente. Las diversas tradiciones que surgieron alrededor de Enoc, incluyendo el libro apócrifo llamado «Enoc», argumentan que la vida de obediencia de Enoc le valió la revelación de los secretos de Dios, particularmente de los acontecimientos que anticiparán el fin de la historia.

De acuerdo con el texto, Enoc no murió, sino que «desapareció (lit. no fue más), porque le llevó Dios». El problema que se nos presenta es cómo interpretar el «no fue más». En el Antiguo Testamento esta frase se utiliza como un sustituto inofensivo (eufemismo) de «morir» (cf. Gn. 42.13; Job 7.21; Sal. 39.14; 103.16; 104.35; Ez. 28.19). Quizá hoy diríamos que «durmió en la paz del Señor». Asimismo, «le llevó Dios» también en contadas ocasiones se utiliza para evitar la palabra «muerte» (Ez. 24.16; Jon. 4.3), como nosotros hoy decimos «Dios se lo llevó a su presencia». Por lo tanto, este texto indicaría que Enoc en verdad «murió». Su vida se caracterizó por una relación especial y única con Dios, pero murió al igual que el resto de la humanidad. Es interesante notar que el Targum Onquelos (antigua traducción aramea del texto hebreo) traduce «y no fue más, porque el Señor causó su muerte (hizo que muriera)». La intención del Targum Onquelos es corregir una serie de tradiciones judías basadas en la idea de que Enoc no había muerto.

Otra lectura del texto sostiene que Enoc no murió una muerte normal, sino que fue trasladado a la presencia de Dios, sin conocer o experimentar la muerte.

Esta lectura se basa en los siguientes argumentos. La frase «no fue más» plantea un marcado contraste con la frase acostumbrada de la lista, «y murió».

El autor quiere demostrar mediante este cambio que Enoc no experimentó una muerte normal o común. Además, es necesario contemplar el paralelo de la experiencia de Elías. Elías es el único, aparte de Enoc, a quien «Dios llevó» (2 R. 2.1, 5, 9-10).¹⁷ En el caso de Elías es evidente que fue trasladado a la presencia de Dios en un carro de fuego, sin conocer la muerte. A esta idea puede agregársele el testimonio del autor de Hebreos: «Por la fe Enoc fue traspuesto para no ver muerte...» (He. 11.5). La combinación de estos elementos sugiere fuertemente que la intención del texto es declarar que, en medio de una monotonía genealógica, existe una excepción. Enoc vivió caminando con Dios, y continuó su peregrinaje sin la interrupción de la muerte. Esto, sin duda, lo distingue y diferencia del Enoc hijo de Caín (4.17).

.....
pag 151

La alternativa de Enoc

1. La rutina desafiada

Una de las quejas más comunes hoy es que el progreso, la tecnología y la producción han reducido la existencia humana a una rutina insoportable. Uno nace, vive un tiempo y muere. Dentro de ese lapso, parece ser que la vida se reduce a levantarse, ir al trabajo, volver al hogar y acostarse. Muchos se ven atrapados en un engranaje que no cesa de girar y del cual no hay salida posible. La situación se agrava si el trabajo no satisface ni las necesidades básicas, ni la necesidad de sentirse realizado como persona. Por lo tanto uno se siente alienado (producto de la propia autonomía e independencia de Dios), y es fácil, entonces, considerarse esclavo de una rutina como la de una genealogía, sin novedad ni sorpresa. Pero la experiencia de Enoc nos declara que en Dios existe la posibilidad de sorpresa. La rutina agobiante y opresora no tiene que ser el «señor» de la vida. Existe una alternativa que rompe la rutina y la monotonía. Esa alternativa tiene sus raíces en una relación especial con Dios, como la que experimentó Enoc.

2. La monotonía desafiada

La lista estructurada de Génesis 5 fácilmente lleva al lector a pensar que la realidad es un círculo vicioso, donde no hay nada nuevo. El lector automáticamente se identifica con el «predicador» y resignadamente dice: «¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo debajo del sol» (Ec. 1.9). Uno es traído al mundo sin poder preguntar ¿por qué?, luego engendra hijos, y finalmente muere . . . y todo continúa igual. El ejemplo de Enoc muestra que es posible prevalecer contra las puertas del Seol. Una vida de obediencia y de relación estrecha con el Dador de la vida lleva a la victoria sobre la muerte eterna. El párrafo de Enoc irrumpe con una proclama de esperanza. El destino del ser humano no necesariamente tiene que ser la eterna separación del Creador. Existe la posibilidad de un regreso al jardín, donde todo es armonía, diálogo y vida. El «programa» de Dios es la vida, no la muerte. El ser humano prefirió la muerte, y así la genealogía se caracteriza por la muerte. Sin embargo, Dios insiste en la vida. Por eso interrumpe la monotonía de la realidad genealógica con una alternativa. Enoc optó por esa alternativa de vida. Su destino fue diferente, y su caminar sobre la tierra también. El texto invita a una vida de obediencia y de relación íntima con Dios, como alternativa de la monotonía deshumanizante.

pag 152

D. Matusalén, Lamec, Noé (5:25-32)

«Fueron, pues, todos los días de Matusalén, novecientos sesenta y nueve años; y murió.» El significado del nombre Matusalén continúa siendo un enigma. La primera parte del nombre, metu, corresponde al acadio mutu que significa «hombre». La segunda parte, shelaj, no ha sido solucionada. Las sugerencias ofrecidas son: «hombre del arma», «hombre del río infernal», «hombre de un dios subterráneo cananeo»,ⁱ o shelaj podría ser el nombre de algún lugar.

Matusalén fue el hombre de toda la lista genealógica que más años vivió. Es interesante que su padre fue el que menos tiempo existió sobre la faz de la tierra. La muerte de Matusalén coincide con el comienzo del diluvio.

«Vivió Lamec . . . y engendró un hijo.» El patrón literario se rompe una vez más. El texto habla de un hijo, pero no menciona en forma inmediata el nombre del hijo. Este hijo representa la décima generación, y por lo tanto merece una explicación más detallada. A continuación el texto recalcará la importancia de quien ha de ser el héroe del diluvio.

«Y llamó su nombre Noé, diciendo: Este nos aliviará de nuestras obras y del trabajo de nuestras manos.» El deseo de Lamec se expresa a través del nombre que le da a su hijo. La esperanza de este Lamec contrasta con el Lamec descendiente de Caín. Mientras que el Lamec anterior buscaba venganza, el padre de Noé busca alivio y consuelo.

El nombre noaj (Noé) viene de la raíz nuaj que significa «descansar». La explicación del nombre ofrecida en el texto entonces no surge de una razón etimológica. El verbo najwn (aliviar, consolar) no tiene relación etimológica con el nombre de Noé, sino que sencillamente suenan parecidos. Por lo tanto, «Noé» no significa «alivio», sino que a través del juego de palabras, recuerda el sentimiento. Ya en el comentario rabínico Génesis Rabba se planteó el problema afirmando que «la explicación no corresponde al nombre, ni el nombre a la explicación» (25.2).

Las palabras de Lamec al nombrar a su hijo recuerdan la maldición sobre la tierra declarada en 3.17. La humanidad yace bajo dicha maldición, y no es claro qué tipo de alivio se esperaba que Noé ofreciera. Se supone que Lamec deseaba un respiro de la ardua tarea de cultivar la tierra maldita. Sin embargo, Dios decide eliminar a la humanidad mediante el diluvio.

Probablemente, el texto representa una alusión al hecho de que Noé fue el primer cultivador de la vid. El Antiguo Testamento en ciertas ocasiones hace referencia a los efectos positivos del vino. «El vino que alegra el corazón del hombre. El aceite que hace brillar el rostro, Y el pan que sustenta la vida del hombre» (Sal. 104.15). Noé fue el primero en descubrir los efectos refrescantes y aliviantes del producto de la vid (cf. Jue. 9.13; Jer. 16.7; y en especial Pr. 31.6-7). El vino trae alegría al trabajador agobiado. La misma tierra que yace bajo la maldición divina, y que produce tanto dolor y sudor, también produce la vid, fuente de descanso, alivio y consuelo. Asimismo, la realidad nos enseña que la vid mal utilizada produce efectos devastadores en la vida del ser humano. El sentido paradójico del texto es evidente.

La genealogía ahora se expande para mencionar a tres hijos de Noé, el representante de la décima generación. De esta manera forma un paralelo con la genealogía del capítulo 4. La lista ha de ser interrumpida por un prólogo breve del relato del diluvio (6.1-8). La fórmula toledot (ver 2.4) aparece nuevamente en 6.9, y continúa la genealogía del hombre que caminó con Dios.

1. La bendición reafirmada

Varias y significativas lecciones brotan de esta genealogía que a primera vista parece tediosa y monótona. El documento comienza reafirmando la bendición de Dios declarada en el relato de la creación. Esta bendición no está limitada a una pareja, ni a una familia solamente: los efectos se extienden sobre toda raza y cultura.

La genealogía representa a la humanidad toda, y como tal proclama que la imagen de Dios está presente en toda la descendencia de Adán.

2. La pertenencia imprescindible

Cada individuo en esta genealogía representa un eslabón en una larga cadena. Su posición o existencia no es individualista y aislada, sino que su realidad mira hacia el pasado, y a la vez señala al futuro. Como parte de esa cadena genealógica, pertenecemos a una comunidad de seres humanos, cuya verdadera humanidad se expresa en la comunidad de hombre y mujer. El documento en mano advierte contra todo intento de individualismo y aislamiento que olvide que pertenecemos a la familia humana. A su vez, el creyente debe comprender que pertenece a una familia espiritual.

Como tal debe aprender a vivir en comunidad, reconociendo que es un eslabón necesario para la vida sana de la familia. El creyente que busca desarrollar su vida espiritual en una isla, independiente del «otro», está rechazando su genealogía espiritual, cuyo primer miembro es Dios el padre.

3. La esperanza siempre presente

La esperanza también está presente en esta lista. La primera impresión que uno recibe al leer el capítulo es de monotonía y rutina.

El ser humano vive, engendra y muere. De hecho, uno de los propósitos primordiales del relato es mostrar que el humano, a raíz de su declaración de autonomía, no puede escapar a su condición de criatura finita. Es inevitable reconocer que en alguna medida la existencia humana se reduce a estos factores mencionados en la lista. También es claro que la conclusión de todo esto es la muerte.

Sin embargo, a pesar de establecer con énfasis la condición humana ineludible, el texto contiene elementos de gracia divina que son reconfortantes para nuestro mundo hispanoamericano. Primeramente, el texto afirma la vida. La intención de Dios es que la vida continúe. Muchos son tostadores en nuestros países que producen muerte. La ambición desmedida de ciertos sectores, la corrupción de líderes nacionales, la injusta opresión extranjera, son señal de la muerte. La genealogía insertada en el contexto de la bendición de Dios proclama la vida.

Este énfasis se subraya en la mención reiterada de «hijos e hijas». La fertilidad que es tema central en este capítulo es otro elemento de esperanza. Muchas son las parejas que hoy se cuestionan si vale la pena traer hijos a este mundo lleno de violencia e injusticia. La bendición de Dios hoy es la misma, e invita a procrear con esperanza en medio de condiciones hostiles.

Ya hemos comentado extensamente sobre la esperanza que provee el ejemplo de la vida de Enoc. La monotonía interrumpida por la experiencia de Enoc debe animar al creyente en su «caminar» con Dios. El «caminar» en obediencia le da la oportunidad de anticipar la victoria final sobre la maldición que hoy rige sobre la humanidad.

Finalmente, la esperanza adquiere mayor ímpetu con el deseo de Lamec. El texto proclama la posibilidad de descanso, alivio y consuelo. En medio de trabajos rutinarios, monótonos, deshumanizantes, Dios ha provisto la alternativa de un descanso. El ser humano agobiado por el trabajo en serie de la fábrica, o por la ya rutinaria inestabilidad económica de

nuestras frágiles economías, puede disfrutar del alivio que provee el «caminar» con Dios. Sin duda tenemos que aprender a vivir con las consecuencias del pecado. Pero en medio de esa realidad, Dios ha provisto rayos de luz que alumbran el camino. A su vez, la iglesia deberá asumir su papel de reflejar la imagen de Dios y ser luz en un mundo empantanado en el mero «vivir, engendrar y morir». La esperanza de algún día ser traspuesta a la presencia de Dios, como Enoc, no le quita a la iglesia el compromiso de proclamar el alivio y consuelo que la humanidad tanto necesita. El desafío siempre será «caminar» con Dios junto a mi «prójimo».

Uno de los paralelos que existe entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento es que en cada caso aparece una genealogía antes de la historia de salvación. En el Nuevo Testamento las genealogías de Mateo 1.1-17 y Lucas 3.23-38 comienzan con Abraham y Adán respectivamente. Es de suma importancia reconocer que Jesús de Nazaret está insertado dentro de estas genealogías que demuestran la bendición original de Dios. La bendición salvífica de Dios llevada a cabo por medio de Jesucristo abarca toda la humanidad. El que se hizo carne forma parte de la humanidad, y su sacrificio en la cruz alcanza a todo ser humano. El propósito de colocar las genealogías como prólogos de la historia de salvación es proclamar que la acción redentora del Cristo crucificado y resucitado cubre toda la humanidad.

Pag 156

Bibliografía adicional

Hallo, W.W., «Beginning and End of the Sumerian King List in the Sumerian King List in the Nippur Recensión», JCS 17(1963), pp. 52-57.

Hartman, T.C., «Some Thoughts on the Sumerian King List and Génesis 5 and 11b», JBL 91(1972), pp. 25-32.

Hasel, G.F., «The Genealogies of Gen. 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background», At/SS' 16(1978), pp. 361-374.

Kraeling, E.G., «The Interpretations of the Name Noah in Génesis 5.29», JBL 48(1929), pp. 138-143.

Malamat, A., «King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies», JAOS 83(1968), pp. 163-173.

Pamham, F.S., «Walking with God», EvQ 46(1974), pp. 117-118.

Snaith, N.H., «The Meaning of 'Paraclete'», ExpTim 57(1945-46), pp. 48-49.

Wilson, R.R., «The Old Testament Genealogies in Recent Research», JBL 94(1975), pp. 169-189.

Pag 157

VI. Los hijos de Dios y los gigantes (6.1-4)

A través de los siglos numerosos intérpretes han luchado con este párrafo tan enigmático, sin llegar a soluciones satisfactorias. A modo de introducción señalaremos que la interpretación del pasaje depende mayormente de la identidad de los «hijos de Dios» y de «las hijas de los hombres».

A esta disyuntiva se suma la difícil interpretación de tres palabras: yadon (contenderá), beshagam (ciertamente) y nefilim (gigantes). Además, la interrelación entre los cuatro versículos no es fácil de discernir. La estructura literaria no es fluida, lo cual indica que probablemente este texto sea un pequeño fragmento de un relato mucho más extenso y conocido en la antigüedad. Aunque algunos cuestionan la ubicación de este párrafo

afirmando que no tiene relación alguna con lo precedente, ciertas conexiones literarias son evidentes. La frase introductoria del fragmento que hace alusión a la fertilidad de la humanidad recuerda el énfasis sobre la continuidad de la vida en la genealogía anterior. La mención de «las hijas» en este contexto señala una relación estrecha con la fórmula «hijos e hijas», tan característica de la lista del capítulo cinco. El acortamiento de los años de vida dictaminado por Dios presupone conocimiento de las vidas exageradamente largas descritas anteriormente. Es evidente, entonces, que el editor final logró establecer una conexión entre los dos documentos, aun cuando 6.1-4 representa, juntamente con 6.5-8, una breve interrupción en la genealogía de Noé comenzada en 5.32.

Asimismo, el párrafo sirve como prelude de la historia del diluvio. El fragmento señala una intensificación de la maldad en la esfera humana, y de esta manera establece la base que explicará el porqué de una decisión tan drástica por parte de Dios. Más allá de cómo uno identifique los personajes de este relato, es evidente que el mensaje teológico se refiere a la transgresión de los límites. Cuando esos límites establecidos por la divinidad para el bien humano son sobrepasados e ignorados, la intervención divina es obligatoria para salvaguardar los propósitos de la creación. El relato del diluvio tiene su trasfondo y su explicación en el presente relato.

Mucho se ha escrito acerca del trasfondo mitológico del fragmento preservado en este capítulo. Sin duda, el texto exhibe una relación con tradiciones mitológicas comunes en el Cercano Oriente antiguo. Pertenece al ámbito de historias donde la separación entre lo divino y lo humano no está clara. Los casamientos entre divinidades y seres humanos son comunes en la literatura mesopotámica, ugarítica, egipcia y griega. El héroe Gilgames, mencionado anteriormente, es descendiente de una unión divina y humana. Sin duda entonces, el fragmento de Génesis está inserto en este contexto, y se nutre de las «mitologías» vecinas. No obstante, existen ciertos factores que diferencian al relato bíblico de las tradiciones orientales. En primer lugar, la narrativa es extremadamente breve. La actividad de los personajes se describe con una sorprendente economía de palabras. Además, presenta a un solo Dios, quien es el único que juzga. La descendencia de los casamientos está sujeta a la soberanía del único Dios. Si bien los descendientes poseen ciertas cualidades excepcionales, no son divinos, y el texto se preocupa por aclarar que tampoco son inmortales. Dios tiene absoluto control sobre la extensión de la vida, aun de estos personajes misteriosos. Todos estos factores indican que el autor ha «desmitologizado» el relato, y probablemente una de sus intenciones es plantear una polémica en contra de la mitología politeísta.

«Comenzaron los hombres a multiplicarse. . . y les nacieron hijas.» La introducción del fragmento nos informa acerca de un proceso continuo de reproducción. La humanidad está cumpliendo activamente con el mandato divino expresado en el relato de la creación. Preferimos la traducción «humanidad» de BJ, ya que el término hebreo es ha'adam, que puede significar «Adán», pero que en este contexto claramente denota la humanidad compuesta por hombres y mujeres.

La importancia de las «hijas» en este versículo se subraya de dos maneras.

En primer lugar porque la palabra «hijas» no está acompañada por la palabra «hijos», y en segundo lugar, el hecho de que el sujeto precede al verbo, que no es el orden normal de una oración hebrea, indica que el autor quiere dirigir la atención hacia las «hijas».

Varios han notado que en el relato del diluvio llamado Epopeya de Atrajasis, una de las razones por las cuales los dioses mandan el diluvio es que la explosión demográfica en la tierra está produciendo mucho ruido, lo cual molesta a los dioses.

«Viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron para sí. . .» Antes de intentar un análisis del significado de la acción aquí descrita es necesario considerar las diversas interpretaciones ofrecidas con respecto a la identificación de los personajes principales. Las propuestas más elaboradas son las siguientes:

1. Los hijos de Dios representan a la «línea de Set», y las hijas de los hombres, a la «línea de Caín». El presupuesto claro de esta posición es que «hijos de Dios» realmente significa «hombres de Dios», mientras que la descendencia de Caín representa a los hombres sin Dios. El pecado cometido, entonces, es la unión de lo santo con lo que no es santo. Se argumenta que la línea santa o elegida está establecida a través de Set, de la cual Noé es descendiente. Además, en el Pentateuco y en otros contextos, Israel es llamada «hijo de Dios» (cf. Ex. 4.22; Dt. 14.1; Sal. 73.15; Is. 43.6; Os. 1.10). Estos ejemplos indican que la frase «hijos de Dios» se refiere a seres humanos mortales.

Los problemas de esta interpretación son varios, y han llevado a la mayoría de los comentaristas a abandonar esta teoría. En el Antiguo Testamento el término «hijos de Dios» nunca significa la «línea de Set», ni se identifica con ella. En segundo lugar, no hay evidencia en la narración de que Dios haya comenzado a trabajar exclusivamente a través de una línea. Finalmente, si el pecado se define como la unión de lo santo con lo no santo, no puede describirse a toda la línea de Set como santa. En todo caso, el único «varón justo y perfecto» era Noé (6.9).

2. La segunda hipótesis identifica a los «hijos de Dios» con reyes de dinastías orientales. Son déspotas orientales que por su poder podían practicar indiscriminadamente la violación de mujeres. Las «hijas de los hombres» representan a la gente común, la que no tiene poder y es víctima de los abusos de quienes lo poseen. El pecado se define como la poligamia. Se argumenta que los reyes o magistrados en algunos contextos son mencionados como dioses (Sal. 82), y que a veces son llamados hijos de deidades (2 S. 7.14; Sal. 2.7). El hecho de que el texto dice «tomaron para sí» indica el poder de un rey. Asimismo, el destino del pueblo siempre estaba vinculado con el del rey. Por esa razón, toda la humanidad es castigada por la acción de los «hijos de Dios».

El problema principal de esta teoría es que el concepto de reyes y reinos todavía no ha aparecido en la narración. Además, las referencias bíblicas ofrecidas son mínimas y excepcionales, e insuficientes, a nuestro juicio, para apoyar la teoría.

3. Una variación de la propuesta anterior sugiere que los «hijos de Dios» pueden ser tanto reyes de antaño como seres divinos. La idea es que los reyes antediluvianos estaban investidos de orígenes divinos o semidivinos. Así el pecado se define como la transgresión de los límites establecidos entre lo divino y lo humano. La unión de lo divino y lo humano era inadmisibles.

Los problemas de esta posición son los mismos de la anterior. No obstante, al tratar sobre la transgresión de los límites parece acercarse más a la intención del texto.

4. La última hipótesis que consideraremos propone que los «hijos de Dios» son ángeles (caídos), y que las «hijas de los hombres» son seres mortales. Esta es la teoría más antigua, ofrecida ya por los exégetas rabínicos y por los primeros comentaristas cristianos. El pecado de acuerdo con esta posición es el casamiento entre seres sobrenaturales y naturales o mortales. Los argumentos son los siguientes: a) La expresión «hijos de Dios» se utiliza en el Antiguo Testamento para describir a seres celestiales o seres similares a la divinidad (cf. Job 1.6; 38.7; Sal. 29.1; 89.7[6]; Dn. 3.25); b) la evidencia de Judas 6-7 quizá se refiera a este incidente, al igual que 1 P. 3.19-20 y 2 P. 2.4-6; c) la Septuaginta (traducción griega antigua) traduce la frase en Job 1.6 como «ángeles de Dios»; d) si el autor hubiera querido

referirse a seres mortales habría dicho «hijos de hombres»; e) cuando Cristo al hablar de la resurrección menciona que los ángeles no se casan, no dice que no «pueden» hacerlo (Le. 20.34-36); f) en la literatura ugarítica «hijos de Dios» es el título para los miembros del panteón divino. Esto provee un paralelo importante para comprender el fragmento de Génesis 6.

Las críticas elaboradas en contra de esta posición parten de la premisa de que hablar de seres divinos le da un matiz demasiado mitológico al texto.

Se puntualiza además que hasta ahora no se mencionó a los ángeles, y se plantea la pregunta ¿por qué se castiga a los humanos con el diluvio por el pecado y la maldad de algunos ángeles? Finalmente, se critica la relación de los pasajes neotestamentarios, diciendo que la evidencia es cuestionable.

A pesar de los cuestionamientos recién enumerados, la opinión de este autor es que la interpretación «angelical» es la más apropiada y la que mayor evidencia tiene para su sustento. El contexto de Job es determinante en este caso, demostrando claramente que Dios está rodeado por una corte celestial definida como «hijos de Dios». La mayor oposición de esta interpretación original del texto nace en el presupuesto de que los seres divinos no pueden tener relaciones sexuales. Sugerimos que ese presupuesto pertenece más a una exégesis tradicional cristiana que al redactor final del libro de Génesis.

Además, si el lector moderno considera dicho relato increíble, esto refleja su escepticismo acerca de la existencia de «espíritus». Pero aquellos que creen en la encarnación de un ser divino a través de una virgen no podrán descartar este relato como algo descabellado.

Consecuentemente, las enseñanzas teológicas que surgirán de la exégesis del texto reflejarán esta última interpretación. De todas maneras, la postura adoptada no implica dogmatismo. Estamos frente a un texto sumamente problemático que requiere que cualquier explicación que se ofrezca sea expresada con la mayor cautela posible.

La frase *beney ha'e;ohim*, traducida «hijos de Dios», también puede ser interpretada como «hijos de los dioses». Ambas traducciones son posibles, ya que el contexto no necesariamente es determinante en este caso, como lo es en otros.

La fraseología del v. 2 es sin duda un eco del evento en el jardín, narrado en 3.6. Las palabras «viendo», «hermosas» y «tomaron» son paralelas a «vio», «bueno y agradable» y «tomó», del relato que describe la conducta de la mujer en el jardín. Las actitudes y conductas reflejadas son similares, y las consecuencias son igualmente trágicas.

Westermann ha llamado la atención sobre dos paralelos importantes. El contemplar la hermosura y la consecuente acción de obtener lo que uno desea, son características del relato del faraón y Sarai (12.10-20), y de la triste historia de David y Betsabé (2 S. 11-12). En los tres casos (cuatro incluyendo 3.6) existe ese sentir de que uno tiene el derecho de tomar lo que a uno le parece bello o atractivo. En cada situación es evidente que los protagonistas tienen el poder para conseguir algo hermoso no se detiene a considerar los límites que fueron establecidos por Dios. Para satisfacer la codicia, se violan las fronteras establecidas para el bienestar humano.

En 6.2, el límite que se traspasa es el que existe entre lo divino y lo humano. En el jardín, el humano intentó alcanzar la divinidad. Los «hijos de Dios», siendo seres celestiales-angelicales, revierten el proceso y se mezclan con los seres humanos. Su conducta confunde las distinciones precisas de Dios, quien entonces intervendrá para recordarle a toda su creación, tanto criaturas celestiales como terrenales, que sus límites no pueden ser burlados. La complicidad o culpabilidad de las «hijas de los hombres» está implícita por cuanto no se menciona ni resistencia por su parte, ni violencia o seducción por parte de los

ángeles. Es probable que el ser humano haya intentado o imaginado una vez más que podía obtener divinidad, esta vez uniéndose con los ángeles.

En el capítulo uno notamos la preocupación divina por distinguir, separar y ordenar. La misma voluntad soberana se ve reflejada aquí, lo cual sugiere que este texto quizá plantea una polémica en contra de las tradiciones paganas donde las distinciones son definitivamente más nebulosas. Los cultos de fertilidad, que incluyen casamientos sagrados entre seres humanos y deidades, no tienen cabida en la voluntad de Dios. El plan de Dios en la creación estableció claramente que la producción y reproducción debía ser «según su especie» (1.11-12,21,24-25). Claramente, entonces, la unión entre lo divino y lo humano atenta contra los propósitos de Dios.

«No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne.» La transgresión requiere la intervención divina. El patrón de conducta de Dios establecido en los capítulos 3 y 4 parece repetirse aquí. Dios confronta el pecado, y el juicio es inevitable. Sin embargo, la gracia divina se demuestra otra vez.

Este versículo está plagado de problemas que requieren atención especial. Son varias las palabras cuyas traducciones o interpretaciones no son claras.

yadon (contendrá) aparece solamente aquí en todo el Antiguo Testamento. Su significado es un misterio. La traducción de RVR está basada en una conexión de yadon con la raíz d-y-n (juzgar), que es bastante cuestionable.

Según la Septuaginta y la Vulgata, las traducciones BJ y NC han optado por «permanecerá». Esta traducción ha sido apoyada por Cassuto, basándose en palabras parecidas en árabe, acadio y arameo. La evidencia de las versiones antiguas junto con el análisis de Cassuto sugieren que la traducción «permanecerá», o «habitará permanentemente» (Cassuto), es la más adecuada. Otras sugerencias como «proteger», «sustituir», «ser oprimido, humillado» no poseen mayor fundamento. El elemento que «no permanecerá es ruji (mi espíritu). Aunque la expresión se ha interpretado de diversos modos, es claro que se refiere al poder divino de impartir vida. Es sinónimo del «aliento de vida» expresado en 2.7 (ver comentario), y paralelo al «espíritu de vida» de 6.17. La presencia del «espíritu» o «aliento de vida» es imprescindible para la existencia de la vida. Cuando Dios decide no impartir su «espíritu de vida», la vida cesa. El salmista lo expresó de la siguiente manera: «Escondes tu rostro, se turban; / Les quitas el hálito (aliento BA), dejan de ser, / Y vuelven al polvo. / Envías tu Espíritu, son creados, / Y renuevas la faz de la tierra» (Sal. 104.29-30).

Con estas consideraciones, el texto comienza a adquirir cierto sentido. Una comparación con 3.22, donde la divinidad expresa su preocupación por la posible inmortalidad humana, sugiere que una vez más el ser humano ha intentado ser «como» Dios. Su pronta disposición a la unión con los ángeles demuestra su deseo de adquirir inmortalidad. La declaración de Dios tiene como propósito restringir la vida y restablecer los límites transgredidos. La criatura necesita reconocer que su vida depende exclusivamente de Dios, y no de una unión entre lo humano y lo no humano.

El vocablo que introduce la expresión «él es carne», beshagam (porque ciertamente), también es inexplicable. Toda traducción es una aproximación basada en el contexto o en la interpretación de la Septuaginta. La caracterización del ser humano como «carne» sirve para recalcar su humanidad. A pesar de su paternidad «angelical», es declarado un ser mortal.

El profeta Isaías también identifica al ser humano con basar (carne), afirmando la fragilidad de la existencia humana (Is. 31.3). El poder divino de impartir vida es lo único que puede garantizar la existencia humana.

«Mas serán sus días ciento veinte años.» En el contexto inmediato del fragmento, esta frase indica que Dios limitará la vida humana a 120 años. Esta sería una realidad marcadamente distinta de la expuesta en el capítulo anterior.

La conducta aberrante de las criaturas de Dios ha provocado la intervención divina. El acortamiento de la vida se entiende como un juicio divino motivado por una degeneración moral y espiritual.

Empero, tal interpretación tiene sus problemas. La vida de Noé y de muchos de sus descendientes superó los 120 años. Noé alcanzó los 950 años antes de morir, y sus descendientes pasaron ampliamente los 120 años de vida.

Es cierto que los patriarcas vivieron menos tiempo, pero aun ellos fueron privilegiados con vidas que superaron los 120 años.

Dos posibilidades surgen para solucionar el problema. Por un lado, la frase podría indicar el tiempo que habría de pasar antes del diluvio. Es decir, los 120 años definirían el intervalo que existe entre la transgresión y la catástrofe final. Habría que entender, entonces, que los 120 años quizás representan un tiempo de gracia (cf. 1 P. 3.20). La segunda opción es ver en el número 120 una alusión simbólica al acortamiento gradual de la vida humana.

Efectivamente, luego del patriarca Jacob los personajes bíblicos mayormente viven vidas más cortas.

«Había gigantes en la tierra. . .» El versículo cuatro presenta varios problemas. La ubicación y la relación del versículo con lo precedente ha sido tema de discusión. Algunos proponen que debería estar colocado después del v. 2, argumentando que los «gigantes» son la descendencia de la trágica unión descrita." Sin embargo, no es del todo clara la conexión entre los supuestos «gigantes» y los personajes del v. 2. Otros sugieren que el v. 4 es un agregado que realmente no tiene relación directa con los primeros tres versículos, y que por lo tanto complica la interpretación del fragmento.

Otro problema difícil de solucionar es la identificación de los «gigantes». El término hebreo es nefilim, cuya etimología es incierta. La explicación obvia es la que asocia al término con el verbo nafal, que significa «caer». De allí surge la sugerencia de que los nefilim (así es la transliteración de BJ) son los «caídos», y que por ende la referencia es a los ángeles caídos. El problema es que el texto no es claro en cuanto a la identificación de los nefilim con los «hijos de Dios».

La traducción «gigantes», utilizada por varias versiones modernas, surge de la Septuaginta y la Vulgata. Estas versiones antiguas (griega y latina) probablemente interpretaron «gigantes» de acuerdo con la única otra aparición del término nefilim, en Números 13.33. Allí los espías israelitas dicen que vieron a los «nefilim hijos de Anac, raza de los nefilim, y éramos nosotros, a nuestro parecer, como langostas; y así les parecíamos a ellos». Este modo de entender el término sugiere que los nefilim son producto de la unión de los «ángeles» con los humanos. Pero, como ha señalado Kidner, los gigantes no sólo provienen de esta unión. La frase «en aquellos días, y también después» sugiere que otros nefilim ya existían. Además, la apelación a la referencia en Números es cuestionable, ya que se supone que los nefilim de este fragmento también murieron en el diluvio. De todas maneras, si bien afirmamos en el párrafo anterior que la identificación de los nefilim con los «hijos de Dios» no es clara, sugerimos que el contexto «parece» indicar que aquí los nefilim son la descendencia de la unión juzgada por Dios.

«Se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres.» La expresión «se llegaron» describe la relación sexual (30.16; 38.16). Como ha concluido Speiser, la frase solamente se refiere a la visita del hombre al cuarto de la mujer. Es importante notar que el autor no utiliza el verbo *yoda'* (conocer 4.1, 17, 25) que denota una relación íntima y de compromiso mutuo. Las circunstancias de este evento requerían otro tipo de descripción.

pag 165

Advertencias pertinentes

Nuestra exposición de este fragmento ha demostrado las grandes dificultades que residen en dicho texto. No obstante, en medio del mar de dudas y cuestionamientos, surgen algunas pautas teológicas que servirán para el lector de hoy. Nuestra lectura del texto no ha querido obviar los problemas existentes, pero no todo es en vano ni negativo.

1. El peligro de extralimitarse

El mensaje principal de 6.1-4 es que la rebelión de la creación es cada vez más seria. El pecado parece crecer de modo alarmante. La razón primordial que el texto ofrece para explicar esta situación es la transgresión de los límites establecidos por Dios. El ser humano que pretende ser autónomo, queriendo determinar su destino independientemente de Dios, se extralimita, sin considerar las consecuencias trágicas que eso acarrea.

Transgredir los límites es muy común en nuestras ciudades. El homosexualismo, el «travestismo», las operaciones para cambiar de sexo, la prostitución son intentos rebeldes de traspasar las fronteras de conducta que Dios ha dispuesto para el ser humano.

El tratar de cambiar la realidad, o escapar de ella mediante el uso incorrecto de las drogas, es ir más allá de los parámetros delineados por Dios. Igualmente, la destrucción de la naturaleza en función de beneficios económicos transitorios es una transgresión. Sugerimos que el deseo de divinidad de parte de «las hijas de los hombres», o de ser como humanos de parte de «los hijos de Dios», no es diferente de las conductas expresadas por el ser humano contemporáneo.

Sin embargo, no todos los intentos son tan evidentes. Hay formas más sutiles de cruzar la frontera prohibida. El deseo de obtener siempre lo que uno quiere lleva a conductas irresponsables.

Los «hijos de Dios» desearon algo y, sin considerar las implicaciones posibles, obtuvieron lo que anhelaban. El ser humano hoy, inserto en una sociedad de consumo, ha llegado a creer que debe obtener todo lo que desea. Es más, la propaganda le dice que en verdad lo merece. Es así que se violan los límites de los presupuestos, y se cae en deudas sofocantes. O se trabaja demasiadas horas, descuidando la familia, con el fin de «obtener» lo que uno quiere. El texto proclama insistentemente que obtener lo que uno quiere no es siempre lo mejor. Es necesario recordar los límites que Dios nos ha regalado, ya que nosotros mismos, en nuestra autonomía, no sabemos limitarnos correctamente.

2. El peligro del abuso del poder

El texto también nos advierte de los peligros del exceso de poder. Mucha de nuestra historia muestra que nuestro pueblo ha sido víctima de situaciones donde el poder de algunos no ha tenido límites. El abuso por parte de los poderosos y de las dictaduras militares ha violado los principios básicos de respeto por la vida humana. La vida se torna barata frente al poder absoluto en manos de una minoría. Los «hijos de Dios» tuvieron el poder para obtener lo que deseaban; así, los que tienen el poder económico y político son similares a los «hijos de Dios». Si abusan de ese poder, serán juzgados por el Único que posee el poder absoluto.

Pero el problema del poder no se circunscribe al ámbito económico-político. En la iglesia, entre el clero, el poder también es motivo de tragedias. El pastor que se erige como la autoridad máxima, indiscutida, que tiene todo el poder sobre su congregación, a menudo se extralimita. Ya sea mediante la manipulación del rebaño que tiene a su cargo o a través de actitudes autoritarias, el pastor puede abusar de su responsabilidad santa. El pastor deberá tener cuidado, en su afán de conseguir «resultados», de no transgredir los límites éticos, y tendrá que colocar como prioridad la actitud de servicio ejemplificada por el Pastor de Nazaret.

3. El peligro de no confiar en Dios

Finalmente, el texto afirma que, a pesar de todos los intentos del ser humano de afirmar lo contrario, la vida depende de Dios.

Probablemente, el deseo de ser inmortal acosará al ser humano por siempre. Desde la primera pareja hasta el presente, vivimos deseando la inmortalidad. Hoy, al igual que ayer, intentamos immortalizarnos, ya sea a través de nuestros logros o mediante la fama.

Asimismo, depositamos toda confianza en la medicina para prolongar nuestra vida lo más posible. Si bien es cierto que la medicina ha prolongado la vida, y por ello debemos estar agradecidos, el texto enseña que en fin de cuentas, el dueño absoluto de la vida es Dios. Como creyentes responsables, debemos utilizar todo lo que la humanidad, capacitada por Dios, ha logrado a través de la medicina.

No obstante, nuestra confianza última sólo debe estar en Dios. El es quien nos da el aliento de vida, y nada ni nadie podrá alterar esa realidad. Para la vida se depende de Dios, el autor de la vida.

Pag 167

Bibliografía adicional

Cassuto, U., «The Episode of the Sons of God and the Daughters of Man», en *Biblical and Oriental Studies*, vol. I., Magnes Press, Jerusalem, 1973, pp. 17-28.

Clines, D.J.A., «The Significance of the 'Sons of God' Episode (Génesis 6:1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Génesis 1-11)», *JSOT* 13(1979), pp. 33-46.

Eslinger, L., «A Contextual Identification of the bene ha'ehhim and bene ha 'adam in Génesis 6:1-4», *JSOT* 13(1979), pp. 65-73.

Kline, M.G., «Divine Kingship and Génesis 6:1-4», *WTJ* 24(1961-62), pp. 187-204.

Tur-Sinai, N.H., «The Riddle of Génesis VI:1-4», *ExpTim* 71(1959-60), pp. 348-350.

Wickham, L.R., «The Sons of God and the Daughters of Men: Gen. 6:2 in Early Christian Exegesis», *OTS* 19(1974), pp. 135-147.

Ylari, J.L.C., «Los bene ha'elohim en Gen. 6:1-4», *EstB* 28(1969), pp. 5-31.

Pag 169

VII. Preludio al diluvio (6.5-8)

La introducción al relato del diluvio provee un panorama triste de la condición humana. El alcance del pecado ha llegado a proporciones inadmisibles. Dios entonces hace una evaluación de la situación y llega a una conclusión que atemoriza. El juicio divino es inevitable, pero esta vez tendrá repercusiones cósmicas, porque la decadencia moral ha agotado la tolerancia y paciencia divinas.

El prólogo al diluvio no sólo anuncia el juicio divino, sino que también describe el dolor divino frente a la decisión tomada. El texto declara que Dios no se goza con la destrucción. Asimismo, anuncia que el juicio no carecerá de un elemento de gracia y misericordia. Tanto

el prólogo como el relato del diluvio proclaman la intención divina de salvar, más que de destruir. Por esto, una nueva creación se vislumbra en el horizonte.

«Y vfo Jehová.» La acción de ver implica percepción y evaluación. No es una ojeada somera con una evaluación repentina. Al contrario, Dios ha considerado con suma atención y cuidado cuál es la situación humana, y decide que ésta requiere una decisión e intervención de parte suya.

Lo que Jehová «vio» presenta un marcado contraste con lo que había visto en la creación. Aquí, la expresión recuerda la evaluación que Dios hizo cuando creó el mundo. En aquel momento Dios concluyó que «todo lo que había hecho . . . era bueno en gran manera» (1.31). Ahora, en cambio, Dios percibe que «todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal». La comparación pone de relieve la magnitud del pecado.

La palabra *yaser* (designio) viene de la raíz *yasar* (formar, como lo hace un alfarero). El vocablo denota «intención» (BA), «plan», «idea» (BJ lo transforma en verbo: «ideaba»). Dios había «formado» (*yasar*, 2.7) al hombre, y ahora la humanidad «forma», «intenta» aquello que va en contra de su formador. En el hebreo del judaísmo, *yaser* fue la palabra que se empleó para definir los impulsos malos y buenos que coexisten en el ser humano. En la psicología hebrea el «corazón» era el centro de toda actividad mental, y es allí donde se origina el proceso del pensamiento y de la voluntad.' El texto señala que todo plan, intención, idea y pensamiento humanos están influenciados por el mal. El vocablo *ra'* (mal, maldad) se refiere a una condición, no solamente a una acción. Dios ve que toda la existencia humana se caracteriza por una inclinación definida hacia el mal. Quizá no haya una afirmación bíblica más rotunda acerca de la condición humana. La evaluación de Dios es inequívoca: el conocimiento del bien y del mal ha resultado en una tendencia exagerada hacia el mal.

«Y se arrepintió Jehová . . . y le dolió en su corazón.» Las palabras de este versículo proveen un interesante paralelo al deseo expresado por Lamec en 5.29.

Cuadro DE Paralelismo	najam	'asah	'asab
Gn. 6.6	arrepintió	hizo	dolió
Gn. 5.29	aliviara	obras	trabajo-labor

Jehová se arrepintió (*najam*, conjugación pasiva nifal), porque hizo (*'asah*) al hombre, y le dolió (*'asab*). Lamec al nombrar a Noé desea que su hijo traiga alivio (*najam*, conjugación intensiva piel) de las obras (*ma'asen*) y de la labor (*'issebon*). Las tres raíces verbales clave de 6.6 fueron utilizadas por Lamec en 5.29. El deseo expresado por Lamec de tener «alivio» tiene su contraparte en el pesar profundo de Dios. Así como la tierra maldecida produce «labor» con sudor, los continuos pensamientos malos del ser humano producen «dolor» en el corazón de Dios. El juego de palabras utilizado por el autor es verdaderamente poderoso. Quizá Lamec nunca consideró que así como los trabajos físicos producen dolor, también los hechos en la esfera moral producen sufrimiento en Dios. El cambio de actitud de parte de Dios, expresado a través del vocablo «arrepintió», les ha causado problemas a algunos lectores serios del texto. Algunos solucionan el problema argumentando que el texto expresa un antropomorfismo (a Dios se le adjudican características humanas), y que Dios realmente no se arrepiente, ni siente dolor. Consideramos que ésta es una opción simplista.

Sin duda, tenemos aquí una expresión antropomórfica, pero esto no significa que Dios no pueda cambiar de parecer, ni que Dios no sufra. El verbo *najam* en la conjugación pasiva

con el significado de «arrepentirse» se usa mayormente con Dios como sujeto. Como tal, no implica remordimiento por un pecado cometido, como ocurre con el ser humano, sino que expresa un pesar, un dolor profundo que Dios experimenta. Dios es presentado en la Biblia como trascendente, pero a la vez personal e involucrado en la realidad humana; Dios tiene una participación vital en todo lo que pasa en el mundo. Por lo tanto, cuanto más el mal invade la vida humana, más sufre Dios.

El hecho de que Dios cambie de parecer podría dar a entender que el Dios de Israel es caprichoso. Tal idea es rechazada por otros pasajes bíblicos donde se afirma que «Dios no es hombre para que se arrepienta» (1 S. 15.29; cf. Nm. 23.19). Quizá esta aparente paradoja moleste a quien desee definir a Dios en forma sistemática. Pero para los hebreos tal sistematización no era importante, y un Dios majestuoso y soberano bien podía cambiar de opinión.

«Raeré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia.» Con sumo dolor Dios declara su decisión de destruir lo que había creado con tanto cuidado y amor. Una vez más, Dios confronta la maldad que prevalece en el mundo.

El verbo majah (raeré) aparece unas 33 veces en el Antiguo Testamento, y casi todas con un significado teológico importante. Su sentido más común es el de borrar algo escrito en un libro o documento. La idea que se expresa es la de eliminar totalmente la existencia de algo. El profeta, por ejemplo, emplea el vocablo diciendo: «Y extenderé sobre Jerusalén el cordel de Samaría y la plomada de la casa de Acab; y limpiaré (majah) a Jerusalén como se limpia un plato, que se friega y se vuelve boca abajo» (2 R. 21.13). Dios declara que, dada la gravedad del pecado, todo tendrá que ser aniquilado. La mención de los diversos habitantes de la tierra recuerda la fraseología de la creación en el capítulo 1. El proceso de «des-creación» ha comenzado en la mente de Dios.

La decisión divina se hará realidad en el diluvio catastrófico que definitivamente «borrará» todo lo que Dios haya juzgado.

«Pero Noé halló gracia ante los ojos de Jehová.» Desde el primer juicio hasta ahora, la gracia de Dios se hizo presente. Ahora el elemento de esperanza se hace presente a través de la persona de Noé. La esperanza se proclama por medio de un recurso literario llamado «anagrama» en el cual las letras de una palabra son invertidas para dar otro significado. En este caso, entonces, se juega con «Noé . . . gracia», expresado en hebreo «nj... jn», para subrayar que la destrucción es inminente, pero la salvación está prevista.

Pag 172

El Dios comprometido

1. Dios evalúa

En el párrafo que acabamos de analizar encontramos algunos temas que merecen comentario adicional. Al evaluar la condición humana, Dios ha concluido que su creación no puede continuar así. La realidad de la creación es trágica, puesto que ha rechazado ser criatura de Dios. Los distintos ciclos representados por Adán, Caín, Lamec y los «hijos de Dios» demuestran la intensificación del pecado y la depravación de la humanidad. El texto ha planteado una crítica teológica de la situación. La creación de Dios ha optado por no aceptar los decretos soberanos del Creador. Esta es, entonces, nuestra realidad: la humanidad resiste abiertamente la propuesta de Dios. En nuestra condición de pecado, nuestros pensamientos tienden a una maldad continua. El testimonio del Nuevo Testamento admite esta realidad cuando dice «Y yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien; porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo» (Ro. 7.18). La sentencia proclamada

en contra de la humanidad en 6.5 es durísima, y debe servir de advertencia a todo lector serio del primer libro de la Biblia.

2. Dios confronta

Como es evidente, Dios no se desentiende de la realidad humana. Hemos visto en los primeros capítulos que el Creador está comprometido con su creación, aun con su creación rebelde. En vez de ignorarla, la confronta. Dios no niega la realidad, pero tampoco la evade. Al contrario, la enfrenta con dolor y sufrimiento. El texto nos enseña dos lecciones muy importantes acerca de Dios. Primeramente, Dios toma muy en serio sus propósitos para la creación. Con total resolución juzga la situación humana y dictamina una sentencia drástica. El texto entonces nos invita a conocer cara a cara al Dios de la creación. Su compromiso hoy es el mismo. Todo aquel que piensa que su rebelión no será confrontada con todo el peso divino, vive una ilusión. Aquel que traspasa los límites —ya sea oprimiendo a su prójimo, o discriminando contra el de clase social más baja, o ignorando al que tiene hambre— debe saber que Dios lo confrontará. Dios no ha abandonado a su creación. Todavía guarda expectativas, sueños y propósitos, para con su obra de arte. Sigue estrechamente involucrado en la realidad humana.

3. Dios sufre

En segundo lugar, este compromiso leal por parte de Dios le produce dolor y profunda tristeza, porque el compromiso no resultó ser recíproco. Dios, quien tiene el poder absoluto, no se nos presenta como un tirano enfurecido por haber sido traicionado, sino como un padre que sufre porque su propio hijo lo ha rechazado. El hijo ha optado por determinar su propio destino, independientemente de quien le dio el «aliento de vida». Esta realidad causa un profundo dolor en el corazón de Dios. Hoy también la alienación de la creación entristece al Creador. Las mismas actitudes y conductas que provocan el juicio y la sentencia desgarran el corazón de Dios que tanto ama a su creación. El texto es una invitación a toda persona insensibilizada al pecado, al dolor, o al sufrimiento ajeno, a reconocer el dolor divino, y a sensibilizar su corazón endurecido.

Pag 173

Una luz que brilla

1. Esperanza para una vida de obediencia

En medio de esta realidad humana depravada, del juicio y la sentencia divinos, y del profundo patetismo de Dios, brilla una pequeña luz de esperanza. Noé aparece inesperadamente como la excepción, y a través de Noé el texto proclama una nueva posibilidad llena de vida. Noé encarna la obediencia: «...hizo conforme a todo lo que Dios le mandó» (6.22; cf. 7.5, 9). En la obediencia no hay juicio, sentencia, dolor ni muerte. El ejemplo de Noé, anticipado por el de Enoc, proclama que una vida en comunión con Dios es la única opción. El creyente de hoy, que vive rodeado de circunstancias adversas, de tentaciones innumerables, y de luchas contra potestades de las tinieblas, deberá, como Noé, «caminar con Dios» (6.9), cualquiera fuere el costo. La realidad de Noé anima al creyente a reconocer que la fidelidad es posible, aun en medio de un mundo infiel. El desafío del texto es que existe la excepción. El texto invita al creyente a ser la excepción, tal cual lo fue Noé.

Pag 175

VIII. El diluvio se anuncia (6.9-22)

El relato del diluvio comienza con la fórmula toledot (ver 2.4), lo cual señala que se inicia una nueva sección en la historia primigenia de Génesis 1-11. El relato ha alcanzado

proporciones alarmantes. La decadencia moral ha agotado la tolerancia divina, y una catástrofe vendrá a erradicar la maldad existente sobre la faz de la tierra. La mención de Noé y su familia al comienzo sirve para anticipar que, luego de la tremenda destrucción, la vida será regenerada a través de ellos.

El documento que comenzaremos a analizar ha sido objeto de mucha controversia. Es el más largo dentro de las cinco secciones marcadas por la fórmula toledot, y contiene una riqueza teológica especial. Antes de proceder a un análisis del texto, se hace necesaria una breve exposición sobre varios temas.

Trasfondo mesopotámico

La historia de una destrucción cósmica por medio de un diluvio es común a casi todas las culturas del mundo. En las Américas, en Europa, y en partes de Asia, se conservan narraciones de grandes diluvios. Hasta ahora, solamente parecen estar ausentes en África. Aunque muchas de ellas tienen puntos parecidos al relato bíblico, las diferencias nos llevan a negar una relación literaria.

El caso de la literatura mesopotámica es diferente. Los paralelos más estrechos se encuentran en las diferentes versiones mesopotámicas del diluvio.

Por tradición mesopotámica nos referimos esencialmente a tres documentos: Génesis de Eridu (columnas III-vi), Epopeya de Atrajasis (tablilla ni), y la más conocida Epopeya de Gilgamesh (tablilla XI). La interrelación que existe entre las tres versiones nos permite reconstruir el siguiente relato. Los dioses, en particular Enlil, están molestos por el ruido que la humanidad está produciendo. Se reúne el concilio de dioses, que decide como último recurso mandar un diluvio para destruir a la humanidad, y así el cielo podrá dormir una vez más. Pero un dios llamado Entí (Ea), en desacuerdo con la decisión de sus colegas, advierte de la sentencia a un rey humano llamado Ziusudra/Atrajasis/Utnapistim, en las diferentes versiones.² Enki le entrega al rey un plan para construir un barco. El barco tiene 7 niveles, divididos en 9 secciones, y es construido en forma de un cubo de 120 codos. El barco deberá cubrirse de brea, y en él se embarcarán los familiares del héroe, algunas personas con altos oficios, animales, aves, provisiones y dinero. Finalmente se desata la tormenta feroz, que aterroriza a los mismos dioses. La tormenta dura siete días y siete noches. Cuando todo ha sido destruido, los dioses lamentan la destrucción, porque ya no hay seres humanos para proveerles alimento. El barco descansa sobre el monte Nisir. Luego de siete días, se sueltan una paloma y una golondrina, pero ambas vuelven al barco. Luego se manda un cuervo que no vuelve. El héroe entonces desembarca y ofrece sacrificios. Los dioses hambrientos, por falta de sacrificios, «se juntan como moscas alrededor del sacrificio». Enlil se entera que algunos seres humanos han escapado a la destrucción. A su vez, los dioses le reprochan el haber implementado un castigo tan drástico. Es entonces que el rey humano recibe el regalo de inmortalidad de parte de los dioses.

Sin duda existen varias similitudes con el relato bíblico. El consenso de la erudición es que los paralelos son mucho más notables aquí que en los relatos de creación (ver comentarios adicionales al cap. 1). Los puntos de coincidencia son evidentes: a) decisión divina de destruir al mundo; b) advertencia divina del diluvio; c) mandato divino de construir un barco cubierto de brea; d) la obediencia del héroe; e) el juntar animales y aves representativos para salvarlos del diluvio; f) el barco (arca) descansa sobre una montaña; g) el héroe abre una ventana y manda aves para hacer un reconocimiento; h) el sacrificio ofrecido al salir del arca; i) percepción divina del olor grato que sube del sacrificio; j) bendición divina sobre el héroe del diluvio.

Los muchos puntos de contacto indican una relación bastante estrecha entre ambos relatos. Heidel ha escrito, de acuerdo con los paralelos, que la relación genética o histórica entre el relato hebreo y el mesopotámico no necesita más pruebas. El único problema que requiere solución es el «grado de relación» que existe entre ambos. Este problema surge en parte por las diferencias que existen entre los relatos, a pesar de los paralelos evidentes. Por lo tanto, antes de determinar el «grado de relación», es aconsejable comprender el significado de las diferencias.

2 Ziusudra significa «vida de largos días», y pertenece al documento Génesis de Eridu. Atrajasis significa «muy sabio», y pertenece a la Epopeya de Atrajasis. Utnapistim significa «encontró vida (¿eterna?)», y pertenece a la Epopeya de Guitgames.

Las diferencias pueden dividirse en dos categorías: a) las diferencias de detalle; y b) las diferencias conceptuales. Las discrepancias en cuanto a detalles son numerosas, pero quizá no tan significativas. El tamaño y la forma del barco son distintos. El mesopotámico es un cubo de 120 codos, dividido en 7 niveles. El hebreo es un rectángulo de 300 por 50 por 30 codos, dividido en 3 niveles. El orden del envío de las aves varía. Noé manda un cuervo, y luego una paloma tres veces. El héroe babilónico manda una paloma, luego una golondrina, y finalmente un cuervo. La duración del diluvio no coincide: el mesopotámico dura 7 días y 7 noches, el hebreo más de un año.

Aunque estas diferencias de detalle deben ser tomadas en cuenta, las siguientes discrepancias conceptuales adquieren mayor importancia para determinar el «grado de relación» entre ambos relatos. El primer punto de divergencia tiene que ver con el trasfondo monoteísta en oposición al politeísta. El relato hebreo presenta a un Dios que decide por su propia voluntad castigar a la humanidad. Este Dios está en control de todo, y en todo el relato su soberanía resulta clara. En cambio, el marco politeísta es evidente desde el principio del relato mesopotámico. La decisión de destruir a la humanidad se toma en un concilio divino dirigido por Anu y Enlil. Pero esta decisión no fue unánime. Un dios llamado Enki o Ea manifiesta su desacuerdo a través de un engaño, avisando en forma subversiva a un rey humano. El dios Enlil, líder de los dioses, puede ser engañado. La diferencia entre el Dios del documento hebreo y la multiplicidad de dioses del mesopotámico es más que sugestiva.

La motivación también es disímil. El castigo mesopotámico se debe a un capricho de los dioses: No quieren escuchar más el ruido producido por los molestos e inservibles humanos. En el comentario al capítulo 1, explicamos que el ser humano vivía a la merced de los caprichos de los dioses. En esta ocasión, la humanidad muere por un mero capricho. En Génesis, el diluvio es una respuesta directa a la contaminación de la tierra y a la violencia humana. La decisión de Dios se basa en una razón ética y moral, no en un capricho. Además, Noé se salva por su integridad, y no porque era el favorito de un dios. Juntamente con el ruido, aparece el tema de la excesiva población, que preocupa tremendamente a los dioses mesopotámicos. Los dioses intentan controlar la multiplicación de los seres humanos mediante sequías, hambre, etc., pero finalmente deciden que la única solución es la destrucción total a través del diluvio. El relato hebreo, si bien registra la rápida multiplicación de los humanos en 6.1, siempre afirma el mandato divino de «fructificar y multiplicarse». El crecimiento demográfico se presenta en el contexto de «bendición» (1.28), y la multiplicación de la vida es motivo de alegría para Dios. Para los dioses mesopotámicos, en contraste, es motivo de maldición.

Otra marcada diferencia puede notarse en la posibilidad de manejar las consecuencias de la decisión tomada. Los dioses, luego de desatar la tormenta, se aterrorizan por los alcances de

la catástrofe. El relato cuenta que se «acurrucaron como perros» porque el temor se había apoderado de ellos. Las proporciones catastróficas del relato bíblico son igualmente terroríficas. No obstante, Dios lo tiene todo bajo su control. La soberanía de Dios no se ve comprometida en ningún momento. Su voluntad se cumple sin sobresaltos.

Cuando Dios lo dispone, por ejemplo, manda un viento para hacer disminuir las aguas (8.1). El que «en el principio» puso bajo control el caos acuoso lo hace nuevamente después del diluvio. En marcado contraste con los otros relatos, entonces, la omnipotencia y el control de Yavé han sido demostrados.

Una distinción adicional puede notarse en cuanto a las personas que entran en el arca. En el relato politeísta, ingresan en el barco salvador el héroe y su familia, otros familiares, hombres con oficio, amigos, y los que construyen la nave. En cambio en el relato bíblico se especifica que solamente Noé, su esposa y sus tres hijos con sus respectivas esposas pueden entrar en el arca. La intención teológica del texto bíblico es establecer que la humanidad ha de continuar a través de una sola familia. En este sentido limitado, Noé se convierte en el segundo Adán.

La actitud de las divinidades luego del diluvio provee un contraste adicional. En ambos relatos el héroe ofrece un sacrificio, y en ambos las divinidades perciben el olor grato de la ofrenda. Empero, las similitudes terminan aquí. Los dioses mesopotámicos responden al sacrificio en forma desahogada, compitiendo por un lugar más cercano al «asado». El texto dice que los dioses se «amontonaron como moscas alrededor del sacrificio». Es menester recordar que en la tradición mesopotámica, el ser humano había sido creado para darles de comer a los dioses. Aparentemente, los dioses — malacostumbrados a ser servidos— pasaron hambre durante el diluvio porque no había quién les ofreciera sacrificios. Esto explica la ávida desesperación ante el único sacrificio existente.

La reacción de Dios es totalmente diferente. Frente al sacrificio de agradecimiento, Dios responde en su interior con una promesa. Todo está bajo control, no hay desesperación ni angustia. Su señorío absoluto sobre la creación y sobre la presente situación se demuestra a través de su decisión de no volver a destruir a «todo ser viviente» (8.21-22). No existen puntos de comparación entre el Dios de Noé y las divinidades de la Mesopotamia.

Finalmente, hay una diferencia entre el papel de Noé y el del héroe mesopotámico. En el relato bíblico, la figura de Noé no es preponderante. En la Epopeya de Gilgamesh, Utnapistim aparece como el protagonista del drama.

Se describe su actividad frenética, se relata su sufrimiento al ver la destrucción, y finalmente se cuenta que recibe el regalo supremo de «la inmortalidad» de parte de los dioses. Por otro lado, Noé no es un rey, nunca habla en el relato, sus sentimientos no se mencionan, y no recibe la inmortalidad. Parece que el documento bíblico mantiene la figura de Noé casi en sombras, con la intención de dirigir la atención del lector hacia la figura de Dios, quien es el protagonista del drama cósmico de este relato. Noé es ejemplo de obediencia. Frente a la soberanía de Dios, lo único que vale es la actitud de sometimiento en obediencia. La posición social, de poder, de favoritismo no tiene cabida en el relato hebreo. Lo que resalta en Noé es su fidelidad a los mandatos divinos. Si por algo ha de ser famoso, no será porque fue el héroe del diluvio, sino porque «caminó con Dios» (cf. He. 11.7).

A la luz de las similitudes y diferencias entre ambos relatos, es evidente que el «grado de relación» entre ellos no es fácil de discernir. Las sugerencias más viables se reducen a tres: a) el relato mesopotámico depende del hebreo; b) el documento hebreo se nutre del mesopotámico y vuelve a escribir ciertos elementos desde un punto de vista monoteísta; c)

los dos relatos representan diferentes enfoques de un mismo evento. La primera hipótesis no tiene asidero, ya que ha sido demostrado categóricamente que las tradiciones mesopotámicas preceden ampliamente a las de Génesis. Consecuentemente, varios eruditos han optado por la segunda teoría. Los muchos puntos de coincidencia, en combinación con la mayor antigüedad del relato mesopotámico, argumentan que el texto hebreo depende literariamente del mesopotámico. Además se señala que el contexto geográfico y topográfico es decididamente babilónico aun en el relato hebreo. El problema con esta posición es que no explica adecuadamente las profundas diferencias que separan un documento de otro.

Una dependencia como la que se argumenta demostraría mayor coincidencia conceptual de la que existe.

La alternativa más viable, entonces, es la que propone que los dos relatos representan perspectivas literarias distintas con respecto a un mismo evento.

Como se mencionó más arriba, es innegable la interrelación que existe. Pero tal relación no prueba que haya dependencia literaria entre ambos relatos. Si bien existen paralelos de detalle, las diferencias conceptuales sugieren cierta independencia. Cada cultura tomó el evento del diluvio —común a ambos relatos— y lo interpretó de acuerdo con su perspectiva.

Adoptando esta posición, es posible sugerir que el relato hebreo, en respuesta al mesopotámico, presenta una polémica en contra de la interpretación politeísta. El texto de Génesis plantea una alternativa monoteísta que corrige las concepciones erróneas del habitante mesopotámico. El retrato de Dios, pintado con trazos tan hábiles por el autor bíblico, representa una visión desafiante para quien vive bajo el capricho de una multiplicidad de dioses. En este sentido, entonces, el relato de Génesis debe considerarse original e independiente.

¿Cuántos documentos?

El relato del diluvio se ha utilizado frecuentemente como el ejemplo más claro de una narración en la que se han amalgamado diferentes fuentes documentarias. En los capítulos 6-9, la crítica documentaria encuentra evidencia de dos fuentes, o dos relatos independientes entre sí que han sido entrelazados. Estas dos fuentes contienen discrepancias tan importantes, que se hace necesario recurrir a comentarios separados. La primera distinción se hace sobre la base del nombre divino que se emplea. Aquellos pasajes que se refieren a Dios como Yavé provienen del documento hipotético llamado «J»; los que emplean Eiohim, del «E» y/o «P» (ver Introducción, sección «Autoría»). Así se postula la siguiente división del texto:

Cuadro E

	J	P
Decisión divina	6.5-8	6.9-13
Construcción del arca		6.14-22
Mandato de entrar al arca	7.1-5	
Entrada al arca	7.7-8	7.6,9,13.16a
El diluvio	7.10,12,16b,	7.11,18-21,24 17,22-23
Las aguas disminuyen	8.2b, 3a, 6-12	8.1-2a, 3b-5
Tierra seca	8.13b	8.13a, 14
Salida del arca		8.15-19
Sacrificio y promesa	8.20-22	

Bendición y pacto con Noé 9.1-17

Este esquema no se basa solamente en el uso de los dos nombres divinos.

Se argumenta que existen contradicciones y repeticiones que indican la existencia de dos tradiciones. Por ejemplo, se dice que J tiene siete pares de animales limpios, y un par de los que no son limpios (7.2-3); en cambio P no hace ninguna distinción, mencionando un par de todos los animales (6.19-20; 7.15-16). Otra diferencia que se nota es en relación con el agua del diluvio. J habla de lluvia torrencial que cae durante 40 días (7.4,10,12), mientras que P describe el agua que sube durante 150 días, y luego baja en los próximos 150 (7.11,24; 8.3,5,13,14).

Las repeticiones o aparentes duplicaciones pueden observarse aquí:

Cuadro F

La corrupción de la humanidad	6.5	6.11-12
Decisión divina	6.7	6.13
Mandato de cargar y entrar al arca	7.1-3	6.18-21
Entrada al arca	7.7	7.13
El diluvio llega	7.10	7.11
Dstrucción total	7.22-23	7.20-21
Fin del diluvio	8.2b, 3a	8.3b-5
Promesa de que nunca volverá a ocurrir otro diluvio	8.21 b-22	9.11 -17

Estos dos cuadros representan el consenso de los que apoyan la teoría de las dos fuentes. El problema es la relación que existe entre las dos fuentes. La multiplicidad de sugerencias es en sí misma sospechosa. Por ejemplo, algunos proponen que J y P son dos fuentes independientes que han sido preservadas en el relato de Génesis. Otros sugieren que J es la fuente original o básica, que ha sido suplementada y corregida por P. Algunos argumentan que varios fragmentos pertenecen a un tercer documento llamado «E», y no falta quien sugiera que P está compuesto por dos sub-fuentes que pueden discernirse en Génesis 6-9. Tanta diversidad de opiniones eruditas sugiere que quizá los criterios utilizados para dividir el texto con tanta precisión no son del todo válidos. A continuación entonces presentaremos brevemente algunas sugerencias que proponen tratar el texto como una unidad, tal cual nos ha llegado."

Consideramos que la división propuesta es altamente artificial y demasiado esquemática, producto mayormente de la aplicación de criterios occidentales modernos a una literatura oriental hebrea. Muchos de los argumentos no tienen asidero a la luz de características literarias típicas de la literatura hebrea. Por ejemplo, el uso de duplicaciones y de paralelismos verbales es muy común en el estilo literario del Cercano Oriente antiguo. Los documentos de Mesopotamia, incluso, ofrecen cientos de ejemplos de este recurso literario. Por lo tanto, la presencia de duplicaciones no prueba la existencia de dos fuentes. Además, ciertos elementos se mencionan más de dos veces, lo cual —de acuerdo con esta teoría— sugeriría varias fuentes.

La supuesta discrepancia entre siete parejas de animales y una pareja también puede explicarse en términos de estilo. En 6.19, 20 se indica que de todo animal se llevará una pareja. Luego en 7.2, 3 se plantea una excepción en relación con los animales limpios. Como ha señalado Kidner, una vez establecida la excepción no es necesario volver a mencionarla en 7.9,15.12 Por cuestiones de estilo, el autor ha compuesto su obra de esta manera.

Asimismo, no es necesario ver en el texto dos diferentes cronologías del diluvio. Las fechas y la cantidad de días pueden explicarse coherentemente, sin necesidad de proponer dos fuentes contradictorias. El único problema real que surge de la cronología es la relación de los 40 días de 7.12, 17 con los 150 de 7.24. Como veremos en el análisis del texto, esto también tiene solución.

A la luz de estas consideraciones, sugerimos que el relato en mano es una unidad. Esto no significa que el autor no se haya nutrido de diversas tradiciones existentes. Al contrario, es razonable pensar que el autor se valió de fuentes, bajo la inspiración del Espíritu Santo. No obstante, el autor mediante sus habilidades artísticas ha logrado componer una obra coherente y maravillosa acerca de un evento tan trágico. Sugerimos entonces que el autor/redactor no es un mero copilador de dos o más fuentes, sino que es el creador del relato que ha llegado hasta nosotros.

Estructura literaria de la narrativa

La narrativa del diluvio muestra una estructura literaria muy interesante.

En forma muy cuidadosa el autor presenta el relato en dos mitades que se reflejan como en un espejo. Este recurso estilístico se conoce como «paralelismo antitético» o «quiasmo extendido». A través de este método, el autor plantea el tema de «des-creación/te-creación». El proceso de «des-creación» se revierte cuando «Dios se acuerda de Noé», lo cual es el concepto central del «quiasmo». El siguiente cuadro presenta una de las diversas maneras de reconocer la estructura literaria.

Cuadro G

Introducción: Genealogía de Noé—La rectitud de Noé

A Decisión divina de destruir (6.11-13)

B Dios manda la construcción del arca (6.14-22)

C Entrada al arca (7.1-9)

D Comienza el diluvio (7.10-16)

E Las aguas suben 150 días (7.17-24)

Y se acordó Dios de Noé (8.1á)

E'Las aguas bajan 150 días (8.1b-5)

D' La tierra se seca (8.6-14)

C' Salida del arca (8.15-19)

B' Noé construye un altar (8.20)

A' Decisión divina de nunca volver a destruir (8.21-22)

Pacto y conclusión (9.1-18)

El esquema presentado resalta los mensajes paralelos de juicio y gracia. En el centro está Noé, quien experimenta el juicio. Pero, a diferencia del resto de la creación, Noé es el receptor de la gracia divina por haber demostrado una vida de integridad.

Wenham ha descubierto otra estructura que involucra en la segunda mitad de la historia quince ecos verbales de la primera mitad.¹ Sobre la base de su análisis, propone el siguiente cuadro ilustrativo, en el cual se demuestra la inversión del número de días después de 8.1.

Cuadro H

7 días de espera para la llegada del diluvio (7.4)

7 días de espera para la llegada del diluvio (7.10)

40 días de diluvio (7.17a)

150 días de agua creciendo (7.24)

150 días de agua disminuyendo (8.3)

40 días de espera (8.6)

7 días de espera (8.10)

7 días de espera (8.12)

Este tipo de recurso literario sirve para recordarle al lector que la narrativa tiene un propósito, y que está cuidadosamente compuesta. Los eventos se presentan en forma rítmica: Noé entra y sale del arca, el diluvio comienza y luego la tierra se seca, las aguas suben y bajan. Pero todo apunta al centro del «quiasmo», o sea el centro de la creación literaria. El relato tiene como eje central a Dios. Todo gira alrededor de Dios, especialmente la posibilidad de salvación. Por ello, la intención divina primordial de salvar a la humanidad ha de ser el tema que regirá nuestro análisis del relato.

El relato comienza presentando a Noé como el hombre justo que ha sido elegido por Dios. Tal caracterización de Noé indica que no ha sido escogido por un capricho divino, ni por un desacuerdo en el concilio de los dioses, sino por su integridad.

«Noé, varón justo, era perfecto en sus generaciones; con Dios caminó.» Noé es llamado *sadiq* (justo). Este término tiene fuertes connotaciones legales, puesto que define aquello que es correcto, o que se ajusta a las normas morales. El justo es el inocente, el que acata la ley moral. Esta cualidad se expresa en forma práctica en las relaciones interpersonales.

Ezequiel define al justo como alguien que evita el pecado, pero que a la vez se preocupa por las necesidades básicas de su prójimo (Ez. 18.5-9). Job era un hombre justo que libraba al pobre y al huérfano, guiaba al ciego en su camino, y era un padre para el débil (Job 29.12-15). En síntesis, ser justo es exhibir una conducta que es agradable a Dios y que se expresa en forma práctica para el prójimo.

El texto también dice que Noé era *tamim* (perfecto). El uso de *tamim* es muy común en contextos rituales, donde se refiere a animales sin defectos y, por lo tanto, aptos para el sacrificio (Lv. 1.3, 10). Dios requiere una ofrenda caracterizada por «integridad» y «totalidad». Este mismo requisito se traslada al ámbito humano, en el sentido de poseer una conducta «íntegra». Esta es la conducta que permite tener una relación con Dios. El salmista junta los dos términos cuando responde a su pregunta «Jehová, ¿quién habitará en tu tabernáculo? ¿Quién morará en tu monte santo? El que anda en integridad y hace justicia» (Sal. 15.1-2; cf. 101.6). Los requisitos básicos para disfrutar de una comunión con Dios son, entonces, «justicia» e «integridad». Por ellas, Noé tuvo el privilegio de «caminar con Dios». Hasta este punto en la narración, solamente Noé y Enoc han gozado de tal privilegio. El orden invertido de las palabras en hebreo sirve para resaltar la figura de Dios y recalcar que Dios es quien determina las condiciones de la relación: «Con Dios. . . caminó Noé».

«Y se corrompió la tierra... y estaba la tierra llena de violencia.» La integridad ejemplar de Noé es contrastada radicalmente con la condición de la tierra. Los vs. 11-13 subrayan este contraste mediante la repetición de palabras clave, y a través de la conjunción *waw* (y) en su sentido adversativo.

La raíz verbal *sh-j-t* (corromper) aparece cuatro veces en estos versículos (siete veces en toda la narración). La palabra 'eres (tierra) se menciona seis veces, estableciendo una conexión clara con el relato de la creación. A su vez, *jamás* (violencia) aparece en dos oportunidades. La tierra, que Dios «vio» que era buena, ahora se presenta «delante» de (a los ojos de) Dios llena de maldad.

El vocablo *sh-j-t* en sus distintas conjugaciones describe una condición de destrucción, perdición y ruina. En un sentido, lo que Dios ha de destruir ya se ha «auto-destruido» por la

corrupción. El juego de palabras entre mahtam (destruir) del v.13 y hishjit (corromper) del v. 2 es verdaderamente significativo.

La corrupción está acompañada por la violencia sin límites. El término jamas (violencia) denota la ausencia de justicia. Se utiliza como sinónimo de «falsedad», «engaño», «matanza», «iniquidad», etc. Pero el sinónimo más común dejamos es shodque significa «opresión», especialmente del pobre y desamparado (Sal. 12.6[5]). Estas dos palabras aparecen juntas con tanta frecuencia, que se cree que el verdadero significado de jamas es la opresión que a veces implica fuerza bruta, y otras la explotación del débil por el poderoso. La conclusión de Haag, luego de hacer un análisis extenso de la palabra, es que jamas «es la violación inescrupulosa y a sangre fría de los derechos personales de otros, motivada por la avaricia y el odio, frecuentemente haciendo uso de violencia física y brutalidad».

Es evidente, entonces, que la corrupción ha conducido a una situación donde la vida no tiene valor. La dignidad de la vida humana se viola continuamente, destruyendo todo orden de justicia. Las conductas de Cafa y Lamec se han multiplicado en forma desenfrenada. Consecuentemente, la magnitud del pecado violento, contagioso y masivo ha de ser igualada por la magnitud del castigo.

Pag 186

El ejemplo de Noé para hoy

1. Caminar con Dios

El desafío del párrafo que acabamos de comentar es eminentemente claro. El autor ha establecido en primer lugar el contraste que existe entre el que «camina con Dios», y el ser autónomo, independiente, que camina «solo». El caminar con Dios conduce a una vida de justicia y rectitud. Estas características permiten una comunión con Dios que se reflejará en una preocupación por el prójimo.

Los adjetivos que describen a Noé tienen implicancias relacionales.

Sersadiq, en consecuencia, es ser una persona cuya relación íntima con Dios repercute en sus relaciones humanas. El creyente deberá tomar seriamente el ejemplo de Noé. Su propósito aquí en la tierra no es alcanzar una piedad mística individualista. Su llamado es a ser una persona justa e íntegra delante de Dios, para que esas cualidades afecten a la creación que yace en corrupción y violencia.

2. Caminar solo

El caminar solo, de acuerdo con nuestro texto, resulta en una tergiversación de todo propósito divino. Hemos visto que la tierra ha sido contaminada por una actitud de opresión y violencia. Muchos en nuestra América viven hoy bajo el jamas moderno, y nuestras sociedades parecen ser un espejo de la sociedad que rodeaba a Noé. Los que tienen el poder oprimen, explotan, y han perfeccionado el jamas en beneficio propio, para satisfacer sus avaricias modernas. El texto proclama a gritos que las consecuencias de caminar solo, independiente de Dios, son la violación de la dignidad humana y de la vida. El jamas es «anti-vida», «anti-creación», y por ende «anti-Dios».

3. Dios confronta

No obstante, el texto también anuncia que habrá un fin para el jamas. La opresión violenta e indigna no ha de continuar para siempre. Dios intervendrá para poner fin a todo poder autónomo, ciego a las necesidades básicas del ser humano. Todo aquel que vive y camina solo, causando corrupción y violencia, ignorando el justo orden deseado por Dios, deberá enfrentarse con la realidad de Dios. Hemos comprobado que Dios enfrenta la situación de

transgresión con seriedad y compromiso (6.6-7). Dios es capaz de traer discontinuidad al proceso que ya es insoportable. El texto, entonces, es también una advertencia. La «auto-destrucción» humana será finalmente confrontada por la destrucción divina (ver vs. 12-13: el hishjit humano confrontado por el mashjitam divino).

Todo sistema totalitario, opresor, corrupto, no podrá continuar ante la intervención final de Dios. Todo ser individual que insiste en caminar solo, verá su camino eliminado.

4. La esperanza proclamada

En vista de esta realidad, el creyente tiene la obligación de proclamar la esperanza de que habrá un fin, que eliminará por siempre el sufrimiento causado por la corrupción y la injusticia. Así como Dios enfrentó la realidad humana en tiempos de Noé, así también un día irrumpirá en la historia humana para ponerle punto final. Ese día, quien haya «caminado con Dios» será premiado con una comunión eterna con su Creador; quien haya «caminado solo», en cambio, verá el fin a todos sus intentos de autonomía y recibirá el justo castigo de separación eterna de su Creador.

pag 187

B. Mandato divino: «Hazte un arca» (6.14-16)

La conducta íntegra y recta de Noé abre la posibilidad de diálogo con la divinidad. Dios le revela su plan de destrucción, y le da instrucciones acerca del objeto que ha de ser el vehículo de salvación para Noé. El contraste con el relato mesopotámico es evidente. Allí, existe discusión, tensión, competencia y engaño entre los dioses. La humanidad será destruida, no por una cuestión de moralidad, sino por un mero capricho de los dioses. Aquí, existe la soberanía sin rival de Dios, quien dialoga con su criatura fiel. Asimismo, la corrupción moral del ser humano (y no los caprichos de dioses) es lo que motiva el castigo de Dios.

«Hazte un arca. . . Y de esta manera la harás. . . Una ventana harás.»

La responsabilidad de Noé se subraya a través de la repetición del verbo 'asah (hacer). En el párrafo completo compuesto por vs. 13-22, el verbo aparece siete veces. Así vemos que el mandato se da antes de explicar su razón de ser. Esto muestra que quien «camina con Dios» acepta la voluntad de Dios, aun antes de entender «el porqué».

Noé debe construir un tebah (arca). La palabra tebah aparece siete veces en el mandato de construcción (vs. 13-22), y otras siete veces en el párrafo que describe la disminución de las aguas (8.1-14). La palabra aparentemente se deriva del egipcio t-b-t, que significa cajón o cofre.

Calvino captó la ironía de la imagen cuando escribió que Noé recibe el mandato de «abandonar el mundo, para vivir en un sepulcro que durante más de cien años laboriosamente había cavado para sí». Las dimensiones aproximadas debían ser las siguientes: 135 metros de largo, 22 metros de ancho y 13 metros de alto, con lo cual, efectivamente, tendría la forma de un ataúd: un cajón largo y poco profundo. No se le dan a Noé instrucciones para ningún tipo de instrumento de navegación como vela, timón, etc., lo cual subraya que lo importante es la guía de Dios, y no la capacidad humana para sortear las consecuencias del castigo. Es interesante que el texto nunca se refiere al cajón como un barco o una nave. Por otro lado, el relato mesopotámico define al cubo salvador como un barco. La ironía está en que la forma y las dimensiones del arca bíblica se ajustan más a las necesidades de la navegación que el cubo mesopotámico.

Fuera del relato del diluvio, en el resto de la Biblia, la palabra *tebah* (arca) se utiliza solamente para describir la pequeña embarcación en la cual fue colocado Moisés poco después de nacer (Ex. 2.3-5). El paralelismo de función es evidente. En ambos casos el «arca» es el vehículo de salvación para quien ha de liberar a otros: Noé a la humanidad, Moisés al pueblo de Israel.

El material que Noé debe usar es «madera de gofer». Esta expresión aparece aquí por única vez en el Antiguo Testamento. Algunos sugieren, en alusión al Targum Onkelos, que se refiere a madera de cedro. Otros prefieren el ciprés porque es resistente al agua, y se utilizaba en la antigüedad para la construcción de barcos. Sin duda se refiere a algún tipo de árbol conífero, cuyas cualidades serían aptas para la construcción de una embarcación.

La palabra *qinnim* {apuestos, lit. «nidos») ha sido motivo de discusión. Kidner y otros sugieren que debería ser vocalizada *qanim* (juncos), ya que el contexto indica materiales de construcción. Consideramos que tal cambio del texto recibido es innecesario, porque al igual que la embarcación de Utnapistim, el arca de Noé tendría apuestos (divisiones) para colocar a los animales.

El término *kofer* (brea), utilizado únicamente aquí en todo el Antiguo Testamento, es parecido al acadio *kupru*, que se emplea en la Epopeya de Gilgames. La palabra común para brea o alquitrán en el Antiguo Testamento es *jemar* (11.3; 14.10).

La palabra *sohar* (ventana) es otra que solamente aparece aquí en todo el Antiguo Testamento. Tradicionalmente se ha entendido esta palabra como «ventana» o «claraboya» (NC: «tragaluz»), y se identifica con la ventana que abre Noé en el 8.6. Algunos comentaristas modernos han sugerido que el término significa «techo», basándose en otros idiomas semíticos (BJ: «cubierta»). El cuadro se complica con la directiva confusa de acabar o terminar «a un codo de elevación por la parte de arriba». Esta frase puede entenderse de varias maneras: a) se debe dejar un espacio de un codo entre la ventana y el techo del arca; b) el tamaño de la ventana será de un codo; c) habrá un espacio de un codo entre las paredes del arca y el techo; d) el techo tendrá una inclinación de un codo para desagüe.

«Y pondrás la puerta del arca a su lado; y le harás piso bajo, segundo y tercero.» La instrucción acerca de la puerta indica no solamente que ésta no es una nave común, sino que la «puerta» tiene un significado especial en todo el relato. Noé ha de entrar por la puerta, Dios cerrará la puerta, y Noé saldrá por la puerta. Cada uno de estos eventos es importante para toda la narración.

El arca debía dividirse en tres pisos o cubiertas. Como muchos han señalado, existe un paralelo entre el arca y el tabernáculo en cuanto a la división tripartita de ambos. Además, éstas son las únicas dos estructuras que la Tora describe. El tabernáculo es el lugar donde habita la gloria de Dios. Westermann afirma que la vida del pueblo se preserva, donde Dios permite que su gloria aparezca. Asimismo, el arca corresponde a esta realidad en el sentido que es la estructura a través de la cual Dios preserva a la humanidad. El paralelo que existe entre el tabernáculo y el arca es de profundo significado.

Pag 190

El arca como símbolo

1. El arca y el tabernáculo

La simbología del arca, si bien no debe exagerarse, nos provee algunas pautas teológicas que son coherentes con las enseñanzas que han surgido hasta ahora. En primer lugar, el paralelo con el tabernáculo recién mencionado plantea el interés de Dios por preservar a la

humanidad. A pesar de que en un sentido muy real la humanidad se ha destruido a sí misma, y que Dios mediante su castigo completará el proceso, el arca presenta la otra cara de la moneda. A través de la historia de Israel, la presencia de Dios en el tabernáculo fue fundamental para la supervivencia del pueblo. Dios habitaba en medio de su pueblo garantizando la vida del pueblo. De igual manera, el arca de Noé simboliza la presencia de Dios, garantizando la preservación de la humanidad. Cuando todo indicaba muerte, Dios proveyó un arca. La humanidad, mediante su conducta, estaba condenándose a la extinción total, ya que los límites de Dios no pueden ser traspasados ni burlados. No obstante —en fraseología neotestamentaria—, la gracia de Dios sobreabunda. El propósito del Dios de vida al crear no ha de ser borrado totalmente por las irresponsables actitudes humanas. Por medio del arca, Dios preservará a la humanidad.

2. El arca y la «arquilla de juncos» de Moisés

En segundo lugar, el paralelo con el vehículo que fue utilizado para salvar a Moisés es también sugestivo. En ambos casos el tebah es el instrumento que preserva para liberación. En el caso de Moisés, el arca salva la vida de quien ha de ser el líder de la liberación más significativa de la historia de Israel. El arca preserva a quien enfrentará a los poderes humanos que oprimen, deshumanizan, traspasan los límites de dignidad humana. Armado con el poder de Dios, Moisés librará al pueblo de la opresión faraónica.

En nuestro texto, el arca preserva a ciertos representantes de la creación. La creación vive oprimida porque se han tergiversado los parámetros establecidos por el Creador. Se ha esclavizado a sí misma a sus deseos de inmortalidad, poder y violencia. Dicha situación, inadmisible para el Creador, va rumbo a la muerte. Pero al que es justo, el arca lo salva de ese destino, lo libera de ese contexto «anti-vida» para asegurar la continuidad de la vida luego del inevitable castigo de muerte. Es así que el arca libera de la violencia de Caín y Lamec, de la opresión de los que no son *sadiq* (justos) como Noé, y de los poderosos que traspasan los límites como los «hijos de Dios». El arca es un importante símbolo de salvación. Es un símbolo que proclama hoy que Dios siempre provee el medio para que el ser humano pueda tener vida. Con el transcurso del tiempo, Dios proveerá a su Hijo como el medio supremo a través del cual podremos acceder a la vida en su sentido pleno.

3. El arca y «la puerta»

La simbología del arca es acompañada por la de la puerta. Para que Noé, su familia, y los representantes del resto de la creación pudieran ser partícipes de la liberación del arca, debían pasar por la puerta. Era necesario hacer uso de la voluntad y decisión propias para evitar el destino de muerte que se avecinaba. El significado simbólico es que Dios provee el medio que asegura la vida, pero no obliga. Noé ejemplifica el acto voluntario de dirigirse hacia la puerta en obediencia al Creador. Es interesante que Jesucristo, el mediador supremo, se presentó como la puerta, diciendo: «Yo soy la puerta; el que por mí entrare, será salvo; y entrará, y saldrá, y hallará pastos» (Jn. 10.9). El desafío de Noé para hoy es que es necesario pasar por la puerta provista por el Creador. El acto de obediencia es imperativo para recibir la vida. El que rechaza la puerta, rechaza la vida y se expone a las consecuencias del diluvio.

pag 191

C. El propósito del arca se anuncia (6.17-22)

Recién ahora Noé se entera del propósito de semejante estructura. Dios declara su plan de destruir toda la vida sobre la tierra. La intención es inequívoca: todo ha de ser «borrado del mapa» (ver 6.7). «Y he aquí que yo traigo un diluvio de aguas sobre la tierra.» El texto

hebreo repite el pronombre personal «yo» expresando énfasis sobre el sujeto. «Yo» es quien ha de traer el castigo. Hasta ahora es Noé quien tiene que «hacer, hacer y hacer». Contrastando con los versículos anteriores, el sujeto responsable de lo que ha de venir es claramente Dios. Así, el diluvio que vendrá no es algo casual, ni algo que se le escapó de las manos a Dios. El salmista ha interpretado el evento proclamando: «Jehová preside en el diluvio, Y se sienta Jehová como rey para siempre» (Sal. 29.10). El término mabbul (diluvio) solamente aparece en esta narrativa y en el salmo recién citado (29.10). Su etimología no es del todo clara. Cassuto menciona varios términos semíticos parecidos, pero la raíz verbal hebrea y-b-l que significa «fluir», «manar», parece ser la más probable. Es probable que mabbul se refiera también al mar celestial. Como tal, Dios permite que el mabbul descienda sobre la tierra con toda su potencia destructora.

«Para destruir. . . todo.» La repetición de Icol (todo) resalta el hecho de que nada estará exento de los poderes destructores del agua. Dios, dador de la vida, también la puede quitar. «Mas estableceré mi pacto contigo.» Por primera vez en toda la revelación bíblica se utiliza el término berit (pacto). La importancia teológica de este vocablo es enorme. Generalmente se refiere a la relación que Dios entabla con un individuo o con Israel como pueblo. En este caso particular es difícil discernir según el verbo heqim (establecer), si se refiere a la iniciación del pacto, o a la confirmación de un pacto ya establecido. De todas maneras, el pacto se refiere aquí a la intención de Dios de salvar a Noé y a sus acompañantes. El mandato de Dios de entrar al arca es un mandato salvífico que debe ser obedecido.

Si bien la promesa se dirige a un solo hombre, su alcance incluye a toda la familia de Noé, y será especificado en el capítulo 9. La salvación de la humanidad se llevará a cabo a través de la familia, la unidad básica de toda sociedad. De una sola familia, incluyendo las esposas de los hijos de Noé, ha de surgir la nueva familia humana que habitará la nueva creación. «Y de todo lo que vive. . . de las aves según su especie . . . de todo reptil. . . dos de cada especie . . . para que tengan vida.» Así como todo iba a ser destruido (6.17-18), representantes de toda criatura serían preservados. De todo ser viviente, una pareja se salvaría.

El listado que aparece aquí recuerda el relato de la creación. Los términos «macho y hembra» y «según su especie» indican la relación íntima que guarda este texto con el capítulo 1. Además, el orden mencionado es un fiel reflejo del relato de la creación: «aves», «bestias», y «reptiles» (cf. 1.20-24). Dios, quien creó todas las cosas, se preocupa por preservar su creación, aun en medio de la decisión de destruir.

El propósito primordial del mandato de meter en el arca a representantes de toda criatura es salvar no solamente a la humanidad, sino al reino animal.

El texto repite el propósito diciendo «para que tengan vida». Los animales y los humanos entrarán al arca, el vehículo de salvación, al mismo tiempo. El ser humano al igual que los animales entrará en pareja. Se subraya así la unión que existe entre el ser humano y el animal. Los animales mueren o se salvan juntamente con los humanos. Esta interrelación no debe perderse de vista.

Aunque es difícil imaginar de qué manera Noé logró hacer entrar a todos los animales en el arca, el texto pareciera sugerir, a través de la frase yabo'u 'eleyka (NC: «vendrán a ti» v. 20), que los animales se acercarían al arca en forma espontánea. «Y toma contigo de todo alimento que se come.» Noé tiene la responsabilidad de proveer alimento para los tripulantes del arca. El tipo de alimento es sin duda vegetariano, de acuerdo con las pautas establecidas en 1.29-30. El hombre justo (saduf) se encargará de sustentara toda la comunidad compuesta por humanos y animales.

«Hizo conforme a todo lo que Dios le mandó.» La obediencia incondicional de Noé se describe con solemnidad. La brevedad del comentario presenta un contraste marcado con la descripción detallada y vivaz de la construcción del barco en la Epopeya de Guilgames. Lo único que interesa aquí es la obediencia de Noé. El capítulo concluye con un doble énfasis: a) la soberanía de Dios—el que manda; b) la obediencia de Noé—el que escucha. La relación íntima entre Dios y Noé era la que Dios había querido tener con Adán.

pag 193

La obediencia como alternativa de vida

El relato que narra los preparativos para el diluvio es una invitación a la obediencia. La alternativa a la autonomía e independencia, que conducen a la muerte, es la obediencia que conduce a la vida. Noé, viviendo en un contexto de inmoralidad, violencia e injusticia, similar al nuestro en América Hispana, proclama que es posible ser obediente. El ejemplo de Noé sugiere que aun en las peores circunstancias, en medio de contextos que prescriben muerte, es factible ser obediente. Brueggemann lo expresa de la siguiente manera:

Noé no cabe en el esquema de acusación y sentencia. Es el portador de una posibilidad alterna. . . El narrador desea que la comunidad que escucha se vuelva hacia Noé, para considerar que en el intercambio problemático entre el Creador y la creación existe la expectativa de una nueva opción. Algo nuevo está gestándose en la creación. Noé es la nueva criatura (2 Co. 5.17) . . . El es quien responde en forma total aceptando su condición de criatura y permitiendo que Dios sea Dios.

Noé eligió caminar con Dios, conduciéndose dentro de los parámetros de la justicia de Dios. Noé vivía en un contexto donde los límites se traspasaban, y sin embargo optó por vivir dentro de las fronteras establecidas por el Creador. Precisamente por esa razón Noé no encaja en el esquema de denuncia y sentencia. Este es el desafío para el creyente hoy. El texto nos llama a vivir una alternativa que no cabe dentro del contexto aceptado y aprobado por la sociedad desobediente. El hombre de negocios, acosado por impuestos injustos y por burócratas corruptos, es llamado a vivir como Noé. El creyente que emplea a personas es desafiado a proveer en justicia, tal cual lo hizo Noé. El creyente que vive en las capitales del continente latinoamericano, caracterizadas por una violencia motivada por el odio y la codicia (ver 6.11), deberá rechazar esa violencia y proclamar una alternativa de vida. Noé no se conformó al contexto de corrupción, violencia, y transgresión. Noé fue la excepción. Asimismo, el creyente de hoy debe ser la excepción, y tiene que evitar ser absorbido por la corriente «anticoncreacional» que lo rodea.

Una de las maneras de lograr el objetivo es aceptando los mandatos de Dios tal cual los aceptó Noé. A través de todo el relato de Génesis, notamos que todos los mandatos de Dios son promesas de vida. Desde el mandato en el jardín hasta el mandato de construir y entrar en un arca, cada uno tiene como propósito principal impartir vida. Noé comprendió que la alternativa de vida estaba en el obedecer los mandatos de Dios. Aun cuando no sabía el «porqué» de un arca, obedeció. Aun cuando ni se vislumbraba la posibilidad de lluvia, construyó lo que para sus contemporáneos era un «elefante blanco». Noé aceptó los mandatos de Dios como promesas de vida, y el creyente de hoy es invitado a demostrar la misma actitud. La sociedad moderna, consumista y humanista, mira con sospecha y desprecio a todo lo que sea mandato. El énfasis sobre la satisfacción inmediata de todos los deseos reacciona en contra de mandatos. Sin embargo, el texto proclama que el que rechaza el mandato divino, rechaza la vida. El mandato de Dios implica salvación y bendición. Cuanto antes el ser humano acepte esta realidad, mejor será su caminar en esta vida.

Así concluyen los preparativos para el diluvio que ha de poner fin a un capítulo en la historia de la humanidad. El motivo se describe con adjetivos fuertes: corrupción y violencia en toda la creación. La excepción, en contraste, se caracteriza por su justicia y obediencia.

Así, la opción ha sido proclamada, el escenario preparado. El cataclismo no tardará.

Pag 195

IX. El diluvio comienza

(7.1-24)

El comienzo de la narración acerca del diluvio mismo contiene numerosas repeticiones o ampliaciones de elementos ya mencionados en el relato anterior. Ha sido demostrado en la introducción a 6.9-22 que tales reiteraciones responden a la característica literaria antigua de resaltar ciertos temas o frases mediante la repetición. El efecto de las repeticiones en el presente relato también es importante. El plan de Dios, la provisión de Dios, la justicia de Noé y la destrucción total se subrayan mediante este recurso literario. El lector no tendrá dudas acerca de los temas teológicos proclamados a través de este relato.

Todo ha sido preparado para el mandato que aparece en el v. 1. Noé ha cumplido al pie de la letra todo lo que le fue mandado y ahora espera la próxima orden divina. La construcción del arca ha sido completada, y el evento trágico se avecina.

Pag 195

A. El mandato de entrar al arca (7.1-5)

En los próximos versículos Noé recibe las instrucciones específicas acerca de la embarcación final. La primera orden es la de entrar al arca.

«Entra tú y toda tu casa en el arca.» El verbo *bo'* (entrar) se repite siete veces en este relato. Aquí se utiliza para expresar el mandato divino de salvación.

La mención de la familia tiene dos propósitos. En primer lugar, subraya la intención divina de continuar la humanidad a través de una familia, y no solamente por medio de una persona elegida. En segundo lugar, plantea un contraste con el relato mesopotámico, donde los que entran al arca son personas importantes, los encargados de guiar la nave, diversos parientes, la familia cercana y el héroe. A diferencia del barco mesopotámico, el arca bíblica es guiada únicamente por Dios. La soberanía de Dios se ilustra también en este pequeño detalle.

«A tí he visto justo delante de mí.» Preferimos la traducción «sólo a ti» debido a la ubicación del pronombre como objeto antes del verbo BA, BJ, NC). El texto sugiere que Noé era el único verdaderamente justo en la tierra. Aparentemente, la familia de Noé no gozaba de tal evaluación.

El «ver» de Dios es sinónimo de «evaluar», tal cual lo hemos notado en ocasiones anteriores: «vio la corrupción de la tierra» (6.12); «vio la maldad de los hombres» (6.5); «Y vio Dios todo lo que había hecho» (1.31).

«De todo animal limpio tomarás siete parejas. . . También de las aves de los cielos, siete parejas.» La regla general de cargar una sola pareja de animales se amplía con una excepción. De los animales limpios, Noé deberá llevar siete parejas (notar la reiteración del número siete). Como se ha mencionado en el capítulo anterior, no es necesario ver este mandato como una contradicción, o como prueba de la existencia de una fuente literaria diferente. El propósito de la excepción es proveer animales adecuados para el sacrificio. Sin esta provisión, el sacrificio provocaría la extinción de ciertos animales. Mientras que el

mandato en 6.19-20 garantizaba el número mínimo para la regeneración de las especies, 7.2-3 garantiza la existencia de animales apropiados para llevar a cabo sacrificios.

Conceptualmente, el texto procede de lo general a lo más específico.

El propósito último de ambos mandatos es claro: «para conservar viva la especie sobre la faz de la tierra». El énfasis sobre la vida, aun en el reino animal, es por demás importante. «Pasados aún siete días.» El tiempo que ha de transcurrir entre el mandato y el comienzo del diluvio es de siete días. Noé ha recibido el mandato de construir el arca, de entrar al arca con los animales, y ahora se le informa acerca del cronograma divino. Se supone que éste sería el tiempo adecuado para que todos los animales entrasen al arca. Una vez más aparece el número siete en este relato. Tales períodos de siete días son característicos de este relato y de obras literarias del Cercano Oriente antiguo. Parece ser que en el relato de Gilgames tardaron siete días para construir el barco. El diluvio mesopotámico duró precisamente siete días.

Cassuto ha sugerido que en este contexto, la unidad de siete días consecutivos era considerada una unidad de tiempo perfecta. En este lapso era posible completar una empresa significativa, como por ejemplo, la creación.

Asimismo, Noé tendría tiempo de completar su cometido en el lapso de siete días que Dios le da, antes del comienzo de la tormenta.

«Cuarenta días y cuarenta noches.» El tiempo asignado por el texto bíblico al diluvio es mucho más razonable que los siete días del relato mesopotámico. El número 40 es otro de los números simbólicos del Antiguo Testamento. En el relato del diluvio, se mencionan dos unidades de 40 días. Moisés estuvo 40 días y 40 noches en el monte Sinaí, en preparación para recibir el Decálogo (Ex. 24.18). Luego del triste evento del «becerro de oro», Moisés se postra delante de Dios 40 días y 40 noches para interceder por el pueblo (Dt. 9.18-25). Los espías israelitas se tomaron 40 días para reconocer el territorio de Canaán (Nm. 13.25). Asimismo, los israelitas son condenados a 40 años de vagar en el desierto por no confiar en Yavé (Nm. 14.33). Estos ejemplos y otros demuestran que 40 días o años era una unidad típica o tradicional de tiempo para los hebreos. Probablemente indique un considerable período de tiempo. Esto significa que no es absolutamente necesario tomar los «40 días» de lluvia en forma literal, dadas las connotaciones simbólicas que recaen sobre el número 40 en el contexto bíblico.

El hecho de que el texto declara que Dios «hará» llover durante un tiempo específico indica que la iniciación del diluvio, al igual que la duración, está enteramente bajo el control soberano de Dios. En contraste con los dioses mesopotámicos, que se aterrorizan por la magnitud de lo que han hecho, y hasta parece que no pueden controlar el cataclismo producido. Dios lo tiene todo bajo su dominio y su voluntad.

«Y raeré. . . a todo ser viviente.» Esta es la repetición del anuncio violento expresado en 6.7. El eslabón literario se forma mediante el uso del término majah (raer), que indica más que nada «borrar», «hacer desaparecer» (ver 6.7). Y es este mismo vocablo el que aparecerá nuevamente en 7.23. La imagen es verdaderamente sugestiva: con el «hacer llover», Dios «borrará» de la faz de la tierra todo lo que hizo.

La palabra hayequm, traducida «ser viviente», es una palabra extraña que aparece solamente aquí, en 7.23 y en Dt. 11.6. Significa «aquello que existe», y en los tres casos se emplea en contextos de destrucción. Aquí es evidente que señala la destrucción de todo lo que «existe», no solamente la de «seres vivientes».

«E hizo Noé conforme a todo lo que le mandó Jehová.» El párrafo concluye como el anterior (6.22), afirmando la obediencia incondicional de Noé. La declaración se repetirá en el futuro, demostrando que éste es uno de los temas que rige todo el relato del diluvio.

Pag 197

Confianza vs. ansiedad

Las enseñanzas teológicas para el lector contemporáneo se reiteran en estos versículos. En primer lugar, ante tremendo desafío, a Noé se le asegura que hasta el más mínimo detalle está previsto por Dios: la cantidad general de animales, la excepción a la regla general, el tiempo asignado para completar la entrada al arca (siete días), y el tiempo que ha de durar la tormenta. Noé, al obedecer, confía en un Dios que lo tiene todo bajo su perfecto control. No habrá sorpresas, acontecimientos imprevistos, detalles de último momento. Ante cualquier desafío, proyecto, plan, etc., el creyente hoy tiene la posibilidad de confiar y obedecer, tal cual lo hizo Noé. Dios provee y prevé todo lo necesario para la existencia del justo. A su vez, el justo deberá ejercer la obediencia con confianza, sin ser víctima de su propia ansiedad. El relato presenta a Noé tranquilo y confiado.

No vemos a un Noé desesperado intentando meterse dentro del arca antes de tiempo. Tampoco lo vemos suplementando las órdenes de Dios, «por las dudas». No intenta asegurarse a sí mismo su futuro llevando efectos personales de valor. Es interesante que Utnapistim, el héroe mítico mesopotámico, se preocupa por llevar en el barco oro y plata. Noé sencillamente hace «conforme a lo que Dios mandó».

La realidad en nuestros países propone una vida de ansiedad. Las economías hiperinflacionarias, la inestabilidad política, el abuso de poder provocan en la persona un crítico estado de ansiedad. ¿Me alcanzará el sueldo? ¿Cuándo me va a alcanzar? ¿Se «normalizará» algún día la situación? ¿En qué consiste la «normalidad»? El ciudadano común responde a estas preguntas con una actividad frenética para apaciguar la ansiedad, o con una desesperanza total, derrotado. El ejemplo de Noé nos desafía a una alternativa distinta. En medio de una situación de inmoralidad desenfrenada, de violencia cruel, y de inminente destrucción, Noé confía y hace. Noé no se sienta con brazos caídos y derrotados, ni tampoco se deja dominar por su ansiedad. El sí hace, construye un arca, la equipa con alimentos, la prepara para su familia. No enfrenta la situación crítica con una pasividad irresponsable. Pero, todo lo que hace, lo hace confiando en el Soberano que tiene todo bajo su control. El texto invita a confiar y a hacer conforme a la voluntad del Creador. Así Dios propone que tengamos vida.

pag 198

B. El mandato realizado (7.6-9)

El cuadro presentado en estos versículos es de obediencia total al mandato divino. Hasta este momento, el texto ha mencionado que Noé «hizo conforme a todo lo que Dios le mandó», sin dar mayores detalles. Pero, a continuación, el autor describe en detalle el proceso de obediencia. El relato pinta la imagen de una larga procesión de criaturas que se acercaban al arca, para luego entrar en el vehículo de salvación. Los detalles incluidos en relación con este evento sugieren que «la entrada» al arca era más importante que la construcción en sí de la nave.

El párrafo compuesto por vs. 6-9 refleja con bastante exactitud la información relatada en los párrafos anteriores. Los paralelos que pueden notarse son: 7.6 6.17; 7.7 6.18; 7.8 7.2 y 6.20; 7.9 6.19. A su vez, anticipa varios elementos presentes en el próximo párrafo.

Wenham sugiere el siguiente cuadro como ilustración del paralelismo que existe entre los vs. 6-9 y 10-16.

Cuadro I

Fecha en la vida de Noé	6a	10a (lia)
El diluvio viene	6b	10b, 11b-12
Entrada de Noé y familia	7	13
Entran los animales	8	14
En pares	9a	15-16a
«Como mandó Dios»	9b	16b6

El párrafo de vs. 10-16 no repite meramente lo presentado en el párrafo anterior, sino que lo amplía con más detalle. Los paralelismos entre los párrafos mencionados demuestran la unidad interna de esta obra literaria. El autor desarrolla su historia yendo de lo general a lo más específico, haciendo reiteradas menciones de temas y detalles importantes.

«Era Noé de seiscientos años cuando el diluvio de las aguas vino.» Esta es la primera vez que se le coloca fecha a un evento en los primeros once capítulos de Génesis. Al no existir una cronología con un punto de partida fijo, la fecha se da a partir de un evento en la vida de Noé. Los documentos antiguos establecen cronologías según los eventos importantes, como por ejemplo, el año en que comienza a reinar un rey (cf. listas de reyes babilónicos y 1-2 Reyes).

Los seiscientos años de Noé pueden explicarse de maneras distintas. Por un lado, puede ser un reflejo de la tradición mesopotámica, en la cual el héroe del diluvio, Ziusudra, tiene la edad de 36.000 años (600 por 60 según el sistema sexagesimal) antes del diluvio. Por otro lado, la edad de Noé podría tener relación con el sumerio NER que equivale al número 600. Finalmente, puede tomarse la edad de Noé en forma literal, lo cual es tan viable como las opciones anteriores.

«Entró Noé al arca. . .» El mandato de 7.1 se cumple a la perfección. Noé, junto con su familia, los animales limpios y no limpios, aves y reptiles, ingresan en el arca de dos en dos. Al hacer mención de los animales limpios, no es necesario repetir «siete parejas», ya que estaría sobreentendido según 7.2-3. El énfasis recae sobre la regla general: una pareja de todo lo que vive. Tanto la conclusión de este párrafo, «como mandó Dios a Noé», como el evento narrado en 8.20, indican que más de una pareja de los animales limpios entraron al arca.

«Como mandó Dios a Noé.» Conclusión que vuelve a resaltar la obediencia de Noé (ver 7.5).

pag 200

C. Detalles que completan el cuadro (7.10-16)

Se mencionó en la sección anterior que el párrafo compuesto por vs. 10-16 no solamente provee un paralelo al anterior, sino que contiene detalles adicionales que sirven para dar un panorama más completo.

«Y sucedió que al séptimo día. . .» Esta declaración confirma lo anticipado por Dios en 7.4. Dios continúa obrando en términos de siete días. Noé ha de imitar este proceder al esperar en períodos de siete días que las aguas disminuyan (8.10,12).

«El año seiscientos. . . en el mes segundo, a los diecisiete días del mes.» La fecha del comienzo del diluvio ahora se presenta con más exactitud. El periodo de siete días anunciado en el v. 4, y confirmado en el v. 10, llega a su fin el día 17, del segundo mes. Por tanto, el interés del texto en fechar el principio de la tormenta merece nuestra atención.

Mencionamos en la introducción a la sección 6.9-22 que el relato contiene una cronología coherente. Sin embargo, la crítica documentaría argumenta la existencia de cronologías contradictorias. De acuerdo con esa posición el relato combina dos cronologías provenientes de dos fuentes. La fuente denominada «J» contiene un diluvio que dura 40 días. Esta tormenta fue precedida por un período de espera de siete días (7.10), y fue seguida por una espera de 14 días (8.10, 12). En cambio, el documento «P» extiende la duración del diluvio a más de un año.

También hemos notado el posible significado simbólico de los números en los relatos antiguos. Es así que surge la siguiente sugerencia. De acuerdo con las fechas dadas en 7.11 y 8.14, el diluvio duró un año y once días. Ya que la diferencia entre un año solar y lunar son once días (365 vs. 354), se argumenta que el autor de Génesis quería que el diluvio durara exactamente un año solar.

No obstante estas y otras alternativas propuestas, una lectura integradora del texto sugiere la siguiente cronología coherente. Tomando la edad de Noé como el año en que comenzó el diluvio, es posible reconstruir la siguiente cronología del diluvio.

Cuadro J

Cita	Fecha	Evento
7:4.	10-2-60	* El diluvio se anuncia.
7:11.	17-2-600	* El diluvio comienza.
7:12.	27-3-600	• El diluvio dura 40 días y 40 noches.
8:4.	17-7-600	* El arca reposa sobre los montes. Las aguas prevalecieron durante 150 días (incluyendo los 40 días de lluvia) (7:17, 24).
8:5.	1-10-600	* Se descubren las cimas de los montes.
8:6.	10-11-600	* Noé manda un cuervo 40 días después.
8:10.	24-11-600	* Segunda salida de la paloma a los 14 días.
8:12.	1-12-600	* Tercera salida de la paloma, que no vuelve.
8:13	1-1-601	* Las aguas se secan.
8:14	27-2-601	* La tierra está completamente seca.

De acuerdo con esta lectura del texto, el diluvio de Génesis duró en su totalidad un poco más de un año. Entendemos que el autor del relato consideraba los 40 días de lluvia (7.12) como parte de los 150 días en que prevalecieron las aguas (7.24).

«Aquel día fueron rotas todas las fuentes . . . y las cataratas del cielo fueron abiertas.» El lenguaje utilizado para describir las dimensiones del evento es decididamente poético. Además de ciertas palabras que sólo aparecen en poesía, tanto la estructura de la frase como el paralelismo presente sugieren un contexto poético. Las «fuentes del grande abismo» son manantiales y pozos de agua que se nutren del gran mar subterráneo. La imagen es la de aguas aprisionadas que, de repente, son desatadas o liberadas causando un cataclismo impresionante. Esto se relaciona claramente con el relato de la creación, ya que el gran tehom (abismo acuoso), controlado en la creación, ahora desata sus poderes destructivos (ver 1.2). Así, las aguas subterráneas son complementadas por las aguas que caen de los cielos a través de aberturas en el firmamento. Estas son aguas de la parte del mar cósmico que está en el cielo.

De esta manera, el agua cae en forma incontrolable y se une con los torrentes subterráneos para borrar todo lo que existe.

La fraseología empleada recuerda el relato de la creación, pero a la inversa. Aquí el texto describe el proceso que va del orden hacia el desorden. Las distinciones y el ordenamiento obrado en la creación se borran al unirse las aguas. La separación de las aguas (1.7),

lograda en la creación mediante la tierra seca, se anula en este evento cósmico. El proceso de «des-creación» ha comenzado. El mundo retorna al caos. Las aguas «sin forma» vuelven a cubrir la faz de la tierra.

Es inevitable reconocer que la dimensión del diluvio es directamente proporcional a la dimensión del pecado descrita en 6.5. El Creador confronta la transgresión humana de sus propósitos en la creación, en forma decisiva y contundente.

La imagen de las aguas desbordadas ha sido tomada por los poetas del Antiguo Testamento como símbolo de juicio. Un poeta lo expresa de la siguiente manera:

«Tu justicia es como los montes de Dios,

Tus juicios, abismo grande.» (Sal. 36.6)

Otro poeta expresa su agonía haciendo alusión a las aguas del abismo, diciendo:

«Un abismo llama a otro a la voz de tus cascadas;

Todas tus ondas y tus olas han pasado sobre mí.» (Sal. 42.7)

El poder del agua, demostrado tan gráficamente en el diluvio, causó una profunda impresión sobre los israelitas de futuras generaciones (cf. Sal. 78.15; Hab. 3.9; Is. 24.18; 48.21; Am. 7.4). Según el profeta Isaías, los alcances cósmicos del diluvio no volverán a ocurrir hasta el fin de los tiempos (Is. 24.18).

«Y hubo lluvia.» El término utilizado aquí para «lluvia» es distinto del que describe una lluvia normal. Speiser traduce «lluvia pesada», diciendo que geshem, a diferencia de matar, significa lluvia anormal.

«Sem, Cam y Jafet. . . y las tres mujeres.» La entrada al arca se reitera con más detalle. Se considera que la frase introductoria «En este mismo día» indica una ocasión especial, un evento digno de recordar, ya que marca un momento crucial en la historia. Es el día en que una familia es rescatada de la destrucción, para hacer posible una nueva humanidad. En el día de la condenación absoluta, en ese mismo día, brota la posibilidad de salvación.

En el relato del diluvio, los nombres de Sem, Cam y Jafet solamente aparecen tres veces: aquí, en 6.10 y en 9.18. Generalmente son mencionados como «sus hijos». Asimismo, esta es la única vez que se utiliza la designación «mujer de Noé». Cada uno de estos detalles adicionales personaliza el relato inyectando emoción y tensión.

La designación shehshet neshey (las tres mujeres) plantea un problema. En el texto hebreo, el número «tres» aparece en género femenino, con un sustantivo femenino. Esto es raro en el idioma hebreo. Paradójicamente, en hebreo, el número tres en femenino se utiliza con sustantivos masculinos, y viceversa. Esta irregularidad ha sido analizada extensamente por Cassuto. Haciendo una comparación con Job 1.4, donde aparece el mismo fenómeno.

Cassuto argumenta que esta construcción irregular se emplea para designar un grupo en particular. Por lo tanto, aquí el texto señala que las esposas de Sem, Cam y Jafet comprenden un grupo en sí. Ellas como grupo serían las responsables de parir a la nueva humanidad.

«Según sus especies.» El énfasis una vez más recae sobre la distinción y diferenciación de las especies. Sin duda, la intención del texto es recordar el relato majestuoso de la creación (Gn. 1). Pares de todos los miembros de cada categoría mencionada en Génesis 1 entraron al arca, con la excepción de los seres vivientes del agua. La vida marina podría sobrevivir durante la catástrofe.

«De dos en dos.» El énfasis sobre el par que debe entrar en el arca no excluye la posibilidad de siete pares de ciertos animales específicos. El v. 15 amplía al v. 9 mediante la frase «en que había espíritu de vida».

«Como le había mandado Dios; y Jehová le cerró la puerta.» Westermann ha señalado una sutileza del texto digna de mención. El texto dice que «vinieron (pl.) como le (sing.) había mandado Dios»; es decir, el sujeto plural del verbo no concuerda con el sustantivo singular. Esto significa, entonces, que el mandato fue dado a una sola persona, y que la enorme procesión hacia el arca fue el resultado del mandato dado a uno.

El v. 9 se reitera una vez más con un detalle de suma importancia. Vuelve a recalcarse la obediencia de Noé con el refrán característico «como le había mandado Dios». Pero, en este caso se informa que Jehová le cerró la puerta.

En contraste con esto, en el relato mesopotámico es el héroe Utnapistim quien se preocupa por cerrar la puerta. En el texto bíblico se subraya el señorío del Creador y autor del diluvio. La salvación de Noé no descansa en sus manos, sino en las manos paternales del Creador, quien en el momento preciso del juicio protege al justo.

El cambio repentino del nombre divino en un mismo versículo ha sido causa de que varios eruditos distinguan dos fuentes diferentes, y adjudiquen la primera parte del texto al documento «P», y la segunda al «J». Sugerimos que dicha división es demasiado artificial, y que el cambio de «Dios» a «Jehová» responde a otros criterios. Ya argumentamos, en el comentario a los capítulos 1 y 2, que el nombre «Jehová» se utiliza en el Antiguo Testamento para referirse al Dios personal, íntimo, el que establece el pacto con el ser humano. A su vez, el título «Dios» describe al Dios trascendente, formal y creador de todo lo que existe. Ambos aspectos del Dios todopoderoso pueden ser expresados por un mismo autor, tal cual lo indica el nombre «Jehová Dios» (notar el uso repetido en 2.4-22). Es así que el autor aquí emplea el nombre «Dios» para referirse al mandato divino, mientras que utiliza «Jehová» en conexión con la acción paternal de amor al «cerrar la puerta». Sugerimos que las distintas variaciones de detalle ofrecidas en este último párrafo demuestran la habilidad literaria del autor, y no la combinación de dos documentos con duplicaciones innecesarias.

pag 204

El actuar de Dios

1. Dios confronta al pecador

Los detalles adicionales de este párrafo llaman la atención a dos temas teológicos significativos. En primer lugar, el v. 11, que amplía al v. 6, señala enfáticamente que Dios toma el pecado muy en serio. La trágica y triste evaluación que Dios hace en 6.5, donde todo pensamiento humano era continuamente malo, ahora recibe una respuesta de igual dimensión. La conducta «anti-creacional» humana recibe su justa retribución. La justicia de Dios no ha de ser menoscabada por la desafiante rebeldía de la criatura.

Ante las numerosas injusticias que el creyente soporta a diario, y frente a los sufrimientos inexplicables causados por el malvado, quien confía en Dios tiene la esperanza de que algún día Dios enfrentará la maldad con la misma determinación. Dios no ha de ser burlado, y en su tiempo confrontará a cada uno con la magnitud de su pecado. Una de las quejas más angustiantes del salmista es la prosperidad del malvado. El diluvio proclama que Dios ha de vindicar su nombre, y no tolerará la rebelión para siempre.

2. Dios reivindica al justo

Dios no solamente enfrenta al pecador sino que protege al justo. El texto subraya que la salvación del justo está enteramente en las manos de Dios. Dios es el ser soberano que tiene todo bajo su control. La liberación del justo no depende de sus recursos, su habilidad, y su autosuficiencia. Jehová es quien «cierra la puerta». El amor de Dios hacia Noé se

manifiesta a través del cuidado que pone aun en el más mínimo detalle. Al preocuparse por la seguridad de Noé, Dios le está diciendo, tal cual le dijo al salmista años más tarde: «Yo soy Dios, el Dios tuyo» (Sal. 50.7). El deseo de continuar una relación íntima con el ser humano se ve reflejado en este párrafo. Es el mismo deseo que Dios expresa para con Israel, cuando dice: «Yo soy Jehová Dios tuyo, que te enseña provechosamente, que te encamina por el camino que debes seguir» fls. 48.17). Es este mismo Dios quien busca entablar una relación íntima con nosotros hoy. Nuestra esperanza reside en que el Dios omnipotente, que puede desatar un diluvio catastrófico, es el mismo Dios que se interesa personalmente por nosotros y nos da vida.

pag 205

Ch. Las aguas prevalecen (7.17-24)

Con sumo cuidado el autor ha presentado todos los detalles de los preparativos para el diluvio. De ahora en más, describe la victoria de las aguas a través de repeticiones monótonas que dramatizan la situación. Mediante la redundancia, el texto casi en forma obsesiva subraya los efectos destructores del agua. Las primeras tres oraciones concluyen con la misma frase: «sobre la tierra». El «subir» de las aguas se repite cuatro veces, cada vez con un tono más dramático. Primero, las aguas hacen que flote el arca (vs. 17-18); luego cubren los montes (vs. 19-20); luego todo ser que vivía muere a causa de ellas (vs. 21-23); y finalmente se menciona el tiempo extenso que triunfa el agua sobre todo lo que existe (v. 24). Cada repetición sirve para destacar la dimensión de la catástrofe. El relato también se caracteriza por el paralelismo que traza entre tierra y agua. La frase 'al-ha'ares (sobre la tierra), al igual que la palabra mayim (aguas), se repite seis veces, mayormente en forma entrelazada. Estas son las palabras clave del párrafo, que nos recuerdan el vocabulario del capítulo 1. Es evidente que el proceso de «des-creación» ha comenzado, y está llevándose a cabo de acuerdo con la voluntad del Creador.

Por otro lado, es interesante notar el contraste entre Génesis 1, donde el nombre de Dios se menciona 35 veces (7x5), y Génesis 7.17-24 donde el nombre no aparece. Este es el único párrafo importante que omite el nombre «Dios». Este detalle adicional sirve para recalcar el hecho de que Dios ha abandonado a la creación rebelde, le ha mostrado sus espaldas, y permite que el juicio del diluvio siga su curso hasta las últimas consecuencias.

«Y las aguas crecieron, y alzaron el arca.» De acuerdo con la cronología que hemos propuesto, llovió torrencialmente durante 40 días y 40 noches." En este período inicial del mabbul (diluvio), el arca comenzó a flotar.

La raíz verbal r-b-h (crecer), utilizada para describir las aguas, es la misma que se empleó en la bendición de Dios: «Fructificad y multiplicaos (r-b-h) (1.28).

Esta simetría sugiere que mientras más se multiplican las aguas, menos son las posibilidades que tendrá la humanidad de multiplicarse. El juicio de Dios, en consecuencia, ha suspendido la bendición de la creación. El diluvio simboliza la «anti-creación», que en definitiva es «anti-vida».

En medio de la tormenta que revierte el orden de la creación, la presencia del arca provee un pequeño rayo de esperanza. El texto afirma que las aguas «alzan» el arca. En esta «elevación», el lector vislumbra una alternativa de vida en medio de tanta muerte.

«Y subieron las aguas . . . y flotaba el arca.» La traducción del verbo gabar (subir) no expresa todo el vigor del término. Más que subir, significa «crecer en fortaleza», «llegar a ser poderoso», y muchas veces adquiere la connotación de una victoria militar. Por lo tanto,

el diluvio va adquiriendo potencia aquí. En primer lugar, las aguas se multiplican; ahora, encima de multiplicarse, crecen en potencia. Su poder destructivo es cada vez mayor e incontrolable.

El arca es la otra cara de la moneda. Así como las aguas crecen en potencia, el arca no solamente es alzada, sino que flota sobre la superficie de las aguas. Las aguas con todo su poderío no han podido destruir el vehículo de salvación.

A su vez, debe notarse que el arca no «navega» hacia su destino. No tiene instrumentos de navegación. Simplemente flota. En un sentido estáá completamente a merced de las aguas amenazantes. En otro, está enteramente en las manos del Creador.

«Y las aguas subieron mucho . . . y todos los montes altos . . . fueron cubiertos.» La descripción del diluvio continúa con detalles adicionales.

Una vez más, la traducción no refleja la intención total del texto hebreo.

Mediante la repetición de me'od (mucho), el autor quiere destacar que las aguas están triunfando de modo descomunal. La traducción de BJ es más adecuada: «Subió el nivel de las aguas mucho, muchísimo sobre la tierra» (7.19).

El poderío de las aguas se reafirma al señalar que los montes más altos fueron cubiertos. Esta frase se ha utilizado para afirmar el alcance universal del diluvio. Para que las aguas cubran la Cordillera de los Andes, por ejemplo, sin duda se necesitaría un diluvio universal. Pero, otra interpretación considera que el lenguaje se caracteriza aquí por el uso de la hipérbole. Sin duda, el conocimiento geográfico del autor sería limitado. Por lo tanto, el diluvio sería un evento local. Frente a estas dos posiciones, los descubrimientos geológicos y arqueológicos no han producido evidencias definitivas. En consecuencia, no se puede ser dogmático en cuanto a los alcances geográficos del diluvio. Uno podrá tener una preferencia, pero no será aconsejable tomar una posición en forma definitiva.

Empero, sí es posible afirmar que el texto revela un juicio universal, total, sobre la condición pecaminosa de la humanidad. La intención teológica del texto es más clara que la información geográfica. Dios ha decidido enjuiciar y condenar toda la rebelión humana. Asimismo, Westermann quizá tenga razón cuando afirma que el autor está principalmente preocupado por declarar la majestad de Dios. En este sentido, la imagen de los montes cubiertos por las aguas resalta la acción majestuosa de Dios.

«Quince codos más alto.» Los montes fueron cubiertos por unos siete metros de agua. El arca, que medía unos 13 metros, podía flotar libremente sobre los picos más altos. El detalle adicional indica hasta qué punto prevalecieron las aguas. No solamente cubrieron los montes (v. 19), sino que éstos quedaron sumergidos bajo siete metros de agua. A la vez, el mismo detalle señala la protección de Dios sobre el arca. Al flotar sin dirección aparente, la nave no corre peligro de naufragar a causa de un choque contra una montaña.

«Y murió toda carne. . . y todo hombre.» La sentencia anunciada en 6.17, «todo lo que hay en la tierra morirá», se cumple al pie de la letra. El verbo yigva' (murió) es el mismo que se utiliza al final del 6.17. En este versículo se refleja el proceso de la creación, detallando cada categoría de «ser viviente». Así, el listado preciso de los animales que mueren sirve para subrayar las consecuencias destructivas del diluvio. El autor intencionalmente se detiene en las características de la destrucción, y obliga al lector a una lectura lenta y tediosa. Esto produce un efecto especial en el lector. Se siente el peso de la aniquilación de la vida.

El texto va mencionando progresivamente las distintas categorías de la vida animal: desde el ganado, tanpreciado por la humanidad, pasando por las aves, los animales silvestres, y finalmente hasta los reptiles, que la humanidad tiende a rechazar. Es al final de la lista que,

por fin, se menciona la «corona de la creación, el ser humano. Esto también es un espejo de lo narrado en el capítulo 1. La humanidad, la obra maestra de Dios, creada cuando el escenario ya estaba preparado, también muere. Así como todo representante del reino animal muere, todo ser humano sufre el mismo desuno.

«Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida. . .» La totalidad del juicio se recalca a través de esta frase. La referencia al «aliento de vida recuerda la creación del hombre en 2.7. En ese momento. Dios le entregó el aliento de vida, y entonces el hombre llegó a ser un «ser viviente». De la misma manera, si se le quita ese «aliento de vida», el ser humano muere. Es el autor de la vida quien tiene derecho absoluto sobre ella.

El verbo metu (murió) aquí es diferente al empleado anteriormente. Cassuto explica la diferencia de la siguiente manera: yigva' (expiró, v. 21) indica el momento de transición de vida a muerte; en cambio metu (murió) señala la condición después de ese momento.

Mediante el uso de este verbo, el autor ahora proclama la muerte definitiva y absoluta de la totalidad de la vida sobre la tierra. La mención de «en la tierra» (v. 22) demuestra que la vida marina ha sido exceptuada del castigo divino.

«Así fue destruido todo ser que vivía . . . y quedó solamente Noé. . . El autor a través de esta reiteración de la destrucción logra subrayar que Dios cumple con lo prometido o lo amenazado. Una comparación con los propósitos divinos declarados en 6.7 y 7.4 ayuda a entender esta realidad.

El verbo empleado para describir la destrucción total es una vez más el verbo majah que significa «borrar», «hacer desaparecer», «exterminar (ver comentario sobre 6.7; 7.4). Todo lo que vivía no solamente muere, sino que es «borrado del mapa». La traducción pasiva «fue destruido» de RVR está basada en una edición incorrecta del texto hebreo. La vocalización tradicional indica un imperfecto activo, «borró». El sentido activo refleja mejor el hecho de que Dios es la causa directa del diluvio.

La segunda parte del versículo responde con el mismo verbo en pasivo «fueron raídos». Este es un recurso literario típico de la literatura hebrea, que de acuerdo con Cassuto ha sido heredado de la literatura cananea.

Existen varios ejemplos que ilustran esta costumbre literaria: «Sáname, oh Jehová, y seré sano;

sálvame, y seré salvo.» (Jer. 17.14)

«Aún te edificaré, y serás edificada,
oh virgen de Israel.» (Jer. 31.3 [4])

«Sácame del lodo, y no sea yo sumergido;

Sea yo libertado (sacado—el mismo verbo en hebreo)
de los que me aborrecen,

y de lo profundo de las aguas.» (Sal. 69.15 [14])

La combinación «borró» y «fue borrado» nuevamente resalta la consecuencia inevitable de una amenaza divina. Así como en el relato de la creación Dios «mandó» y «fue hecho», ahora «borró» y «fue borrado».

El cuadro de muerte total se alivia levemente con la mención de un pequeño remanente que, por designio de Dios, sigue con vida. Pese a la desolación y el horror que vive la creación, ésta tiene como única esperanza este reducido resto que parece estar completamente a la deriva en un arca

sin timón. No ha quedado nada. La vida de la creación ha sido ahogada, tragada totalmente por el cataclismo acuoso. Todo ha vuelto al caos original. El cuadro es de dolor, angustia,

tristeza y desolación. En palabras de Cassuto, «sólo un pequeñísimo punto aparece sobre la faz de las aguas terribles».

«Y prevalecieron las aguas . . . ciento cincuenta días.» El capítulo concluye con la afirmación del triunfo absoluto de las aguas. Tal fue la magnitud del diluvio, que las aguas continúan controlando la situación durante 150 días, o sea cinco meses de 30 días cada uno. Las aguas no disminuyen inmediatamente, sino que ejercen su poderío durante un tiempo considerable.

Hay agua por todas partes. Luego de repetir sus listas de todo lo que iba perdiendo vida, el autor cierra su relato con un cuadro desolador: las aguas que parecen extenderse infinitamente.

pag 210

¿Por qué un diluvio?

1. El valor simbólico del agua Una de las preguntas, que surge luego de una lectura de este relato, es ¿por qué un diluvio? ¿Por qué el uso del agua para destruir todo lo que tenía vida? Sin pretender ser conocedores de los pensamientos de Dios al respecto, podemos desde un punto de vista humano comprender el uso del agua. El poder simbólico del agua ha sido reconocido desde tiempos antiquísimos. En muchas culturas, el agua es símbolo del caos. Siempre existe sin forma, y como tal puede tragar, envolver o disolver cualquier forma de vida. Por esto el agua siempre resulta una amenaza latente, porque tiene la capacidad de «borrar» la vida. Eliade comenta que el destino de las aguas. . . es preceder la Creación y reabsorberla, ya que son incapaces de trascender su propio modo de existencia; o sea, incapaces de manifestarse a través de formas.

2. El agua destruye

Hoy también conocemos los poderes del agua. El agua es un elemento paradójico: es símbolo de vida, ya que sin ella es imposible vivir; pero, si traspasa los límites establecidos en la creación, se convierte en símbolo de muerte. Los pueblos de nuestro continente que han sufrido inundaciones conocen por experiencia propia la amenaza que representa el agua descontrolada. Asimismo, esa realidad se transfiere metafóricamente a nuestra vida cotidiana.

Hablamos de estar sumergidos en problemas, ahogados en deudas, inundados por actividades. El poder del agua para destruir, anular y borrar es bien conocido. Por ello se comprende el uso del agua por parte de Dios para destruir todo lo que tenía vida.

3. El agua salva

El aspecto paradójico del agua se manifiesta a través de su capacidad no solamente de destruir, sino de salvar. Hemos afirmado que sin el agua es imposible vivir. El elemento de salvación del agua también está presente en este último párrafo que acabamos de analizar. Las aguas no solamente lo tragan todo, sino que, a la vez que crecen, alzan el arca. La imagen que el texto presenta es poderosa. Mientras que el juicio de Dios desciende, el arca se alza. Cuanto más prevalecen las aguas que descienden, más sube el arca en victoria. Uno de los mensajes clave de este párrafo es que Dios, en medio de la destrucción, manifiesta su gracia. Cuando el creyente se encuentra sumergido por los problemas de este mundo, tiene la esperanza de que Dios libera al justo del diluvio de la maldad. La multiplicidad de desafíos que presenta la vida en Hispanoamérica puede asemejarse al diluvio. Criar una familia estable en situaciones volátiles se torna extremadamente difícil. Mantener una vida honesta, moral y ética cuando uno está rodeado de corrupción, injusticia

y prepotencia no es fácil. No obstante, la proclama del texto es que uno podrá alzarse por encima de las circunstancias avasallantes, si está entregado en las manos del Creador que «cierra la puerta». La autonomía en medio del diluvio significa ahogarse (Le. 17.33). Depender del Creador implica salvación del caos acuoso al que inevitablemente volverá la creación. El mensaje escatológico está claro. Jesucristo utilizó este evento como una analogía para el juicio final. En aquel día, los malvados serán destruidos (¿borrados?), mientras que solamente el justo será salvado (Mt. 24.37-39; Le. 17.26-27).

Pag 211

El Dios del diluvio: ¿cómo es?

1. Dios es justo

El texto declara que el juicio de Dios no es arbitrario, caprichoso, ni despótico. Vez tras vez, el relato recalca que el juicio está relacionado con la maldad humana. Dios borró a la humanidad de la tierra por la insistencia de ella en la violencia y corrupción. Hemos visto que la conducta humana le causó profundo dolor al corazón de Dios (6.5-6). Dios no manda su juicio por un mero capricho, como los dioses babilónicos. Tampoco enjuicia a la humanidad abusando de su poder, como tantas veces es nuestra experiencia. El ciudadano común de nuestro continente constantemente es víctima de acciones despóticas por parte de la policía, los militares o de aquellos que poseen poderío económico. Vive en tensión, como el ciudadano babilónico de antaño, sin saber de qué arbitrariedades será víctima. En cambio, el Dios de este relato es un Dios justo, que enfrenta la maldad, porque su justicia lo demanda y no por simple capricho.

2. Dios cumple

Además de ser Dios de justicia, Dios cumple lo que promete. A través del paralelo entre 6.7, 7.4 y 7.23, vimos cómo el texto afirma el cumplimiento de las amenazas de Dios. El juicio anunciado por Dios siempre se llevará a cabo, a menos que haya arrepentimiento. Cuando se confiesan los pecados, y se demuestra una actitud de arrepentimiento profundo, el juicio puede ser suspendido. Dios proveyó la oportunidad de arrepentirse. Esperó unos 120 años para mandar el diluvio. Además, la humanidad tuvo la oportunidad de volver a considerar su conducta, al ver la construcción del arca. No obstante, no mostró ninguna intención de cambiar, y por ello el juicio se hace inevitable. Dios anunció que mandaría lluvia durante 40 días

y 40 noches, y así fue. Amenazó con «borrar» a todo ser viviente sobre la tierra, y cumplió. Dios siempre cumple con sus promesas.

Esto también es un elemento de esperanza para el justo. La pregunta típica del poeta bíblico, hecha carne hoy, es: ¿hasta cuándo prosperará el malo? ¿Puede la humanidad continuar sus conductas inmorales, injustas, sin sufrir las consecuencias? La respuesta es terminante: «Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida. . . murió».

Habrà un fin para la corrupción, inmoralidad e injusticia, porque Dios lo ha prometido, y Dios siempre cumple.

3. Dios es libre

Finalmente, el texto afirma la total libertad de Dios ante su creación. A diferencia de los dioses mesopotámicos, Dios no depende del ser humano para su alimento, o para una vida cómoda o conveniente. Tampoco se ve apremiado por los alcances del

diluvio. Dios no es esclavo de su creación, sino que es totalmente libre de ella. Sus relaciones son siempre libres. Por eso Dios puede ponerle fin a la creación. Tiene la posibilidad de revertir el proceso de creación, y llevarla a su condición de caos original. Dios es el único ser en el mundo que no tiene ataduras, compromisos políticos, ni acuerdos que condicionen sus decisiones.

Con esta absoluta libertad, Dios enfrenta al pecado humano que ha afectado a toda la creación. Dios desea tener una relación libre y honesta con la humanidad. Se ha comprometido con su creación en amor y lealtad, y el pecado produce sufrimiento en la persona de Dios. Pero todas estas realidades no afectan la manera en que Dios ha de proceder frente al pecado. Cualquier idea barata acerca de la gracia de Dios queda totalmente «borrada» a la luz del presente relato. La gracia redentora de Dios adquiere significado en el contexto del juicio de Dios. Dios no es esclavo de su gracia, ni de su justicia. Es el Dios perfecto que imparte gracia y juicio en libertad absoluta. Para nosotros hoy, acostumbrados a vivir en medio de manipulaciones, acuerdos clandestinos, pactos políticos, y «tranzas injustas», el texto asegura que Dios no será manipulado por nada ni nadie. Esta garantía es motivo de alegría y esperanza.

pag 215

X. El diluvio llega a su fin

(8.1-22)

Hasta aquí, el relato del diluvio nos pinta un cuadro bastante negativo. La última frase del párrafo anterior describe con simplicidad la victoria de las aguas. Hay un tono de desolación y angustia al notar que no hay más que agua. Ya no hay vida, sino sólo un horizonte interminable de agua y más agua.

El relato que comienza en el capítulo 8 marca un cambio radical. Toda la historia del diluvio gira alrededor de una frase clave: «Y se acordó Dios de Noé» (8.1). Han pasado cinco largos meses, en los cuales seguramente Noé y sus acompañantes pensaron que habían sido olvidados. Durante este tiempo, la inundación catastrófica ha acabado con toda la vida fuera del arca, y la situación es deprimente. La luz del sol no ha brillado, el canto de los pájaros ha sido ahogado, el llanto de un niño recién nacido no se escucha: todo está sumergido en un silencio sepulcral.

La declaración «Y se acordó Dios de Noé» irrumpe en el escenario, rompiendo el silencio mortal con una alternativa de vida. El paso lento y opresivo de los párrafos anteriores comienza a aligerarse a partir de esta frase clave. En el párrafo anterior, a Dios ni se lo menciona. En éste. Dios aparece en la primera oración. Antes las aguas prevalecen; ahora disminuyen. Otrora el arca flota sin destino; ahora reposa sobre tierra firme. Previamente los montes fueron sumergidos; ahora se descubren sus cimas. Hasta este momento el texto describe una situación que va de mal en peor. De aquí en adelante, las cosas comienzan a mejorar paulatinamente. Esta mejora se expresará mediante una especie de «re-creación» que es paralela en muchos aspectos a la primera creación. Nuestro análisis posterior señalará los paralelos, mostrando el proceso de creación/des-creación/re-creación

pag 215

A. Las aguas disminuyen (8.1-5)

En este primer párrafo se describen los primeros sucesos que apuntan a una nueva creación. El agua sigue desempeñando un papel preponderante, pero con características distintas. La disminución de las aguas permite que la vida florezca nuevamente. Todo esto se inicia con la siguiente declaración medular.

¡ «Y se acordó Dios de Noé.» Esta es la primera vez que se emplea el verbo zakar (recordar), y por lo tanto merece especial atención. Cuando Dios se acuerda, no significa que se había olvidado. Tampoco significa que de pronto Dios se acordó de la situación de Noé. El verbo zokar en hebreo tiene connotaciones más profundas. El verbo denota una cognición activa con respecto a una persona, cosa o situación. En principio, entonces, este verbo indica que Dios «ha pensado» que ha llegado el momento para actuar. Recordar implica preocupación activa por el otro. Por lo tanto, cuando Dios se acuerda, va a poner en acción su propósito salvador.

Hay varios ejemplos en el Antiguo Testamento que muestran este significado dinámico del «recordar» de Dios. Cuando Raquel estaba tremendamente angustiada porque no tenía hijos, el texto dice: «Y se acordó Dios de Raquel. . . y le concedió hijos» (Gn. 30.22). En otro momento de la historia bíblica, cuando los descendientes de Abraham sufrían en esclavitud, Dios «se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob» (Ex. 2.24), y puso en acción su plan de liberación del yugo de Egipto (cf. Ex. 6.5). El mismo concepto se expresa a través de la palabra opuesta. Dios proclama que, aunque una mujer pueda olvidar a su hijo, «yo nunca me olvidaré» (Is. 49.15). Es claro entonces que el recordar combina el pensamiento y la acción. Childs señala que «el recordar de Dios siempre implica movimiento hacia el objeto de su memoria

... La esencia del recordar de Dios yace en su actuar hacia alguien por causa de un compromiso previo». Es en este sentido que el malhechor colgado en el calvario le pide a Jesús «Acuérdate de mí cuando vengas en tu reino» (Lc. 23.42).

Dios incluye a los animales en su acción de recordar, pero solamente menciona a Noé por nombre, ya que Noé no es solamente el padre de la familia, sino además el representante de la humanidad. En este sentido es el Adán posdiluviano.

«E hizo pasar Dios un viento sobre la tierra.» La acción que surge como resultado del «acordarse de Dios» es que Dios manda un viento especial que comienza a secar las aguas. Aquí tenemos la primera manifestación práctica del «recordar de Dios», y además el primer paralelo con el relato de la creación.

La situación aquí es un reflejo de lo descrito en 1.2 donde el «espíritu/viento ¡ (rúa)) de Dios se movía sobre la faz de las aguas». El poder caótico de las aguas comienza a menguar frente a la presencia del viento que Dios manda.

El viento de Dios anticipa la posibilidad de vida nueva, ya que es el instrumento que Dios utiliza para restablecer el orden.

«Y se cerraron las fuentes . . . y la lluvia . . . fue detenida.» El proceso de ordenamiento continúa a través de la reversión de las acciones que produjeron el caos. Los eventos de 7.11 son invertidos, y a la vez completados. La raíz verbal s-k-r (cerrar) se emplea con este significado solamente aquí y en el Salmo 63.12[11]. El término cognado acadico sekeru se emplea para designar el bloqueo de aguas. Asimismo, el verbo kala' (detener) es similar al verbo acadico kalu, que aparece en un contexto similar en la Epopeya de GuUgames. Mediante este último verbo se revierte la realidad de 7.12.

Los procesos del caos revertidos en forma definitiva señalan la absoluta soberanía de Dios sobre la creación. Hemos marcado el contraste con los dioses babilónicos que se ven

impotentes frente a la violencia de la catástrofe. Los efectos del diluvio mesopotámico están fuera del control de los dioses, a tal punto que éstos quedan aterrorizados por lo que originaron. Nada de esto ocurre en el relato bíblico. El texto presenta a un Dios con dominio absoluto sobre la creación. En ningún momento la naturaleza se presenta como una amenaza para el Creador.

Otra diferencia entre este texto y el relato politeísta es el papel del sol. El relato bíblico no dice que el calor del sol tuvo algo que ver con la retirada de las aguas. Sugerimos que el silencio sobre el sol plantea una polémica intencional en contra de la cosmovisión mesopotámica. Allí, el dios del sol, Shamash, representa un papel importante en los momentos finales del diluvio. Shamash es quien, en última instancia, le pone fin al diluvio. El autor bíblico desde el comienzo (ver 1.14-19) ha evitado cualquier mención de seres astrales que pueda ser mal interpretada. Además, el énfasis es sobre el señorío absoluto del creador. Dios, y nadie más que él, causa la nueva creación.

Nuevamente puede notarse un paralelo con el relato de la creación en el capítulo 1. «Las fuentes del abismo y las cataratas del cielo» (que fueron cerradas) reflejan el acto del día segundo de la creación, cuando Dios «separó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión» (1.7).

«Y las aguas decrecían gradualmente.» El verbo *shub*, traducido por RVR como «decrecer», literalmente significa «volver». Este verbo se repite dos veces en este versículo, lo cual indica un énfasis sobre la acción. Las aguas no solamente menguan, sino que —más importante aún— «vuelven» a su lugar de origen. Así el proceso de 7.17,24 es revertido. El retorno de las aguas a su lugar demuestra que el orden de la creación está volviendo. Las aguas que causaron el caos ahora vuelven a estar bajo control y ya no amenazan a la creación. Este no es un proceso instantáneo. El texto describe la acción como un «ir y volver» de las aguas, y por lo tanto llevará un tiempo considerable para que éstas desaparezcan por completo.

El texto bíblico usa la misma terminología en otros dos eventos. En Éxodo 14.28 se registra que el Mar Rojo vuelve a su lugar, al igual que el río Jordán en Josué 4.18. En cada una de estas situaciones, el agua salva a la vez que destruye.

Al cabo de 150 días, comienza a notarse que las aguas han menguado. Hasta ese momento, el furor de las aguas seguía prevaleciendo.

«Y reposó el arca . . . sobre los montes de Ararat.» A los cinco meses del inicio del diluvio, el arca que flotaba sin rumbo encuentra lugar donde asentarse. Aparentemente, ya no existía la profundidad necesaria sobre los montes más altos para que el arca siguiera flotando (siete metros).

El verbo *wattanaj* (descansó) es similar al nombre *noaj* (Noé), y recuerda el significado último del nombre elegido por Lamec (5.29). El juego de palabras entre *nuají noaj* (descansar/Noé) es sugestivo. En este caso es el arca la que descansa sobre tierra firme. Es imposible saber el lugar exacto donde se asentó el arca. El texto describe una región llamada «montes de Ararat». Ararat es la designación hebrea para el reino del norte de Asiría llamado Urartu. Este reino se menciona en el texto bíblico en 2 Reyes 19.37; Isaías 37.38 y Jeremías 51.27. El reino de Urartu abarcaba una vasta región montañosa que incluía una gran parte de la región ubicada al norte de Mesopotamia. Las fuentes de los ríos Tigris y Eufrates se encuentran en esta zona, al igual que los lagos Urmia y Van. Es la zona llamada hoy Armenia. Dentro de esta región existe una montaña llamada Ararat de unos 5.230 metros de altura. Está ubicada donde se juntan las fronteras de Irán, Turquía y

Armenia. Cassuto presenta las distintas tradiciones que han surgido para identificar con exactitud el lugar donde se asentó el arca.

No obstante, es necesario afirmar que el texto no precisa el lugar con exactitud, y que el monte que hoy se llama Ararat no es necesariamente mejor candidato que cualquier otro monte en la región.

En el relato mesopotámico, el arca se posa sobre el monte Nisir, que es generalmente identificado con el Pir Ornar Gudrun en el sur de Kurdistán.

«Se descubrieron las cimas de los montes.» Las aguas continúan volviendo a su lugar. Un poco más de dos meses más tarde, pueden verse las cimas de otros montes. De esta manera ahora se revierte el hecho descrito en 7.19-20, donde se dice que los montes fueron tapados. También es evidente aquí el tercer paralelo con el relato de la creación. En el tercer día de la creación aparece la tierra seca (1.9). En el día primero del mes décimo, aparecen las cimas de los montes por primera vez desde que fueron cubiertas por las aguas triunfantes. El proceso de «re-creación» es cada vez más claro.

pag 219

Dios se acuerda

1. El recordar provee esperanza

Esta sección, que marca una nueva posibilidad de vida para la humanidad, comienza con «el recordar de Dios». El significado de esta acción es enorme. A pesar de haber sido rechazado por su creación, Dios se acuerda de ella en su momento más crítico. A pesar del dolor que Dios sufre a causa del rechazo, Dios no se olvida de su amor por la humanidad. A pesar de que la raza humana ha traspasado los límites, provocando que la creación sufra un caos total, Dios restaura los límites necesarios para que la humanidad pueda disfrutar de la vida. Dios se acuerda del olvidado.

El habitante de las grandes urbes de hoy se siente olvidado. Olvidado por sus gobernantes, por la religión institucionalizada y por su prójimo. Transita las calles de la ciudad en soledad, buscando que algo o alguien se acuerde de su existencia y situación. Muchos han concluido que no hay quién se acuerde, que a nadie le importa.

El individualismo desmedido ha llevado a una alienación deshumanizante en la cual nadie recuerda al otro. En medio de esta realidad el «recordar de Dios» provee una esperanza realmente única. Existe la posibilidad de encontrar consuelo y alivio sabiendo que Dios se acuerda de nosotros. Dios ha establecido un compromiso con su creación, y en forma activa se acuerda de esa «auto-responsabilidad». El hecho de que todo el relato del diluvio gira alrededor de la frase «Y se acordó Dios de Noé» indica que, aun en las peores circunstancias, Dios está listo para actuar en pro de la vida.

2. El recordar de Dios y el olvido humano

El recordar de Dios también plantea un contraste con nuestras memorias tan poco confiables. Nuestro olvido a menudo se utiliza como excusa por no haber cumplido con un compromiso establecido. La memoria de Dios es siempre confiable. Aunque a veces nos parece que Dios se ha olvidado de nuestra situación o condición, es importante reconocer que Dios nunca se olvida. A diferencia del ser humano que posterga o se olvida cuando debe confrontar tiempos difíciles, Dios se acuerda y actúa en el momento perfecto de acuerdo con su gracia.

3. El recordar transforma el caos en orden

Cuando Dios se acuerda, el orden comienza a volver. El párrafo que acabamos de analizar subraya la soberanía de Dios sobre la creación. Cuando Dios lo dispone, el proceso que

llevó todo al caos se revierte sistemáticamente. Aun las aguas, que triunfan durante tanto tiempo, no representan una amenaza para el Creador. Cuando Dios se acuerda, las aguas pierden su poder y comienzan a «volver a su lugar de origen. Es interesante notar que el verbo shub (volver) es el que los profetas utilizan para llamar al arrepentimiento. El pueblo de Israel deberá «volver» (arrepentirse) para restablecer su relación con el Creador. Las aguas «vuelven» a su lugar para que la relación de Dios con su creación sea restablecida de acuerdo con la intención del Creador.

Pag 220

B. Por fín, tierra seca (6-14)

Las cimas de los montes han aparecido, aumentando la expectativa de los habitantes del arca. Pero aún no se ve la tierra seca. Noé no puede ver cuál es la situación real, y se vale entonces de un recurso comúnmente utilizado por los navegantes antiguos. Los antiguos marineros llevaban aves a bordo para poder determinar aproximadamente a qué distancia estaban de la tierra. La preocupación de Noé es descubrir hasta qué punto han menguado las aguas. No obstante, no está impaciente. Saldrá del arca cuando Dios lo disponga. Noé manda un cuervo una vez y luego una paloma tres veces. Utnapistim, el héroe babilónico, manda una paloma, una golondrina y un cuervo. Varios comentaristas, incluyendo a Westermann, sugieren que la mención del cuervo en el relato bíblico es un agregado posterior, ya que rompe el esquema de tres viajes de reconocimiento. Sugerimos que dicha propuesta es incorrecta, puesto que el texto bíblico señala una diferencia importante entre lo que representan el cuervo y la paloma. Además, basándose en el relato babilónico, no puede comprobarse la existencia de un esquema literario exacto, que incluya solamente tres viajes.

«Al cabo de cuarenta días. . .» Existe una interesante relación entre qes (al cabo) y qes (el fin) en 6.13. Mediante este vocablo se establece una simetría entre el anuncio de la destrucción y su cumplimiento. Lo que Dios había amenazado se cumple al pie de la letra. Asimismo, los cuarenta días forman aquí un paralelo con los cuarenta días que llovió en forma torrencial.

De acuerdo con la cronología propuesta en este comentario, Noé abre la ventana el día 10, del mes 11, del año 600 de la vida de Noé. Aparentemente la ventana estaba en el techo, o cerca del techo del arca, ya que Noé no podía discernir el nivel de decrecimiento de las aguas.

«Y envió un cuervo. . . y estuvo yendo y volviendo.» El cuervo es un ave de rapiña de color negro, considerada inmunda (Lv. 11.15; Dt. 14.14). Su misión al ser enviada no es explícita en el texto; por eso, la Septuaginta (antigua versión griega) agrega la frase «para ver si las aguas se habían retirado», que aparece al final del v. 8.

El contraste entre el cuervo y la paloma es evidente. El cuervo es un ave que no discrimina en cuanto a su dieta y se nutre tanto de carne podrida como de vegetación. El cuervo no le trae ninguna noticia en especial a Noé. Cassuto exagera cuando dice que «no le enseñó nada» a Noé. Si bien no fue portador de información específica, el hecho de que «iba y venía» le mostró a Noé que la tierra no estaba seca todavía. Es claro que el cuervo podía sobrevivir nutriéndose de la carroña, y por eso no tenía necesidad de volver al arca. Kidner dice que el no volver del cuervo fue tan poco informativo como lo habría sido un informe de un Demás (2 Ti. 4.10) sobre el estado de la sociedad.

El cuarto paralelo con el relato original de la creación se encuentra aquí.

Dios había dicho «. . . y aves que vuelen sobre la tierra, en la abierta expansión de los cielos» (1.20). Ahora, el cuervo es la primera ave que vuela «yendo y volviendo» en la expansión de los cielos.

«Envió también de sí una paloma para ver si las aguas se habían retirado.» El segundo intento involucra una paloma, ave dócil y tierna. A diferencia del cuervo, la paloma es blanca, limpia, y apta para sacrificios (Lv. 1.14; 5.7; 12.6; etc.). Aquí se hace explícita la misión de la paloma. Es enviada para ver si ya las aguas se habían retirado, y si la tierra estaba seca. El hombre encerrado en el arca no puede ver la realidad fuera del arca. El ave al ser «enviada» (heb., conjugación piel de shalaf) tiene la posibilidad de comunicar e informar cuál es la situación fuera del arca. Aunque el texto no aclara cuánto tiempo transcurrió entre el envío del cuervo y este segundo intento, la frase «Esperó aún otros siete días» (v. 10) sugiere que habían pasado siete días.

La paloma es un ave que ha sido utilizada como símbolo de Israel (Os. 7.11; 11.11) y del Espíritu Santo (Mt. 3.16). A la luz de esto, la paloma es la portadora de buenas nuevas. Su misión es anunciar la «nueva creación».

«Y no halló la paloma donde sentar la planta de su pie. . .» El segundo intento también fracasa. Noé, el hombre de la tierra, quiere volver a la tierra, su ambiente natural. Pero la paloma no encuentra tierra firme. El texto hebreo una vez más emplea un juego de palabras para expresar la situación. La paloma no encuentra manoaj (lugar de descanso), entonces vuelve a noaj (Noé), donde sí puede encontrar apoyo y descanso (recordar el asentamiento del arca: 8.4).

Cuando la paloma vuelve al arca, Noé la recibe con cuidado y ternura. Mediante otro juego de palabras, el texto describe una maravillosa escena de afecto. Noé wayeshallaj (envió) la paloma, ahora wayyishiaj (extendió) su mano para recibirla y darle el refugio que necesitaba.

La escena no solamente ofrece un cuadro de ternura y afecto, sino que habla acerca de una relación íntima entre el hombre y un representante del reino animal. Noé, el Adán de la «recreación», está cumpliendo con su responsabilidad de ser señor de los animales (1.26, 28; 2.19-20). Su mayordomía sobre el reino animal preservado en el arca se demuestra mediante esta acción. Al igual que el Creador, Noé también «se acuerda» de los animales. Wenham acota que Noé es el «conservacionista arquetípico».

«Esperó aún otros siete días.» El patrón de los siete días es evidente. Noé espera siete días más antes de mandar la paloma por segunda vez. Sin duda, la expectativa de volver a la tierra crece cada día que pasa.

La paloma, luego de ser mandada otra vez, vuelve al atardecer, tal cual lo hacen las aves cuando retornan a sus nidos para pasar la noche. Esta vez, la paloma es portadora de buenas nuevas. Al volver a su amo, a su lugar de refugio, trae consigo una hoja de olivo. El texto prelude el evento con la exclamación «¡he aquí!». Nunca un objeto tan pequeño y aparentemente insignificante apareció tan cargado de significación. La pequeña hoja de olivo era un anuncio de esperanza, vida y alegría, puesto que la «nueva creación» aparece como una realidad indiscutible. No debe sorprendernos, entonces, que el símbolo moderno de la paz sea una paloma con una rama de olivo.

El vocablo taraf (RVR traía) se emplea solamente aquí en todo el Antiguo Testamento. Su término cognado árabe tarufa significa «fresca». Parece ser una especie de adjetivo que denota algo fresco, recientemente arrancado. Por lo tanto, consideramos que la traducción más aproximada sería: «he aquí, en su pico una hoja de olivo recién arrancada». Es importante el calificativo «fresco» porque indica que la flora está germinando, y que la

tierra está preparándose para alimentar a los animales del arca. La hoja no había quedado flotando sobre las aguas, sino que era señal de vida nueva, de nuevas posibilidades.

Esta es la primera referencia al olivo en toda la Biblia. La última se encuentra en Apocalipsis 11.4: «Estos testigos son los dos olivos». El árbol de olivo, uno de los más comunes en Palestina, era una «bendición» de dicha tierra. Era considerado un símbolo de belleza y fertilidad (Os. 14.6). Asimismo, ha sido utilizado para simbolizar a Israel (Jer. 11.16). En nuestro contexto seguramente representa la posibilidad de regeneración y abundancia, luego de la muerte y desolación.

El texto no menciona nada acerca de la reacción de Noé. De esta manera, le permite al lector imaginar la sensación profunda de alegría y alivio que debe haber sentido aquel varón justo y perfecto que caminó con Dios.

«Y esperó aún otros siete días . . . la cual no volvió ya más a él. Finalmente, después de tres intentos, la paloma encuentra lugar para reposar, hacer su nido y desarrollar una vida normal. Ya no es necesario volver al arca, el hogar sustituto. La tierra está lista para acoger a la paloma. Por primera vez no se menciona la presencia de las aguas. Si bien la paloma no vuelve, Noé no sale del arca inmediatamente, sino que espera alrededor de un mes para quitar la cubierta del arca y mirar con sus propios ojos la nueva realidad. La paciencia y la disciplina de Noé son verdaderamente notables.

Es interesante notar que el autor ha dedicado la misma cantidad de versículos para describir el episodio de las aves que para describir el diluvio." Este recurso literario subraya que el proceso de regeneración es tan importante como lo fue el de la destrucción.

«Las aguas se secaron. . . y he aquí que la faz de la tierra estaba seca.»

¡Año nuevo, vida nueva! El primer día, del primer mes, del año 601 de la vida de Noé, comienza una nueva era. El caos acuoso ha sido resuelto, y la posibilidad de una nueva vida es una realidad. En este primer día del año, Noé quita la cubierta del arca, y por primera vez ve con sus propios ojos que las aguas están secándose.

La raíz verbal j-r-b (secar) utilizada en el v. 13 indica un proceso. Por lo tanto, la traducción más exacta para este versículo es: «las aguas comenzaron a secarse. . . estaba secándose».

En cambio, en el v. 14 se emplea la raíz verbal y-b-sh que denota algo completamente seco. Es así, entonces, que en el primer día del año Noé saca la cubierta y ve que las aguas se han retirado. La paloma había encontrado lugar para hacer su nido. Pero debieron pasar unos 56 días más para que la tierra llegara a estar completamente seca y lista para recibir toda la vida humana y animal preservada en el arca. Recién ahora, el día 27 del segundo mes del mismo año, las condiciones son paralelas a las del tercer día de la creación (1.9-10).

En cuanto a la mención de la segunda fecha en el v. 14, Cassuto ofrece la siguiente interpretación. El diluvio, de acuerdo con el calendario lunar, ha durado un año y once días (17-1-600 hasta 27-2-601). Esto equivale a 365 días, o sea exactamente un año solar. Esta interpretación presupone que el autor del relato conocía ambos sistemas de medir el tiempo.

pag 224

La proclama de la vida de Noé

El diluvio ha llegado a su fin; la tierra nuevamente está libre de la amenaza del agua. El orden de la creación ha vuelto: brilla el sol, la tierra está seca, las aguas en su lugar. El escenario está preparado para que el héroe humano salga del vehículo de salvación y disfrute de estar plantado sobre tierra firme. Pero antes de poder abrazar la nueva creación, Noé tuvo que vivir una época de paciencia digna de notar.

1. La virtud de la paciencia

El párrafo que acabamos de analizar resalta la paciencia, el control de sí mismo y la disciplina de Noé. No podemos olvidar que el actor tuvo que vivir alrededor de un año dentro de una nave, soportando el oleaje, la oscuridad, la desolación y la incertidumbre. Más de una vez habrá elevado la pregunta «¿Hasta cuándo, Señor?». Sin duda, en algún momento debe haberse deprimido. Es sabido el efecto que tiene la falta del brillo del sol sobre la mayoría de las personas. No obstante estas condiciones, nos sorprende el control que evidencia Noé, cuando toda esta pesadilla está por terminar.

El texto informa que primeramente «repositó» (watánaj) el arca sobre los montes de Ararat. Seguidamente, se descubren las cimas de los montes. Ya las expectativas crecen dentro del arca. Noé abre la ventana del arca y comienza a mandar aves para reconocer la situación real. Cuando después de tres intentos una de ellas trae evidencia de vida nueva (hoja de olivo), seguramente la adrenalina corre velozmente. Pero Noé espera aún más. Otros siete días pasarán hasta que finalmente la paloma sea enviada por última vez.

El no retorno de la paloma es señal segura de que es hora de salir del arca. Sin embargo, Noé esperará casi dos meses más, hasta escuchar nuevamente el mandato de Dios. Noé había ingresado en el arca por mandato de Dios, y saldrá por mandato del mismo Soberano. En un mundo de rápidos avances tecnológicos, donde estamos acostumbrados a respuestas y soluciones instantáneas, el ejemplo de Noé proclama la necesidad de saber esperar en Dios. Si Noé se hubiera apurado, habría salido antes de tiempo y seguramente habría sufrido consecuencias trágicas. Muchas veces, el creyente moderno quiere respuestas instantáneas a sus plegarias. El ritmo vertiginoso de la sociedad moderna lo ha llevado a pretender resultados inmediatos. Así sucede: desde el pastor que desea éxito inmediato en el número de conversiones, hasta el laico que pretende que Dios le provea un mejor trabajo mañana (o ayer, si es posible). La virtud de la paciencia ha pasado al olvido. Noé, en cambio, cuando cualquier otro hubiera echado abajo la puerta del arca para sumergirse en la nueva creación, espera el tiempo perfecto de Dios.

2. La virtud de «descansar» en Dios

El héroe puede esperar la decisión de Dios, porque ha aprendido a «descansar» en Dios. El texto subraya el tema del descanso, mediante varios juegos de palabras. Desde un principio se plantea la relación entre «descanso//Noé» (nuaj//noaj), en 5.29. Luego el arca «descansa» (wattanaj, alusión directa a nuaj//noaj) sobre los montes, en 8.4. Asimismo, la paloma no encuentra lugar donde «sentar» (manoaj, derivado de nuaj) la planta de su pie, en 8.9. Incluso existe alguna afinidad de sonido entre «paloma//TNoé (yona//noaj). Sin duda, estos ejemplos señalan más allá de un reposar físico-material. En combinación con el ejemplo de Noé proclaman que la alternativa a la ansiedad es el descanso en el Creador. El tiempo de espera en el arca y la esperanza de ver una nueva creación sirven como ejemplo para el creyente de hoy. Es imprescindible aprender a esperar el tiempo de Dios, sin perder la esperanza ni tampoco caer en la angustia agobiante. La Biblia presenta varios ejemplos de personas que no esperaron el tiempo de Dios y tuvieron que pagar caras consecuencias. Esperar el tiempo de Dios es una señal de total confianza en Dios, y un rechazo a la autonomía autosuficiente que pretende, al menos, «darle una mano» a Dios.

pag 226

C. El nuevo mandato (8.15-19)

La paciente espera del héroe del diluvio es finalmente recompensada. Dios, luego de un año de silencio que pareció una eternidad, rompe el silencio, y una vez más habla con Noé.

Aunque toda su familia ha sido salvada, Dios habla solamente con Noé, tal cual lo había hecho cuando le informó acerca de la destrucción inminente.

«Entonces habló Dios a Noé, diciendo.» La fórmula introductoria es similar a la registrada en 7.1 e idéntica a la de Éxodo 25.1, cuando Dios se dirige a Moisés. El hablar de Dios debe haber sonado como una bella sinfonía en los oídos del paciente Noé.

«Sal del arca tú. . .» El mandato de libertad para los redimidos en el arca es claro y directo. El primer mandato (7.1) se refería a la entrada al arca, mientras que el segundo tenía que ver con la salida. En ambos casos, el mandato es dirigido a Noé, pero incluye a su familia y a los animales. En el primer mandato, se menciona a la familia en términos generales, pero ahora se la menciona en términos específicos: tu mujer, tus hijos, las mujeres de tus hijos. Cada uno de ellos tiene derecho de vivir en la nueva creación. Westermann ha subrayado el sentido de procesión solemne expresado a través de un lenguaje rítmico: ¡Sal del arca tú, y . . . y . . . y . . . contigo! ¡Todos los animales contigo, todo. . . todo. . . sacarás contigo!

Los comentaristas rabínicos antiguos consideraban que la variación que existe en los listados de las personas de 6.18, 7.7 y 8.16 es indicio de que las relaciones sexuales fueron prohibidas en el arca, ya que marido y mujer no aparecen juntos en las dos primeras listas. Dicha interpretación, si bien puede considerarse «interesante», no tiene mayor asidero, ni en el texto ni en las interpretaciones modernas.

Es también importante notar la diferencia que existe aquí con el relato mesopotámico, puesto que en éste el héroe del diluvio sale del arca por iniciativa propia, mientras que Noé sale por mandato de Dios.

«Todos los animales que están contigo.» El texto presenta aquí una leve variación en la enumeración de los seres vivientes con respecto a la original en 6.19-20. El listado va desde lo más general a lo más específico.

Una vez más resulta claro que se revierte el proceso iniciado antes del diluvio. Hacía aproximadamente un año que el mandato dado a Noé referente a los animales había sido «entrarán contigo» (6.20), mientras que en ese momento Dios le dice «sacarás contigo». El animal y el hombre entraron juntos y saldrán juntos. El interés y cuidado por los animales es evidente en todo el relato. La repetición del vocablo kol (todo) indica que cada representante del reino animal tiene derecho de salir del arca para participar de la nueva creación.

La salida de los animales del arca es acompañada por una bendición paralela a la primera bendición expresada en el relato original de la creación (1.22). Pero, en este caso, la bendición se extiende a todos los animales terrestres, no solamente a los peces y las aves. Esta es otra señal de que aquí se trata del comienzo de una nueva creación.

Los animales deben salir del arca con un propósito primordial: llenar la tierra. El verbo sharas ha sido traducido por «vayan» en la RVR, pero esta traducción no alcanza a transmitir todo el sentido del verbo original. Preferimos, en este caso, la traducción «pululen» (BJ), que indica un propósito dinámico y activo. La idea es que salgan del arca y se reproduzcan en abundancia (BA). Luego viene el mandato tradicional presente en Génesis 1: «fructifiquen y multipliquense sobre la tierra». Lo nuevo de esta bendición es que es impartida a los animales preservados de la destrucción, o sea, a los que han sido salvados del diluvio. El animal, al igual que el ser humano, está expuesto a las catástrofes, pero estos animales han sido destinados a vivir.

De alguna manera entonces, estos animales pueden reanudar y cumplir el mandato original de Génesis 1. La bendición original no ha sido anulada por el cataclismo desolador.

«Entonces salió Noé. . . y todo lo que se mueve sobre la tierra según sus especies.» Fiel a su actitud de obediencia, Noé cumple con el mandato de desembarcar (cf. 6.22). La tierra está lista para albergar a los sobrevivientes del diluvio.

El desembarque se describe resaltando la comunidad y el orden. Los seres humanos no salen del arca en forma individual, independiente el uno del otro, sino que ingresan en la nueva vida como familia. Noé sale, pero los miembros de su familia salen «con él».

Asimismo, el reino animal aparece en forma ordenada, según su especie. De esta manera, el texto refleja el interés divino por el orden y los límites establecidos en la creación original (1.25).

Si en los vs. 16-17 está expresado el mandato divino, en los vs. 18-19 el texto afirma la ejecución del mandato llevada a cabo por el héroe obediente a la voz del Soberano.

pag 228

Vida a través de la muerte

Noé tiene el privilegio de ingresar en una tierra nueva, libre de maldad y crueldad impía. La vida tiene un nuevo comienzo sobre la tierra, la cual ha sido purgada por el juicio divino.

La salvación del juicio mortal experimentada por Noé es, sin duda, un anticipo de la salvación eterna provista por Jesús, el hijo de Dios. De la misma manera que ahora existe una nueva creación, el que cree y obedece a Jesús «nueva criatura es» (2 Co. 5.17-19; Ef. 4.22-24). Para que haya una nueva creación, la creación original tuvo que experimentar la muerte. Sólo a través de la muerte total y absoluta surge una «nueva creación» que provee la alternativa de vida.

Asimismo, Jesucristo tuvo que morir para luego impartir la alternativa de vida al humano que tanto la necesita. El camino hacia la vida es inexorablemente a través de la muerte.

Cristo ha provisto el camino, el medio a través del cual podemos llegar a ser «nuevas criaturas». No obstante, aun así tendremos que pasar por una especie de muerte. Noé murió a su autonomía, a su deseo de determinar su propio destino. En otras palabras, «se negó a sí mismo» (Le. 9.23-24), y se sometió en dependencia y obediencia a la voluntad de su creador. El desafío del texto para hoy y siempre es el de optar por el ejemplo de Noé. La propuesta de la sociedad contemporánea, sin duda, choca con la de Noé. Somos incentivados a un «individualismo autosuficiente», donde el «yo surge como soberano. Toda propuesta que sugiera «dependencia, «negación», «sometimiento», es considerada locura (1 Co. 1.18-21). Empero, lo que muchos consideran «locura» es en verdad la alternativa de vida. Noé fue partícipe de una vida nueva y de una nueva creación, precisamente porque cometió la «locura» de someterse incondicionalmente a la voluntad de Dios.

pag 228

Ch. Sacrificio y promesa (&20-22)

Inmediatamente después de haber cumplido con el mandato divino de desembarcar a todos los seres que estaban en el arca, Noé construye un altar. Este acto de adoración y la respuesta siguiente de quien recibe la adoración son los temas principales del epílogo del diluvio.

«Y edificó Noé un altar a Jehová.» Esta es la primera mención de un altar en el libro de Génesis. Mucho se ha escrito sobre el propósito del sacrificio que Noé ofrece a Dios al pisar tierra firme. Algunos proponen que el sacrificio sirve para apaciguar a Dios, que aún está enojado con la humanidad. Otros argumentan que Noé estaba pidiendo protección y

bendición al ingresar en esta nueva etapa. Aun otros sugieren que existe un elemento de expiación en el acto del sacrificio.

Von Rad, en cambio, insiste en que el sacrificio tiene un carácter reconciliatorio. Sin embargo, la razón principal que motiva la ofrenda es el agradecimiento. El haber sido salvado de una muerte trágica produce un profundo sentir de agradecimiento hacia quien obró la salvación. Por lo tanto, el sacrificio es una respuesta al acto de liberación. Noé, en este momento, no tenía ninguna necesidad de expiación. A lo sumo, el sacrificio podría simbolizar la restauración de la relación entre Dios y la humanidad. Pero, principalmente, el sacrificio es una celebración espontánea que reconoce en agradecimiento al dador de la vida.

La primera actividad del segundo Adán se dirige toda hacia Dios. El trabajo de construir un altar es para Jehová. La primera construcción es para el Liberador. Noé en silencio continúa colocando a Dios como prioridad en su existencia.

«Y tomó de todo animal limpio. . . y ofreció holocausto en el altar. El texto resalta el hecho de que Noé tomó de lo mejor para ofrecer al Creador.

La distinción que se hace aquí entre animales inmundos y limpios recuerda el mandato de 7.2-3. La precaución de haber preservado siete parejas de los animales limpios le permite a Noé ofrecer a Dios lo que más tarde sería norma en el sistema de sacrificios israelita. Noé reconoce que su creador es digno de < recibir lo más precioso y valioso.

La actitud totalmente honesta de Noé se refleja también en el tipo de sacrificio que ofrece. Presenta un 'olah (holocausto), en el cual todo el animal se quema como ofrenda a Dios. En contraste con otros sacrificios, en los cuales el sacerdote y el que adora toman parte de la ofrenda, en el 'olah todo es para Dios.

«Y percibió Jehová olor grato.» El autor ha incluido una frase arriesgada y polémica. Algunos han considerado que ésta es una cruda expresión que asigna atributos humanos a Dios. El relato paralelo mesopotámico dice que, cuando Utnapistim ofreció su sacrificio, «los dioses percibieron olor grato». Pero el autor de nuestro texto articula la declaración con confianza por varias razones. En primer lugar, porque es consciente de una diferencia fundamental entre su relato y el mesopotámico. En el texto bíblico, el sacrificio no es «alimento» para un dios hambriento; no hay ningún indicio de que Dios necesite un sacrificio. En cambio, en el mesopotámico, los dioses están sufriendo de hambre porque han destruido a todos los hombres que les daban de comer. Por eso los dioses no solamente perciben el olor dulce del sacrificio, sino que «se amontonan como moscas alrededor del sacrificio». La diferencia entre los dioses limitados y hambrientos y el Dios que tiene todo bajo su control es más que evidente.

En segundo lugar, el autor entiende que la expresión no debe tomarse literalmente. La frase se utiliza para expresar la aprobación del sacrificio por parte de Dios (Lv. 25.31). Por lo tanto, el texto simplemente afirma que Dios recibe y aprueba la actitud de agradecimiento honesta de parte de Noé.

Finalmente, el autor se vale de esta frase para lograr otro juego de palabras. La frase reáj hannijoaj (olor grato) recuerda el nombre noaj (Noé), que a su vez suena como nuaj (descanso). La adoración genuina de noaj (Noé) produce una hannijoaj (dulce, agradable) aceptación de parte de Dios.

«Y dijo Jehová en su corazón.» A través de esta expresión, el autor abre una pequeña ventana que permite al lector vislumbrar los pensamientos de Dios. La resolución divina provee aquí un paralelo opuesto a la resolución registrada en 6.7. En ese momento, el autor describe el sufrimiento y dolor de Jehová, que desemboca en la decisión de destruir a la

humanidad. Ahora, la divinidad resuelve lo contrario en lo más íntimo de su ser. La introducción y la conclusión al relato del diluvio están formadas por los pensamientos profundos del Creador. Nada de lo que ha ocurrido en el pasado, ni lo que ocurrirá en el futuro, tiene su origen en la casualidad ni en el capricho repentino. Todo se debe a la libre voluntad y resolución del único Dios.

«No volveré más a maldecir la tierra. . . ni volveré más a destruir todo ser viviente.» Dios resuelve en su corazón no maldecir nuevamente la tierra a causa de la humanidad. Algunos han propuesto que en esta conclusión al relato del diluvio se encuentra el final de la maldición expresada en 3.17. En otras palabras, se piensa que la maldición divina sobre la tierra, impartida como resultado de la transgresión, queda anulada aquí.

Sin embargo, un análisis detenido de la construcción de la frase indica todo lo contrario. En primer lugar, la posición del vocablo 'od (más, otra vez) es determinante, ya que está colocado después del verbo qaiel (maldecir); mientras que en la frase paralela, «No volveré más a destruir», aparece antes del verbo. La diferencia es intencionada e importante.

Literalmente el texto dice: «No volveré a maldecir más la tierra», indicando que Dios no ha de agregar nada a la maldición ya impartida. Esto significa que Dios no aumentará los efectos o los alcances de la maldición de 3.17. Pero de ninguna manera implica que la maldición ha de ser cancelada. Es bastante evidente que las ramificaciones de la maldición original —trabajo, sudor, dolor, muerte, etc. siguen vigentes hasta el día de hoy. Además, si la intención hubiera sido anular la maldición, el autor habría empleado el mismo término usado en Génesis 3.17 para «maldecir» ('arur) y no un vocablo algo menos tajante como qallel.

Por lo tanto, es erróneo pensar que la «maldición» ha sido removida de la faz de la tierra. El contexto inmediato sugiere que Dios afirma que no maldecirá la tierra con otro diluvio (9.11).

La frase paralela, «No volveré más a destruir», señala que Dios ha determinado en su corazón que no destruirá la tierra otra vez. La repetición de la promesa adquiere la fuerza de un juramento solemne. De esta manera se expresa en Isaías cuando dice: «Porque esto me sera como en los días de Noé, cuando juré que nunca más las aguas de Noé pasarían sobre la tierra» (Is. 54.9).

«Porque el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud. Insertada entre las dos promesas divinas, está la triste evaluación del Creador. Es necesario recalcar que el «corazón» en la antropología hebrea es el centro de las facultades humanas. Del corazón surgen los pensamientos, las decisiones y las acciones.

Es verdad que a primera vista la evaluación no parece ser tan extrema, como la expresada en 6.5. Otrora era todo designio (intento); solamente el mal; de continuo el mal. Ahora es el intento; es malo; desde su Juventud. Pero, a pesar de estas diferencias, resulta eminentemente claro que la naturaleza humana no ha cambiado en absoluto como resultado del diluvio.

Esta realidad hace aún más necesaria la presencia de la gracia de Dios. El diluvio servirá como recordatorio inolvidable de que el pecado inevitablemente trae juicio. El «recordar» de Dios servirá como señal permanente de la eterna presencia de su gracia. A pesar de la insistente rebelión humana. Dios insiste en «no destruir—no maldecir». Una vez fue suficiente.

«Mientras la tierra permanezca, no cesarán. . .» Las primeras palabras de esta frase establecen que la tierra es finita. «Mientras» dure la tierra, indica que la tierra tendrá un fin, tal cual tuvo un comienzo. Solamente el Creador es eterno.

La gracia y la paciencia del único Dios se evidencian en la garantía de que los procesos normales de la naturaleza no han de ser interrumpidos nuevamente. A pesar de que el ser humano muestra una inclinación hacia el mal, Dios le asegura enfáticamente una continuidad del orden de la creación. La alternación rítmica de la naturaleza —esencial para la vida— queda prometida. El autor recalca los alcances de la promesa a través de un recurso literario que se vale de los términos opuestos para expresar totalidad: sementera//siega; frío//calor; verano//invierno; día//noche. De la misma manera que el ser humano vive a través del ritmo de su respiración, el mundo aquí subsiste mediante el ritmo del día y la noche, del verano y el invierno. El escenario de la vida está asegurado por decreto divino.

pag 232

Noé, la humanidad y Dios

El párrafo que cierra la etapa de destrucción, y que a la vez anticipa una nueva creación en la cual Dios sigue comprometido con sus criaturas, encierra enseñanzas prácticas para el creyente contemporáneo. Las proclamas del texto para hoy tienen relación con Noé (el individuo), con la humanidad y con Dios.

1. Noé no sufre de «amnesia espiritual»

Hemos visto reiteradamente que Noé es el varón justo y perfecto. Esas cualidades vuelven a manifestarse claramente, no sólo a lo largo de la difícil experiencia, sino apenas sale del arca. Durante todo el proceso del diluvio, Noé se mantuvo obediente y fiel a la voluntad del Creador. Podría pensarse que obedecía por conveniencia; después de todo, ¡está salvándose de ser tragado por las aguas caóticas! Sin embargo, éste no es el caso de Noé. Cuando ya el peligro ha desaparecido, y todo ha vuelto a la normalidad, lo primero que hace Noé es darle gracias a Dios en forma concreta. El texto claramente declara que Noé ofreció lo mejor. Podríamos hasta sugerir que ofreció lo que más necesitaba para sobrevivir bajo las nuevas circunstancias. De sus pocas posesiones, es decir, de los animales que podían ser domesticados, Noé consagra lo mejor a Dios.

¡Cuántas veces como creyentes recurrimos a Dios en fidelidad cuando nos acosan los problemas! Pero, cuando Dios interviene proveyendo una alternativa, y el motivo de angustia desaparece, rápidamente nos olvidamos y nuestra fidelidad decrece. El ejemplo de Noé nos desafía a una relación de dependencia constante y fiel.

Una de las características de nuestros pueblos hispanoamericanos es lo que podríamos denominar «amnesia histórica». En mi propia Argentina, vez tras vez, olvidamos las aberraciones cometidas por los que han estado en el poder y corremos el gran peligro de volver a sufrir las mismas consecuencias trágicas. Asimismo, en nuestras iglesias se sufre de «amnesia espiritual». Es común que el creyente en la adversidad sea fiel a su Creador; pero cuando la vida aparentemente «anda sobre rieles», el deseo de autonomía prevalece y la tendencia es olvidarse de Dios. El llamado del texto es no solamente a no olvidarse, sino a ofrecerle lo mejor al dador de la vida. Dios se acordó de Noé y a la vez Noé se acuerda de Dios. Es imperativo que el creyente, miembro de la iglesia de Jesucristo, se acuerde de Dios en forma constante y fiel. El «olvido» no tiene cabida en la relación dinámica entre creador y criatura.

Es interesante notar, con relación a lo que recién hemos expresado, que el texto se preocupa primordialmente por describir de diferentes

maneras la relación de Noé con Dios. A diferencia del relato mesopotámico, donde se resalta la organización y actividad de Utnapistim, la actividad de Noé pasa casi desapercibida. Muchas veces el creyente de hoy se parece más a Utnapistim que a Noé. Debido en parte a enseñanzas incorrectas, el creyente cae en un «activismo evangélico» superfluo. Llega a pensar que la manera de agradar a Dios es participar de cuantas actividades existan en la iglesia. No importa si se descuida a la familia, la pareja, las relaciones con los amigos, la recreación, la salud, la vida devocional íntima con el Salvador. Lo importante es estar activo, demostrar que uno está «ocupado en las cosas del Señor». Sin apoyar una indiferencia a las actividades de la iglesia ni una actitud de haraganería espiritual,

creemos que el texto llama a una seria reflexión acerca de las prioridades que el creyente debe establecer. Noé no fue pasivo e indiferente a la necesidad de trabajo: construyó el arca, almacenó alimento, hizo entrar a los animales, mandó las aves, construyó el altar. Pero más importante que todo esto fue que «hizo todo lo que Dios le mandó». Para Dios, establecer una relación con el creyente basada en la obediencia y la fidelidad es más importante que toda la actividad frenética eclesiocéntrica.

2. La humanidad sigue en un estado caótico

En segundo lugar, el párrafo declara algo acerca de la humanidad. A pesar de todo lo que Dios ha intentado mediante la destrucción de la creación, y la «re-creación», el ser humano sigue igual. En otras palabras, la humanidad continúa en un estado de desesperanza. La potencia de las aguas caóticas no ha cambiado la naturaleza humana: antes del diluvio los pensamientos de la humanidad eran de continuo solamente el mal (6.5); después de la catástrofe en la que la tierra ha sido purgada y limpiada de los efectos del mal, la evaluación divina con respecto a la humanidad es la misma (8.21).

Esta realidad declarada por el Creador debe advertir al creyente que nuestra esperanza no radica en nosotros mismos. La solución a la rebelión obstinada de la humanidad no radica en sus propias posibilidades de mejoramiento. La iglesia hispanoamericana ha sido invadida por ideologías extranjeras que proponen un positivismo caduco. El creyente ha sido seducido por los supuestos resultados del «poder del pensamiento positivo».

Asimismo, la sociedad moderna proclama que, mediante avances tecnológicos e intelectuales, iremos mejorando como personas. Los progresos cada vez más rápidos han de permitir que la humanidad llegue a realizarse plenamente. Frente al bombardeo de diversas líneas positivistas de pensamiento, tendremos que pesar los alcances de la evaluación divina. El texto proclama que la razón de nuestra esperanza no está en la humanidad, sino en la alternativa que Dios provee. Toda esperanza depositada únicamente en las posibilidades humanas es ingenua e inoperante.

3. Dios se arriesga a cambiar

En tercer lugar, el texto se atreve a proclamar un Dios distinto. A través de todo nuestro comentario hemos reiterado el compromiso de Dios para con su creación. Dios, luego de haber creado, se interesa de manera profunda por su creación. En ningún momento abandona su obra de arte, a pesar de ser rechazado por su obra cumbre, el ser humano. Sin embargo, a través de la resolución divina declarada en 8.21, Dios se nos presenta distinto. Su compromiso con la creación se intensifica con la promesa de «Nunca Más». Esta resolución extraordinaria reconoce que nada ha cambiado en la humanidad. La conclusión negativa del relato del diluvio es que el ser humano sigue y seguirá igual. Es interesante que el que cambia es Dios. Esta es la conclusión positiva, la que nos provee una esperanza para hoy.

Dios cambia en el sentido de haber afirmado irreversiblemente que nunca más va a destruir al mundo mediante un diluvio. Esto significa que Dios se relacionará con la creación a través de una paciencia ilimitada. Dios está dispuesto a comenzar de nuevo con la creación, bajo condiciones modificadas. Su insistencia sobre la vida es evidente en esta nueva relación. El diluvio no produjo una transformación moral en la humanidad, Pero la gracia de Dios como resultado del diluvio es más que evidente.

El habitante de la Argentina podrá desear y luchar para que «Nunca Más tengan lugar las violaciones de los derechos humanos que se cometieron durante el proceso militar de los años 1976-1981. El joven conscripto judío podrá jurar «Nunca Más sobre el peñasco llamado Masada, afirmando así que hará todo lo posible para que la fortaleza jamás caiga nuevamente en manos enemigas. No obstante, el único «Nunca Más» que realmente es seguro es el que declaró Dios. Podemos confiar en que Dios continúa velando por la creación, y que nada podrá impulsarlo a provocar otro diluvio. A pesar de la violencia, la opresión del débil, los excesos en todas las esferas de la vida, el Creador ha de tener paciencia.

Empero, este Dios distinto no deja de sufrir. Hemos señalado el paralelo que existe entre 8.21 y 6.5-6. El compromiso ahora intensificado con la creación seguirá acompañado por el dolor y el sufrimiento causados por el rechazo humano. La tremenda paciencia de Dios conlleva un costo muy alto: el sufrimiento continuo. Este Dios no es un Dios que juzga en forma aislada e impersonal. Este Dios se relaciona en medio del dolor y la angustia. Es así que el marginado, el débil, el desamparado de la sociedad pueden tener esperanza porque Dios entiende y se identifica con su sufrimiento y su rechazo. Es responsabilidad de la iglesia de Jesucristo, entonces, proclamar que Dios conoce de su sufrimiento, que lo entiende perfectamente. A los millones de niños que viven en las calles de nuestras capitales, la iglesia deberá compartir las buenas nuevas acerca de un Dios que tiene paciencia y que se identifica con su dolor. El niño que transita solo por las calles de los barrios pudientes, hambriento y desprovisto de cariño y futuro, necesita que la iglesia le cuente que Dios sufre con él y que comparte su agonía.

Así concluye el relato del diluvio. El individuo, la humanidad, el Creador, todos están inexorablemente relacionados entre sí. La historia de la «nueva creación» es tema de los siguientes capítulos.

Allí, la tensión entre creador/criatura ha de desarrollarse sobre el viejo escenario hecho nuevo.

Pag 236

Bibliografía adicional

Bright, J., «Has Archaeology Found Evidence of the Flood?», en *The Biblical Archaeologist* vol. 1, G. Ernest Wright and David Noel Freedman, eds., pp. 32-40, Doubleday, Garden City, 1961. Brueggemann, W., «Kingship and Chaos (A Study in Tenth Century Theology)», *CBQ* 33.1971, pp. 317-322.

Celada, B., «El diluvio. Sentido religioso y fondo histórico», *CuB*(22,1965, pp. 206-217.

Clark, W.M., «The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History», *ZAW*83,1971, pp. 184-211.

Fisher, E., «Gilgamesh and Génesis: The Flood Story in Context», *CBQ* 32, 1970, pp. 392-403.

Frymer-Kensky, Tikva, «What the Babylonian Flood Stories Can and Cannot Teach Us About the Génesis Flood», *BAR* 4:4,1978, pp. 32-41.

Hasel, G.F., «The Biblical View of the Extent of the Flood», *Origins* 2,1975, pp. 77-95.
Mallowan, M.E.L., «Noah's Flood Reconsidered», *Iraq* 26,1964, pp. 62-82. Millard, A.R.,
«A New Babylonian 'Génesis' Story», *TB* 18,1967, pp. 3-18.
Oesterley, W.O.E., «The Dove with the Olive-Leaf(Gen Vm 8-11)», *ExpTim* 18,1906-7,
pp. 377-378. Shea, W.H., «The Structure of the Génesis Flood Narrative and Its
Implications», *Origins* 6,1979, pp. 8-29.

pag 236

XI. Restauración y renovación

(9.1-17)

Un capítulo nuevo en la vida de la humanidad comienza con la bendición de Dios a los sobrevivientes del diluvio. Aunque esta bendición es paralela a la de la creación original, no es idéntica ya que exhibe ciertas modificaciones. El mundo ha sido desolado, y Dios ofrece respuesta mediante su bendición. El relato consiste en dos discursos de Dios a Noé. El primero tiene que ver más con la renovación del mundo, y afirma con seguridad que la vida ha de continuar, conforme al propósito original de Dios. El profeta Isaías lo expresa enfáticamente:

Porque así dijo Jehová, que creó los cielos; él es Dios, el que formó la tierra, el que la hizo y la compuso; no la creó en vano, para que fuese habitada la creó: Yo soy Jehová, y no hay otro. (Is. 45.18)

Dios tenía toda la intención de que el mundo fuese habitado, y por eso insiste sobre la fecundidad y la reproducción de la vida sobre la tierra. El relato recalca este propósito divino comenzando y concluyendo el primer discurso de Dios con las mismas directrices: «Fructificad y multiplicaos» (v. 1 y v. 7). El mandato de procrear en libertad es tanto la introducción como la conclusión de la bendición de Dios sobre la nueva humanidad.

El segundo discurso trata acerca de otra necesidad de la humanidad: la seguridad de que no habrá otra destrucción como la que recién se llevó a cabo.

En el capítulo anterior vimos cómo Dios, en lo íntimo de su ser, resolvió no destruir la vida sobre la tierra como lo había hecho. Esta resolución divina ahora se hace efectiva y pública mediante el establecimiento de un pacto. Este pacto era necesario, porque garantizaba al ser humano la posibilidad de vida y evitaba el efecto paralizador que causaría el temor constante de una nueva destrucción. La frase característica que asegura la vida es «establezco mi pacto», y aparece en la introducción y en la conclusión del discurso de Dios (vs. 9 y 17). El pacto relacionante es a su vez confirmado por una señal que servirá como recordatorio para Dios y como símbolo de esperanza y seguridad para la humanidad.

pag 238

A. La bendición renovada (9.1-7)

«Bendijo Dios a Noé. . . Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra.

Una de las primeras características obvias de este discurso es el paralelismo que existe con la bendición de Génesis 1. Es eminentemente claro que el mundo ha sido vaciado de su población humana, y por lo tanto es imperativo restaurar la abundancia de vida humana sobre la tierra. La bendición original impartida al primer 'adamen 1.28 no ha de ser frustrada por la rebelión humana ni por el castigo global de Dios. En esta conclusión a la narrativa del diluvio, se comienza con la propagación de la vida. El contraste con la muerte causada por el diluvio es evidente. A la vez que puede verse un paralelismo claro con Génesis 1, puede notarse un contraste marcado con el relato mesopotámico. Este contraste

existe en dos aspectos sumamente importantes. En primer lugar, los héroes mesopotámicos Utnapistim y su esposa, además de recibir la bendición divina, reciben el privilegio de la inmortalidad y por lo tanto quedan aislados de la sociedad. La bendición de Dios para con Noé y su familia, en cambio, es de corte netamente social, ya que se les manda formar una comunidad que disfrute de la nueva creación y de la vida. Así, el varón justo y perfecto no ha de aislarse de la comunidad como un ser mejor o superior, sino que su responsabilidad es crear una comunidad en la cual él participe.

En segundo lugar, debe recordarse que el problema mayor en el relato mesopotámico era el ruido producido por la excesiva población, que molestaba a los dioses. Para evitar el mismo problema, los dioses se encargan de afligir a la nueva humanidad con casos de esterilidad y nacimientos muertos.

En contraste con esto, el relato bíblico plantea todo lo contrario con la repetición enfática del mandato: «Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra». El relato mesopotámico, entonces, propone lo que es anti-vida» como medio para controlar a la humanidad, mientras que Dios asume el riesgo de fomentar la vida. La polémica planteada por el texto bíblico es verdaderamente significativa.

«El temor y el miedo de vosotros estarán sobre todo animal de la tierra.» El dominio del ser humano sobre el reino animal se reafirma mediante esta declaración. Inicialmente puede considerársela como una afirmación paralela a la de 1.28: «sojuzgadla y señoread». Pero algo ha cambiado; esta no es la misma situación que se vivía en el jardín del Edén, ni un retorno a las mismas condiciones. Los verbos utilizados en 1.28 son intensificados —o al menos calificados— por «temor y miedo», lo cual refleja una realidad de conflicto y violencia, característica del mundo que conocemos. A partir de ahora, el dominio humano sobre los animales le infundirá terror al animal porque ahora se permite la carne animal como alimento humano. El ser humano había sido vegetariano y ahora es carnívoro.

La frase «en vuestra mano son entregados», si bien señala que el ser humano tiene poder sobre la vida y la muerte del animal (Dt. 19.12; Lv. 26.25), no lo autoriza a matar en forma indiscriminada e innecesaria: Dios está proveyendo de acuerdo con su buena voluntad aquello que el humano necesitará para vivir en esta nueva etapa. Por otro lado, la responsabilidad humana de ser fieles mayordomos de la creación no ha sido suspendida. En medio de esta nueva provisión generosa de Dios, la humanidad deberá ejercer adecuadamente su mayordomía.

«Os será para mantenimiento . . . os lo he dado todo.» Nuevamente es obvio el paralelismo con 1.29. El elemento nuevo es que el ser humano ahora recibe el permiso divino para comer de «todo lo que se mueve y vive». La acotación posterior, «y vive», implica que está prohibido comer un animal que haya muerto por causas naturales.

En cuanto a las futuras restricciones alimentarias impartidas en el Monte Sinaí, es imposible saber si regían para Noé. Es posible suponer que Noé tenía permiso para comer animales «limpios» y también los denominados «inmundos» (Lv. 11). De todas maneras lo importante es, nuevamente, la provisión de Dios. La bendición de Dios aquí incluye todo, demostrando de esta manera la gracia generosa del Creador.

A la vez, este permiso divino plantea una tensión paradójica: la bendición de Dios permite quitar vida, y el quitar la vida a su vez posibilita la vida humana. Pero el equilibrio de esta tensión paradójica refuerza la advertencia de que este permiso no es una carta abierta para matar en forma desmedida e indiscriminada. A continuación veremos que esta tensión planteada por el texto requiere una importante restricción.

«Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis.» La primera restricción que se aplica es referente al animal: se prohíbe comer la carne de un animal que esté vivo, es decir, el permiso de comer carne está basado en la premisa de que el animal deberá ser matado. Además se prohíbe comer la sangre del animal. De acuerdo con las leyes alimentarias de Levítico, era requisito desangrar completamente al animal antes de comerlo (Lv. 3.17; 7.26-27; Dt. 12.15-16). El motivo de esta prohibición es proteger al animal. Como hemos afirmado más arriba, el permiso de comer carne no autorizaba a lanzarse a una matanza. Génesis 1.30 sugiere con fuerza que originalmente el ser humano era vegetariano. Esto no significa que Dios había prohibido el consumo de carne, sino simplemente declara una realidad exagerada. La prohibición, entonces, limita el desenfreno total y el deseo de comer sangre, que era común en el mundo antiguo.

Además, la restricción sirve como constante recuerdo de que la vida pertenece a Dios. En este contexto, en tanto la sangre se identifica con la vida, el comer la sangre equivale a comer la vida del animal. La advertencia, entonces, sirve para recordar que, puesto que toda la vida le pertenece a Dios, el Dador de la vida, no podrá tomarse la vida en forma liviana o arbitraria. El ser humano deberá tener un profundo respeto por todo tipo de vida. Este respeto se evidenciará mediante la abstención de comer sangre.

Finalmente, esta prohibición prepara el camino para comprender el efecto expiatorio que Dios le ha asignado a la sangre en el sistema de sacrificios. En Levítico 17.11 leemos: Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas; y la misma sangre hará expiación de la persona.

La sangre como símbolo de vida le pertenece solamente a Dios, y será la dádiva que Dios le ofrecerá al ser humano para perdón de sus pecados. Es únicamente a través de la vida derramada en sacrificio que el humano puede recibir la «vida».

«Porque ciertamente demandaré la sangre de vuestras vidas . . . de mano del varón su hermano demandaré la vida del hombre.» El v. 5 continúa la idea del v. 4 mediante la repetición de ciertos vocablos y la ampliación de la prohibición recién impartida. Ambos versículos comienzan con la palabra 'ak traducida primeramente «pero» y luego «ciertamente». En el v. 4 el vocablo sirve para señalar la excepción a la provisión de carne, mientras que en el v. 5 anticipa el castigo para quien quebrante la prohibición.

El verbo darash (demandar) se repite tres veces, indicando la seriedad de la prohibición y la insistencia con que Dios buscará al culpable de derramar sangre. El Creador de la vida no descansará hasta que no haya castigado al que consideró que la vida era barata.

Toda la fraseología del v. 5 subraya la santidad de la vida. Dios es soberano sobre la vida, y aquel que atente contra la vida deberá contender con el autor de la vida. Esta advertencia se extiende al reino animal. La sangre animal puede derramarse, pero no comerse. La sangre humana, en cambio, ni siquiera puede derramarse; de modo que cualquier animal que mate a un ser humano recibirá el castigo divino. El ser humano, creado a la imagen de Dios y colocado como mayordomo del reino animal, será vengado si su posición de señorío es usurpada por un animal. Este principio establecido en Génesis recibe su expresión práctica en la legislación de Éxodo 21.28: «Si un buey acorneare a hombre o a mujer, y a causa de ello muriere, el buey será apedreado, y no será comida su carne».

Finalmente el texto relaciona el «homicidio» con el concepto de hermano ya planteado en Génesis 4. En ese contexto afirmamos que todo homicidio es fratricidio (ver comentario de 4.8-11). Esta es la primera vez que se utiliza el término 'aj (hermano) desde Génesis 4, lo cual sugiere una conexión entre ambos relatos. La humanidad es una familia. Todo aquel

que atente contra la vida de un hermano actúa como Caín, y será responsable como lo fue Caín.

«El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada.» Esta frase no agrega nada a la prohibición ya establecida; simplemente determina el castigo que ha de recibir quien viole la santidad de la vida. El castigo se expresa en forma poética valiéndose del recurso literario llamado «quiasmo», a través del cual se repite la primera frase en forma invertida.

La repetición de cada palabra en orden invertido sirve para recalcar la correspondencia exacta que existe entre el castigo y la transgresión, y además subraya la importancia del ser humano, que es el eje central del quiasmo.

Si bien la formulación aparece en forma de proverbio, sin duda refleja el principio legal de talión, conocido comúnmente a través de la frase «ojo por ojo, diente por diente» (Lv. 24.16-22). La pérdida de vida no podrá ser recompensada monetariamente. El texto declara que la vida se pagará con la vida. ¿Por qué un decreto tan duro? En primer lugar, hemos afirmado que toda vida —animal, vegetal o humana— le pertenece a Dios. Como tal, cualquier matanza, destrucción u homicidio es una usurpación del señorío de Dios sobre aquello que le pertenece. En segundo lugar, la situación es más grave aún en el caso particular del ser humano, porque esta vida que le pertenece a Dios ha sido estampada con la imagen misma de Dios. Por lo tanto, el intento de matar a un ser humano es un atentado contra Dios mismo. La posición especial del ser humano requiere una protección especial. Si este argumento es válido, ¿por qué se puede matar al homicida? ¿Acaso él no es un ser humano creado a la imagen de Dios? Precisamente porque el homicida ha borrado la imagen de Dios en la víctima, se considera que lo mismo ha ocurrido en su propia persona, perdiendo el privilegio de protección y renunciando efectivamente a todo derecho a la vida. Este versículo ha sido utilizado para apoyar la pena de muerte en

la sociedad. Aquí nuestro propósito no es presentar los diversos argumentos ni en pro ni en contra de cada posición. Creemos sí, que una defensa de la práctica de la pena de muerte no podrá hacerse solamente sobre la base de esta frase. A la luz de esto, la advertencia de Westermann es más que apropiada.

Puede justificarse a una comunidad que ejecuta la pena de muerte únicamente en la medida en que ella respete el singular derecho de Dios sobre la vida y la muerte, y en la medida que respete la inviolabilidad de la vida humana . . . La pena de muerte llevada a cabo por los organismos del estado también puede ser un asesinato. Cada violación de este límite, ya sea que esté basada sobre cuestiones nacionales, raciales o ideológicas, es condenada aquí.

«Más vosotros fructificad y multiplicaos.» El párrafo vuelve a su punto de partida (v. 1), que a la vez es un eco de la primera bendición sobre el ser humano (1.28). En marcado contraste con la frase anterior, el tema vuelve a ser ahora la vida, subrayando que la voluntad de Dios tiene que ver con la vida y no con la muerte. Si bien es cierto que las restricciones y prohibiciones son necesarias para que el propósito de propagación se lleve a cabo, el principio y el fin de este párrafo afirman la intención divina de vida proclamada por el Creador.

El mandato de procrear en esta conclusión recibe un nuevo matiz al incluir el verbo *sharas* (procread abundantemente, BJ: *pululad*) que hasta ahora sólo había sido pronunciado sobre los seres marinos (1.20). Ahora los seres humanos también deben preocuparse intensamente por la propagación de la vida, aquella vida dada por Dios.

El versículo termina con la repetición del mandato «multiplicaos». La Septuaginta (antigua versión griega) ha traducido «*sqjuzgadla*», haciendo un paralelo exacto con 1.28. Muchos

comentaristas al igual que BJ han adoptado esta lectura, ya que el cambio en el texto hebreo es mínimo: uredu (sojuzgad, cf. 1.28) en vez de urebu (multiplicaos).

Pag 243

La vida: prioridad de Dios

1. El riesgo de Dios

La bendición de Dios sobre Noé y sus hijos implica un riesgo muy grande. Hemos hecho referencia al hecho de que los dioses babilónicos, después del diluvio, no quieren correr el riesgo de enfrentar los mismos problemas y por eso intentan limitar la propagación de la vida sobre la tierra. Dios, en cambio, mediante una demostración generosa de su gracia, está dispuesto a correr el riesgo de que la creación lo siga rechazando. A pesar de esa posibilidad, Dios insiste en su plan original de impartir vida. Su bendición está revestida de un interés por la continuidad de la vida sobre la tierra creada. «¡Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra»!

es un grito que afirma la importancia de que la vida continúe a pesar de los serios peligros que ello pueda implicar. El riesgo que está presente en la bendición de Dios es un desafío para el pastor de nuestros días. El trabajo de pastor muchas veces nos lleva a volcar nuestras vidas en la vida de otras personas.

Nuestro llamado es a proclamar la vida que Dios da, y esto muchas veces implica el riesgo de relacionarnos con personas que pueden eventualmente rechazarnos y aun menospreciarnos. Esto lleva a la tentación de cumplir la responsabilidad pastoral sin vincularse estrechamente con las ovejas, para evitar ese riesgo de dolor y sufrimiento. La pastoral en los grandes centros urbanos hispanoamericanos implica el confrontamiento con personas que engañan, que se aprovechan, que hieren, etc. No obstante, el ejemplo de Dios nos desafía a aceptar todo riesgo con el fin de impartir vida. Dios sabía antes de ofrecer la bendición que «el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud» (8.21). Sin embargo, la solución no era la limitación de la vida, sino el ofrecimiento de más vida y, con ello, la posibilidad de un vínculo con el Creador que ama a su criatura. El pastor es llamado a dar su vida por las ovejas (cf. Jn. 10.10-11), lo cual implica exponerse a todo tipo de dificultades y desilusiones. Amar siempre implicará un riesgo.

2. Inadvertencia de Dios

Dios reconoce que su interés por la vida no tiene eco fiel en la realidad humana.

Consecuentemente, y para asegurar la continuidad de la vida, proclama ciertas restricciones y prohibiciones que sirven como advertencia seria para todo aquel que considere que la vida es barata. Dios está proclamando que la vida le pertenece a él como el Creador de la vida. Todo aquel que atente contra lo que le pertenece a Dios deberá enfrentarse con Dios. Para Dios la vida es santa, y así debemos considerarla.

La realidad histórica de nuestro continente es un comentario triste frente a la advertencia de Dios. La sangre —símbolo indiscutible de vida— comienza a derramarse sin miramientos en los tiempos de la colonización. Los más fuertes originaron una matanza indiscriminada de los indios, habitantes originales de nuestro suelo. A esta violación de la vida le siguió rápidamente la violación de los esclavos negros. La sangre —símbolo de vida que comenzó a derramarse con vileza durante la colonización, continuó derramándose a través de la historia, incluso hasta nuestros días. En nuestras vidas —en estas últimas décadas, hemos sido testigos de cientos de «desaparecidos» en la Argentina, Uruguay y Chile, asesinatos sistemáticos por «escuadrones de la muerte» desde El Salvador hasta Brasil, y guerras encefalicadas desde Guatemala hasta Colombia y Perú. Ha llegado a pensarse que quien

tiene cierto poder tiene derecho sobre la vida de los demás, ignorando totalmente que sólo Dios es el dueño de la vida También se manifiesta una actitud poco reverente hacia la vida en la cantidad de abortos clandestinos. La vida parece tornarse cada vez más barata. En medio de esta realidad irrumpe no solamente la advertencia de Dios, sino la preocupación de Dios por la vida. Dios advierte, porque es consciente de la realidad del ser humano: ahora no solamente mata animales, sino que a su «hermano» también. Dios advierte, porque conoce que la humanidad no valoriza la «vida» de la misma manera que la valoriza Dios. Sin embargo, el párrafo concluye con un cántico a la vida (v. 7), con lo cual el texto nos proclama a todos los hispanoamericanos que la solución no está en la limitación de la vida, ni en la pena de muerte, ni en las advertencias divinas. La solución está en adoptar la perspectiva divina sobre el valor santo que tiene la vida de todo ser humano.

pag 245

B. El pacto con Noé (9.8-11)

Los vs. 8-17 pueden dividirse en dos partes con el propósito de clarificar su contenido. El primer párrafo (vs. 8-11) contiene la explicación del primer pacto del Antiguo Testamento. Los otros tres pactos son: a) pacto con Abraham (Gn. 15; 17); b) con Israel en el Monte Sinaí (Ex. 19-34); c) con David (2 S. 7). El propósito de este pacto es asegurarle a la humanidad toda, mediante un acuerdo solemne y eterno, que el mundo nunca más ha de ser destruido mediante un diluvio catastrófico.

El segundo párrafo (vs. 12-17) nos informa que Dios ha de colocar un arco en el cielo como señal del compromiso divino para con la humanidad. Los alcances universales de dicho pacto son evidentes a través de la señal que será visible en todo el mundo.

Debido a la repetición de varios detalles que aparecen en ambas secciones, algunos eruditos han propuesto que los párrafos provienen de dos fuentes diferentes. Von Rad afirma categóricamente que el pasaje está lleno de frases duplicadas que señalan dos fuentes distintas. McEvenue en cambio, concluye lo opuesto. En su análisis del texto, McEvenue hace un listado de las duplicaciones y muestra que no hay ningún elemento que no se repita dos o tres veces. Sin embargo, sobre la base de su análisis minucioso sugiere que las repeticiones se deben a un gusto por el detalle y la enumeración. Concordamos con McEvenue en que las repeticiones no indican fuentes distintas, sino que representan un recurso literario típico del autor.

«He aquí que yo establezco mi pacto con vosotros. . .» Una pregunta obligada que surge luego del «cántico a la vida» en el v. 7 es: Si la humanidad cumple con el mandato de ser fructíferos, ¿no existe el peligro de un nuevo diluvio? La proclamación categórica del texto es que nunca más volverá a ocurrir tal catástrofe. Noé y sus descendientes reciben de parte de Dios una declaración que garantiza que no habrá otro diluvio.

El anuncio divino comienza con hineni (he aquí), que nos recuerda el anuncio de la catástrofe en 6.17. El mismo Dios supremo responsable de la destrucción es quien afirma con entusiasmo el mensaje de esperanza. En esta frase se recalca el propósito de vida expuesto a lo largo de Génesis 1. Mientras que el «he aquí» original amenazaba la vida, el «he aquí actual transforma la amenaza en una promesa de seguridad perpetua.

Este berit (pacto) es singular en varios sentidos. En primer lugar, no existe ningún tipo de negociación ni discusión. Tampoco hay una serie de estipulaciones que deben acatarse para validar el pacto. No existe un arreglo mutuo de ambas partes. En este caso particular, hay una parte que extiende el pacto y otra parte que lo recibe. En otras palabras, una parte es

activa mientras que la otra es totalmente pasiva. En este sentido es un pacto unilateral e incondicional. Dios es el que establece el pacto, es quien «da» el pacto, y la otra parte simplemente lo recibe. El ser supremo y soberano se obliga y compromete a sí mismo mediante este pacto a no causar ni permitir otra catástrofe igual.

En segundo lugar, éste es el único pacto que incluye no solamente a los seres humanos, sino a «todo ser viviente». El contraste es más evidente al notar que en 6.18 el texto dice «estableceré mi pacto contigo». Así, la universalidad del pacto de seguridad se afirma al mencionar no solamente a Noé, sino también a su descendencia y a todo ser viviente que salió del arca.

«Estableceré mi pacto con vosotros, y no exterminaré ya más toda carne. . .» El anuncio del pacto en el v. 9 se repite formando así una especie de conclusión a la maravillosa promesa del Creador. En esta conclusión, el autor incluye dos frases que esencialmente dicen lo mismo: a) Dios no ha de exterminar toda la vida por medio de un diluvio, y b) no habrá más diluvio sobre la tierra." El mensaje es eminentemente claro: Dios desea la vida y no la muerte.

pag 246

Un pacto de vida

Si bien Noé, su familia y todos los seres vivientes fueron meros partícipes pasivos de la autodeterminación de Dios, sin duda el mensaje positivo debe haber aliviado y alegrado a los habitantes de la tierra. El pacto implicaba que ahora podían cumplir con el mandato de ser fructíferos y de ser mayordomos sobre la creación con confianza y seguridad.

El aspecto positivo del pacto universal de la vida también debe resonar en oídos modernos. El diluvio fue una manera de enfrentar el pecado y las consecuencias drásticas de la rebelión humana.

Pero (y verdaderamente existe un gran pero) el diluvio no se convertirá en un precedente para siempre. El pecado fue, es y será una realidad ineludible en la experiencia humana. No obstante, el pecado no siempre será confrontado por un diluvio. Es más, nunca más será el medio utilizado por Dios para contrarrestar la transgresión humana. Esta declaración divina nos ofrece hoy una esperanza de vida inigualable.

Kidner ha señalado el carácter maravilloso del pacto al notar tres características primordiales. El pacto es notable primeramente por su alcance universal. Esta iniciativa de Dios no se limita a una familia, a un pueblo, ni a los que le obedecen, sino que abarca toda la realidad humana. En segundo lugar, es «perpetuo». La declaración divina no es un conjunto de palabras que se las lleva el viento; es una promesa de «larga duración». Finalmente, Kidner destaca la generosidad de la promesa. La promesa es afirmada en forma incondicional, y resulta totalmente inmerecida.

Esta promesa es de suma importancia para quienes vivimos en la difícil realidad hispanoamericana. Estamos acostumbrados a escuchar promesas de los líderes políticos, que pocas veces se cumplen. Vemos pactos políticos que tienen un alcance muy limitado, y que poco tienen que ver con la mayoría del pueblo. Somos víctimas de desastres naturales, como inundaciones, terremotos, sequías, etc. ^ tos que están en el poder prometen ayuda que nunca llega). Asimismo, vivimos en medio de enfermedades, como el cáncer, que nos mantienen angustiados, porque son sinónimos de muerte.

En medio de esta realidad tan cruda, la iglesia de Jesucristo puede y debe proclamar el «pacto de la vida». Debe anunciar que sí habrá problemas, angustias, y que muchas veces parecerá que ha descendido otro diluvio sobre la tierra. Pero a su vez es imprescindible que

declare que quien tiene el poder absoluto ha prometido que nunca habrá una catástrofe total, como el diluvio. Las circunstancias de la vida, que parecen ser caóticas, en última instancia están bajo el control de quien prometió a todo ser viviente que no habrá nunca más un diluvio. A su vez la iglesia debe invitar a todos a confiar en la promesa de vida, porque es una promesa establecida para todos y para siempre. El autor de la vida una vez más afirma que su intención tiene que ver con la vida y no con la muerte. Esta vez lo hace mediante un pacto que él mismo establece, con toda la autoridad divina.

pag 248

C. La señal del pacto (9.12-17)

Este párrafo singular es la conclusión final del relato del diluvio. Hemos comentado las características literarias más arriba, y hemos visto las múltiples repeticiones que existen (ver nota 10). Ahora el énfasis ya no es tanto sobre el «pacto», sino sobre la «señal» del pacto. La señal es el elemento visible que apunta al «autocompromiso» divino. Mientras que en el párrafo anterior se dice que el pacto se estableció «con» las criaturas, ahora se ha de hablar del pacto «entre, la divinidad y las criaturas. Ambas preposiciones hablan de una relación que el Creador continúa estableciendo con su creación.

Es interesante notar, a la vez, de qué manera se describen los que participan del pacto. El recurso literario es una vez más la repetición con cierta variación.

Si bien algunos encuentran en estas repeticiones evidencia clara de la presencia de dos o más fuentes, sugerimos que dichas repeticiones responden a un estilo literario que intenta proclamar un mensaje con fuerza. Cómo dice Westermann, el mensaje retumba como el campanario de una torre mediante un «eco y re-eco».

«Esta es la señal del pacto que yo establezco. . . por siglos perpetuos.»

La señal sirve como elemento visible para recordar un mensaje particular. El uso del arco iris como 'oí (señal) del pacto en este contexto es similar al uso de la circuncisión como señal del pacto con Abraham (Gn. 17.11), y del sábado como señal del pacto sinaítico (Ex. 31.13,17). La diferencia entre el arco iris y las otras señales es que el ser humano no puede hacer nada con respecto al objeto que sirve de señal, ya que el propósito primordial de la señal es «recordarle» a Dios el pacto que ha establecido con el universo. Asimismo, la señal también sirve de garantía al ser humano de que el mundo no será destruido por aguas caóticas.

En este versículo tenemos el primer uso de la preposición «entre», que ya indica o describe una relación entre Dios y la humanidad. Como hemos mencionado, esta relación se debe exclusivamente a la iniciativa de Dios. Dios en forma personal e individual inicia el proceso hacia la relación. Además, el pacto de vida ofrecido a la humanidad tiene vigencia «por siglos perpetuos.

(lit. «por generaciones eternas»). Mientras que la tierra dure, la vida sobre la tierra no será amenazada por un diluvio. Esta es la afirmación divina acerca de la vida.

«Mi arco he puesto en las nubes.» El uso del arco iris como señal no indica que éste sea el primer momento en que aparece un arco iris en la naturaleza. Sin duda, como fenómeno natural existía desde la creación. Pero, ahora recibe un significado simbólico que señala en forma universal y perpetua la misericordia de Dios para con su creación rebelde. Así como el arco iris en el cielo indica que la tormenta ha llegado a su fin, ahora también indica que la destrucción mediante las aguas ha llegado a su fin en forma absoluta y total.

Von Rad, al igual que otros antes que él, ha sugerido que el qeshet (arco) colocado en el cielo representa el arco de guerra que ha sido colgado por Dios, simbolizando que ya no

batallará contra la creación. Si bien es cierto que en el relato bíblico aparece la imagen que describe a las tormentas como flechas lanzadas por Dios contra la tierra (Dt. 32.23, 42; Sal. 7.12; 18.15[14]; Hab. 3.9-11), éste no parece ser el sentido de Vtexto aquí—En ninguna parte de nuestro relato aparece la imagen de un Dios guerrero, y sería extraño que esa concepción aparezca recién ahora. El arco iris en el cielo es más un símbolo de gracia y reconciliación que de furia y actividad bélica.

Por otro lado, es atractiva la sugerencia de Sarna cuando afirma que el arco iris como símbolo de paz y reconciliación aparece como elemento polémico contra la mitología del Medio Oriente antiguo. En el Enwna Elish, el victorioso Marduk cuelga su arco de guerra, con el cual derrotó a Tiamat, en el cielo como una constelación de estrellas. En cambio, el arco como señal del pacto de Dios con todo ser viviente no posee connotaciones guerreras. En este sentido, entonces, el arco plantea una alternativa de paz a la concepción mitológica bélica del Medio Oriente antiguo.

«Y me acordaré del pacto mío.» El significado de los vs. 14-15 no es que cada vez que aparezcan nubes habrá un arco iris en el cielo. Pero el arco iris sí servirá para recordarle a Dios la promesa que ha declarado en forma unilateral e incondicional.

El «acordarse» de Dios nos recuerda el momento crucial en el evento del diluvio cuando «se acordó Dios de Noé». En aquel momento, Dios se acordó de Noé en el sentido de actuar para salvar. En nuestro comentario de ese evento notamos que el «recordar» de Dios muchas veces describe la fidelidad de Dios a sus promesas (ver comentario de 8.1). En este caso, la señal servirá para que Dios se acuerde de su promesa universal. Esto implica que, en última instancia, la humanidad está indefectiblemente en las manos de Dios.

Una vez más puede notarse que el relato bíblico plantea una esperanza opuesta a la visión común en Mesopotamia. En la Epopeya de Guilgames existe un paralelo parcial cuando la diosa Ishtar declara alrededor del sacrificio de Utnapistim:

Ella (Ishtar) alzó sus joyas grandes que Anu había formado de acuerdo con el gusto de ella: «Vosotros dioses presentes aquí, de la misma manera que no me olvidaré del lapis lazuli sobre mi cuello, Me acordaré de estos días, y nunca me los olvidaré.» (xi.163-165)

La diosa Ishtar promete no olvidarse de los días del diluvio, pero en ningún momento promete que «nunca más» el mundo será destruido por un diluvio.

En otras palabras, el futuro de la humanidad sigue siendo incierto. Para el habitante de Mesopotamia la posibilidad de una nueva destrucción por medio de las aguas caóticas sigue latente. El relato bíblico, en cambio, contiene una promesa que provee seguridad al habitante de la tierra. Esa promesa recibe una señal: el arco iris que simboliza el amor y la fidelidad del Creador para con su creación. El arco iris marca la terminación de la creación y es su sello final: el último trazo tierno del pincel.

«Dyo, pues, Dios a Noé: Esta es la señal del pacto que he establecido entre. . .» El último versículo del párrafo forma una conclusión adecuada a la sección comprendida por los vs. 12-17, y a la vez provee una conexión con la sección anterior, a saber, vs. 8-11. Es evidente el interés por recalcar la garantía divina ofrecida a la humanidad. Mediante una repetición insistente, el autor quiere dejar establecido que sin ninguna duda «toda» carne, todo ser viviente, está bajo la protección del pacto del Creador, ahora y por la eternidad.

pag 250

La realidad de Dios hoy.

El juicio del diluvio ha llegado a su fin. La conclusión del diluvio presentada en los párrafos recién comentados invita a reflexionar sobre varios temas que atañen a la vida en

un mundo moderno lleno de interrogantes. Sugerimos que uno de los interrogantes que surge del texto que acabamos de analizar es: ¿cuál es la relación de Dios con la creación hoy? Como veremos a continuación, el texto nos sugiere ciertas pautas un tanto arriesgadas.

1. El pacto de vida universal

El pacto narrado y confirmado en 9.8-17 es iniciado y llevado a cabo exclusivamente por Dios. Hemos señalado que Dios, a través de su autodeterminación, ha decidido prometer protección a la creación en forma incondicional. Una de las características del pacto ya señaladas es su alcance universal. La promesa de Dios incluye a toda la creación, lo cual es evidente por la repetición hasta el cansancio de frases como: «toda carne», «todo ser viviente», «la tierra». La vida que Dios tanto quiere afirmar se le ofrece a toda la creación sin excepción. Lo maravilloso de la promesa de Dios es que no hace distinción de personas. La vida que Dios propone traspasa barreras raciales, culturales, sexuales, etc. Los beneficios del pacto no son solamente para Noé y su familia.

El desafío para la iglesia de Jesucristo es más que evidente. Es responsabilidad de la iglesia proclamar la vida a toda persona. Asimismo, la iglesia debe ofrecer los beneficios de la comunidad pactual a todo individuo que esté dispuesto a aceptarlos. Lamentablemente, muchas de nuestras comunidades eclesíásticas no han expresado en la práctica la misma actitud demostrada por Dios. A través de gestos sutiles, expresiones indirectas, miradas indiferentes, la comunidad (llamada cristiana) margina a aquellos que no se conforman a la medida deseada por dicha comunidad. En casos extremos, la iglesia llega hasta justificar la muerte de personas y grupos, cuyas ideas y prácticas le son antipáticas. Es así que frecuentemente se discrimina dentro de la iglesia según los niveles económicos, sociales, ideológicos, educacionales y raciales. El drogadicto, por ejemplo, no encuentra espacio para resolver un sinnúmero de problemas que tiene. El chico condenado a vivir en las calles de las grandes ciudades no tiene derecho de participar de muchas de nuestras comunidades confortables. El infectado de SIDA, también, ¿podrá entrar al círculo cristiano para descubrir la alternativa de vida? El pacto de Dios, que cubre a toda la humanidad, es una clara invitación a todo creyente a romper con las barreras de discriminación y a adoptar la actitud del amor abarcador del Creador.

El bello arco iris con sus colores múltiples no es patrimonio de ningún grupo humano. Pertenece exclusivamente a Dios y fue ofrecido a todo ser viviente.

2. Hay esperanza porque Dios «se acuerda»

El pacto de vida ofrecido por Dios luego del juicio del diluvio sugiere que algo ha cambiado. Este pacto universal, perpetuo e inequívoco, seguramente surge de una nueva situación, de alguna realidad diferente. Sin embargo, hemos notado que algunas cosas no cambiaron como resultado del juicio. En primer lugar, la humanidad no cambió. La evaluación divina fue «el intento del corazón del hombre es malo desde su juventud» (8.21). En segundo lugar, la creación no cambió. Los paralelos expresados entre la creación y la «re-creación» indican que todo volvió a su lugar original y que la creación volvió a su estado normal. Entonces, ante el interrogante natural ¿qué cambió?, o mejor ¿quién cambió?, la respuesta evidente es que fue Dios.

Brueggemann ha escrito, en relación con esto, que ha ocurrido «una revolución en el corazón de Dios». Antes del diluvio, Dios experimentó dolor en su corazón a causa de la rebelión de la creación (6.6). Luego del diluvio, la evaluación de Dios indica que el mismo dolor y sufrimiento continúa a raíz del rechazo tácito de la humanidad. Por lo tanto, Dios decide cambiar. En la conclusión del capítulo 8, notamos que Dios intensifica su compromiso con la humanidad después del diluvio. Este compromiso se evidencia en el

«Nunca Más» divino. De ahora en adelante, Dios se relacionará con la humanidad con paciencia y gracia. El profundo dolor de Dios no ha producido mayor enojo, sino una dosis mayor de misericordia. El hombre y la mujer de hoy deben saber que Dios siempre confrontará el pecado, pero también tienen la esperanza y garantía de que Dios no les ha de enfrentar con un nuevo diluvio.

La clave de este cambio se encuentra en la proclamación medular y liberadora: «Y se acordó Dios de Noé». La «buena nueva del relato es que Dios «se acuerda». El acordarse de Dios tiene consecuencias liberadoras de alcance universal, que proveen una esperanza al ser humano que cada vez se siente más olvidado. Se ha escrito que Latinoamérica es un continente olvidado; y en verdad, frecuentemente, nos parece que la «vida» nos ha olvidado. Las difíciles circunstancias de la vida se asemejan a un diluvio que amenaza borrarlos del mapa. No obstante, el diluvio catastrófico relatado en la revelación divina no pudo contra el compromiso de Dios para con la humanidad. Las aguas caóticas no lograron borrar la «memoria» de Dios. Noé como representante de la humanidad (el segundo Adán) no fue olvidado en medio de las aguas que intentaban tragarlo para siempre. Por lo tanto, hoy tenemos la misma esperanza. Tenemos la alternativa de aceptar que Dios se acuerda de nosotros, con todo lo que el «acordarse de Dios implica. Quien se sienta olvidado por su familia, o sus amigos, o las estructuras sociales burocráticas, etc., puede con confianza afrontar la vida, sabiendo que Dios se acuerda. El mensaje de la conclusión del relato del juicio es que el juicio se ha tornado gracia. El arco iris declara eternamente que Dios se acuerda. Ni el caos, ni el juicio, ni el olvido tienen la última palabra. La última palabra es un verbo (acordar); un Verbo que un día se hizo carne demostrando hasta qué punto Dios se acuerda y se compromete con la creación.

pag 253

XII. Los hijos de Noé

(9.18-29)

La sección que sigue representa una conclusión genealógica a la genealogía interrumpida en 5.32. Como tal provee una conexión entre lo que precede y la genealogía presente en los próximos dos capítulos (10 y 11). Un párrafo de transición como éste contiene varios problemas, porque presenta un mero bosquejo de hechos conocidos por la audiencia original. La brevedad de esta sección deja al lector moderno lleno de interrogantes. Los exégetas a través de los años han tropezado con una serie de obstáculos difíciles de resolver.

Los problemas más complicados son los siguientes. En primer lugar, la conducta de Noé es contradictoria con todo lo que hemos visto hasta ahora. Esto ha originado la propuesta de que el personaje que se emborracha no es Noé sino otra figura de la antigüedad. En segundo lugar, surge la pregunta: ¿cuál fue realmente el pecado de Cam? Relacionado con este interrogante está el enigma de por qué Noé maldijo a Canaán, el hijo de Cam, y no a Cam, el culpable directo de la ofensa. La maldición también es difícil de comprender porque es difícil entender la relación entre ver la desnudez del padre y el castigo de esclavitud. Finalmente, a la luz de todos estos problemas, surge la pregunta: ¿cuál es el propósito real de la narración? Antes de adentrarnos en un análisis más detallado del texto, presentaremos algunas pautas que proveerán un trasfondo para comprender mejor el complicado párrafo.

Existen por lo menos dos niveles de intención en el breve relato acerca de Noé y sus hijos. En primer lugar, hay una razón política. En otras palabras, mediante el uso de la genealogía

se establece el trasfondo de ciertas relaciones políticas. Es sabida la polémica bíblica en contra de los cananeos y sus costumbres. A través de las Escrituras, existe una constante exhortación a Israel para que no adopte las maneras tan tentadoras de los cananeos. Nuestro relato cuenta que Canaán, hijo de Cam, recibe una maldición severa de parte del varón «justo y perfecto». La maldición dictamina que los descendientes de Canaán serán esclavos de los de Sem y Jafet. Los cananeos, entonces, en el futuro serían siervos de los israelitas, que son los descendientes de Sem. Sin duda, entonces, uno de los propósitos es introducir el tema de la futura relación política conflictiva que regirá entre Israel y Canaán. Este conflicto se desarrollará en el ámbito político (la conquista de Canaán por medio de los israelitas) y en el ámbito moral (la depravación moral de los cananeos es tema sobresaliente en todo el Antiguo Testamento).

Asimismo, Jafet también representa algún pueblo político, aunque difícil de identificar. Sama considera que representa la zona de Anatolia y del Egeo.

Sin embargo, la propuesta más común identifica a Jafet con los filisteos. El hecho de que Jafet ha de habitar «en las tiendas de Sem (v. 27) sugiere dicha conexión, ya que, en un momento de la historia, Israel y Filistea se aliaron contra Canaán (siglo 12 a.C.). No obstante, es aconsejable no tomar una posición definitiva al respecto.

En segundo lugar, sugerimos que el texto tiene como propósito ilustrar la realidad ya aparente después del diluvio. Dios había visto que la humanidad continuaba siendo mala. Esto significa que habrá relaciones quebrantadas, opresión deshumanizante, problemas familiares, etc. Inmediatamente después de que Dios ofreció el pacto de vida a la humanidad, tenemos un relato que describe tres males que, en forma perpetua, afectan a la humanidad: la borrachera, la falta de respeto a los padres y la esclavitud. El relato, entonces, se propone demostrar que la realidad después del diluvio no era perfecta, sino que estaba permeada por los problemas que caracterizan la existencia humana.

pag 256

A. Introducción (9.18-19)

«Y los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet... Los hijos de Noé ya fueron presentados en 5.32; 6.10 y 7.13. Su mención en este contexto sirve para unir este pasaje con la genealogía del capítulo 5, y además anticipa la del capítulo 10.

El comentario acerca del hijo de Cam llamado Canaán de momento no parece tener relación con este versículo. Pero es evidente que el autor se vale del recurso literario de introducir algo que parece no tener importancia, pero que será crucial para la comprensión del evento que narrará más adelante.

Los vs. 18-19, entonces, subrayan dos elementos importantes. Primeramente, el autor califica a los tres hijos de Noé como aquellos que «salieron del arca». Son pocas las personas que tendrán a cargo la responsabilidad de poblar la tierra. En otras palabras, éstos son los únicos sobrevivientes del diluvio que podrán cumplir con el mandato divino.

En segundo lugar, la frase «y de ellos fue llena toda la tierra» no solamente provee un tremendo contraste con lo anterior, sino que en forma concluyente cumple con la bendición impartida en 9.1. Esta frase anticipa lo que será muy evidente en el próximo capítulo: la población humana sobre la tierra proviene de estas tres raíces. Mientras que en otros relatos paralelos el poblar la tierra se lleva a cabo por medio de elementos mágicos, el relato bíblico resalta el proceso natural a través del cual el mandato divino se cumplió.

Finalmente, se cumple el deseo de Dios de ver su obra de arte llena de vida.

pag 257

B. La borrachera de Noé (920-27)

«Después comenzó Noé a labrar la tierra, y plantó una viña. Literalmente el texto dice: «Noé, hombre de la tierra, comenzó y plantó una viña». La traducción literal indica la relación estrecha que existe entre Noé, el héroe de la fe, y la tierra. El texto recalca el hecho de que Noé está cumpliendo con su mandato de ser el mayordomo de la creación de Dios. De esta manera se establece la conexión con lo afirmado en 5.29.

El texto también parece indicar que Noé es el primer hombre que cultiva la uva. Esto no significa que fue el primer agricultor, sino que por primera vez el proceso de la agricultura se había desarrollado hasta incluir la viticultura. El Antiguo Testamento abunda en referencias acerca de las cualidades positivas de la viña. En muchas instancias, la viña es considerada una bendición porque su fruto provee refrigerio, y además era considerado como símbolo de fertilidad, vida abundante, paz y prosperidad (Sal. 80.8-16; Is. 5.1-7; Zac. 8.12), Es en este sentido que la declaración esperanzada de Lamec, «Este nos aliviará de nuestras obras y del trabajo de nuestras manos» (5.29), cobra importancia (ver comentario de 5.29). Pero, por otro lado, tanto este relato como el resto del Antiguo Testamento reconocen los efectos negativos que puede causar el fruto de la viña (Pr. 23.31-35). Por lo tanto, a través de este evento la expresión de deseo de Lamec recibe una respuesta un tanto irónica.

«Y bebió del vino, y se embriagó, y estaba descubierto. . . Ante todo es necesario establecer que la borrachera de Noé no es el tema principal del párrafo; simplemente provee el escenario para el evento trágico y crucial que ha de ocurrir. Sin embargo, el texto describe en forma sucinta cómo Noé llegó a estar en un estado menos que aceptable. El estar descubierto es causa de vergüenza, ya anticipada en 3.7, 21. Pero la vergüenza es aún mayor si la desnudez es producto de una borrachera. El peligro de perder el vestido cuando uno está ebrio se comenta en Lamentaciones 4.21 (BJ) y Habacuc 2.15.

Por lo tanto, el texto casi en forma irónica declara que la humanidad no ha cambiado mucho después del diluvio. Aun el varón escogido y reconocido como justo es víctima de su propio pecado.

«Y Cam. . . vio la desnudez de su padre. . .» En el Israel antiguo, el respeto siempre estaba asociado con cubrir los genitales. Es así que ver a una persona desnuda era deshonorarla en forma absoluta. Nosabemos cuáles fueron las circunstancias que llevaron a que Cam entrara a la tienda de su padre y así descubriera su desnudez. Tampoco sabemos qué les dijo a sus hermanos. Los comentaristas han especulado muchísimo sobre todo este evento, sin duda exagerando muchos detalles inexistentes. Suponemos que Cam informó a sus hermanos en un tono de burla o en forma despectiva, lo cual sería una deshonra adicional para con su padre. La transgresión de Cam, entonces, involucra un acto indigno de un hijo.

Creemos inapropiadas las diversas sugerencias que proponen que Cam cometió incesto, sodomía o castración. Estas propuestas intentan encontrar algo que no está en el texto. La falta de Cam radica en el hecho de que no solamente vio la desnudez de su padre, sino que la publicó, en vez de taparlo en forma discreta y respetuosa, y así proteger la reputación del padre. Es necesario recordar que en las sociedades antiguas, y aun en las modernas más tradicionales, el honrar a los padres es una responsabilidad sagrada. En el Antiguo Testamento es sabida la importancia del mandamiento «Honra a tu padre y a tu madre» (Ex. 20.12). Es más que evidente que Cam no actuó con respeto hacia su padre, lo cual motivó una tremenda maldición.

«Entonces Sem y Jafet. . . andando hacia atrás, cubrieron la desnudez de su padre.» El contraste de actitudes se enfatiza mediante un estilo lento y repetitivo. Es más, la acción de los hermanos Sem y Jafet se expresa en un orden invertido a la de Cam, formando un quiasmo que aumenta aún más el contraste:

v. 22 «vio la desnudez de su padre»

v. 23 «y así no vieron la desnudez de su padre»

Sin duda, el autor quiere resaltar la preocupación de los otros hijos por no deshonrar a su padre. Los hijos respetuosos hacen todo lo posible para no ver la desnudez de su padre y a su vez cubrirlo para evitarle mayor vergüenza. Todas las precauciones tomadas por Sem y Jafet indican que la transgresión de Cam no fue otra cosa que una actitud irrespetuosa hacia su padre.

«Y despertó Noé de su embriaguez...» Cuando Noé ya estaba sobrio se enteró, seguramente por medio de Sem y Jafet, de lo que había ocurrido cuando estaba embriagado. La conducta de Cam suscita una maldición dirigida a su hijo «más joven». El calificativo «más joven ha sido motivo de varias sugerencias, ya que de acuerdo con 9.18 (ver también 5.32; 6.10; 7.13; 10.1) Cam no parece ser el más joven, sino el hijo del medio. La Septuaginta y la Vulgata (versiones antiguas escritas en griego y latín respectivamente) traducen «un hijo menor», o sea menor que Sem. Cassuto sugiere que la posición de Cam antes de Jafet responde a la costumbre de colocar la palabra más corta en primer lugar al escribir una lista.* Quizá, la solución más acertada es la que propone que el orden de la lista no siempre indica el orden de nacimiento (cf. Gn. 25.9; Jos. 24.4).

«Maldito sea Canaán; Siervo de siervos será a sus hermanos.» Esta es la primera maldición expresada por un ser humano registrada en la Biblia, y los alcances de la maldición son realmente importantes. El honor de Noé había sido violado, al igual que la santidad de la familia. Por lo tanto, Noé expresa una maldición que conlleva autoridad divina.

La maldición se dirige a Canaán, el hijo menor de Cam. ¿Por qué se maldice a Canaán en vez de a Cam, el culpable de la transgresión? Como mencionamos más arriba, éste es uno de los problemas más importantes de este texto. Los comentaristas han sugerido varias soluciones al respecto. Entre ellas, las más significativas son las siguientes: a) el texto debe entenderse como si dijera «Maldito sea (el padre de) Canaán», ya que la frase «el padre de aparece en dos oportunidades antes de la maldición (vs. 18, 22). b) Noé no podía maldecir a un hijo que había sido recientemente bendecido por Dios (9.1). En otras palabras, no podía anular una promesa divina. c) En el Antiguo Testamento se declara que los hijos pueden ser castigados por los pecados de sus padres (Ex. 20.5), y Canaán entraría en esa categoría. d) Podría existir una especie de paralelismo en el castigo, en el sentido de que Cam, el hijo menor, pecó contra su padre; entonces Canaán, el hijo menor de Cam, es castigado por la maldad de su padre. e) Los hijos de Noé representan a los pueblos que son sus descendientes. De esta manera, personifican a esos pueblos." Los hijos de Cam son Cus, Mizraim (Egipto), Fut y Canaán (10.6). Ahora bien, los cananeos en todo el Antiguo Testamento son considerados no solamente enemigos de Israel, sino un pueblo cuyas costumbres sexuales y morales son deplorables. La religión cananea con su énfasis sobre lo sexual siempre planteó una amenaza a las normas morales de la fe de Israel. Por lo tanto, esta maldición anticipa la enemistad que existirá entre los cananeos y los israelitas, y a su vez condena la irrespetuosa conducta moral de los cananeos personificada en la actitud de Cam.

La maldición determina que Canaán ha de ser siervo de sus hermanos. La frase «siervo de siervos» expresa un grado extremo, casi absoluto. La repetición de esta realidad tres veces

(vs. 25-27) sirve para resaltar que Canaán será subyugado por Sem y Jafet. Esta declaración rotunda ha sido motivo de controversia. Sin embargo, ciertos elementos parecen claros. Estos han sido identificados por Skinner de la siguiente manera: a) Los israelitas se consideran descendientes de Sem; b) Canaán representa a los habitantes de Palestina antes de la conquista israelita; c) La servidumbre de los cananeos se ve, «por lo menos», en los primeros días de la monarquía israelita. Más allá de esto, todo es incierto. Estamos de acuerdo con Skinner, y además consideramos que la maldición puede haber tenido cumplimientos múltiples.

Es importante hacer aquí un comentario sobre una interpretación que cobró importancia en el siglo 19 y que todavía hoy tiene sus adherentes. Muchos han utilizado esta maldición para justificar la esclavitud de los negros y proclamar la supremacía de la raza blanca. Dicha interpretación es incorrecta y trágica. En primer lugar, ignora que la maldición se dirige a Canaán, y Canaán no era ni negro ni africano. En segundo lugar, no existe ninguna referencia a color, inferioridad ni superioridad. Sí nos habla de un pueblo que históricamente será subyugado en distintas épocas, pero por razones morales y no raciales. En consecuencia, toda interpretación racista de este texto es una mala interpretación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

«Bendito por Jehová mi Dios sea Sem.» La traducción de RVR no expresa con exactitud el sentido del texto hebreo. Literalmente, el texto dice: «Bendito sea Jenová, el Dios de Sem» (cf. BA, BJ, NC). Si bien uno esperaría una bendición para Sem en contraste con la maldición de Cam, Noé bendice al Señor. Normalmente cuando un personaje bíblico bendice a Jehová, lo hace en actitud de agradecimiento y alabanza. En este caso, Noé bendice a Jehová porque él es el Dios de Sem y lo ha guiado por la senda correcta. La conducta cauta y respetuosa de Sem para con su padre origina una alabanza a Dios. Asimismo, la bendición presupone que Sem considera que Dios lo ha guiado a conducirse correctamente.

El autor se vale de un juego de palabras para expresar la bendición. Sem significa «nombre», y el vocablo «nombre» frecuentemente se refiere al nombre divino Yavé o a la presencia divina (Dt. 28.58; Sal. 72.19; 30.27)."

«Engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem.» La bendición de Jafet también se expresa mediante un juego de palabras que sirve para fortalecer el concepto: el nombre yepet (Jafet) es similar en sonido al verbo yapt (engrandezca). El sentido de la frase es netamente positivo: Jafet ha de crecer como pueblo y ha de cohabitar en paz y armonía con Sem. En la bendición está implícito que Sem y Jafet serán aliados en la subyugación de los cananeos.

El cumplimiento histórico de dicha bendición es difícil de discernir. Más arriba sugerimos que la coalición de israelitas y filisteos en contra de los cananeos durante el siglo 12 parece ser la mejor posibilidad, pero a la vez aconsejamos no dogmatizar al respecto. Por otro lado, es atractiva la propuesta de ver a los descendientes de Jafet como los gentiles que son reunidos con la línea escogida de Sem (cf. Ef. 3.6). Sin embargo esta lectura mediante el uso de *sensus plenior* (ver cap. 1, nota 22), seguramente no era la intención del autor original.

El párrafo concluye con la tercera repetición de la maldición sobre Canaán. La esclavitud futura será una realidad inevitable. El autor ha logrado que el lector se dé cuenta de que el cumplimiento de la maldición es indudable.

La realidad posterior al diluvio

Al comienzo del comentario de este párrafo mencionamos que este párrafo contenía información acerca de tres realidades que agobian a la sociedad humana hasta el día de hoy: borrachera, falta de respeto en el hogar y esclavitud. Nuestro comentario ha resaltado estos tres aspectos que ahora merecen especial atención.

1. La dimensión personal

Cuando la primera pareja logró su autonomía del Creador (ver cap. 3) se encontró con una realidad que no podía manejar con sabiduría. Al no poder ejercer una mayordomía correcta sobre la creación, cayó en transgresiones de tal magnitud que obligaron a Dios a emitir un juicio drástico. Sin embargo, como hemos mencionado, el diluvio no cambió el corazón autónomo del ser humano, quien continúa tratando de determinar su propio destino.

Es más que interesante notar que aun Noé, el héroe de la fe (He. 11.7), no pudo escapar a esta realidad. Frente a la posibilidad de producir algo nuevo y bueno como lo fue «la viña», él también fue víctima de su autonomía. Toda su sabiduría humana no fue suficiente para evitar que cayese en una borrachera, que proveyó la ocasión para tamaña transgresión de parte de su hijo. Notemos que el texto no condena el producto de la viña, por cuanto es parte de la creación de Dios. No obstante, en forma implícita condena la conducta de Noé, quien no supo manejar con sabiduría su propia realidad.

El texto, entonces, advierte con claridad que la realidad personal del ser humano no ha cambiado. Este vive en conflicto consigo mismo, y por eso buscará escapar de su tan deseada autonomía.

Esa realidad es la misma que confrontamos hoy. En varias de las culturas latinoamericanas, el abuso del vino representa un problema personal que sin duda trae consecuencias familiares. Al no poder manejar la realidad sin Dios, se recurre a un escapismo que sólo trae aparejada una realidad peor. Noé fue deshonrado por su propio hijo. En nuestras familias, el abuso del vino o de otros estupefacientes produce violencia, hambre, enfermedad y angustia, y los padres pierden respeto (honor) en la consideración de sus hijos. A la luz del texto, entonces, la iglesia de Jesucristo es desafiada a proclamar un mensaje de dependencia de Dios, que reconoce que la realidad autónoma no es una opción de vida.

2. La dimensión familiar

El texto también resalta el hecho de que después del diluvio los problemas interpersonales continúan y se agravan. El relato de Génesis hasta el momento ha planteado varios contextos de tensión. Recién notamos la tensión personal que surgió después de la caída y que ahora se ve reflejada en la vida de Noé. Asimismo, hemos visto la tensión que surgió entre esposo y esposa (ver comentarios de cap. 3). En el jardín, la relación entre el hombre y la mujer era de total armonía e igualdad; ahora se caracteriza por echarse la culpa, por dominar el uno sobre el otro, por la sospecha y el dolor. Luego, el relato nos informó acerca de un nuevo escenario de confrontación: hermano contra hermano. Aprendimos que el primer homicidio fue en realidad un fratricidio, por cuanto Caín mató a su hermano Abel, marcando así una nueva ruptura en la realidad familiar.

El incidente entre Noé y su hijo Cam ilustra un nuevo punto de tensión en el ámbito familiar: el conflicto entre padre e hijo. Sugerimos que el tema principal del párrafo es la ruptura de la relación entre padre e hijo y, como consecuencia, el contraste que existe entre los hermanos. Un hijo muestra una falta de respeto total para con su padre. Al mirar la desnudez de su padre con displicencia y falta de modestia, Cam ha deshonrado abiertamente a su padre. Pero su actitud irrespetuosa es aún más grave porque deja al padre

expuesto, vulnerable y en un estado indigno. Lejos está Cam de honrar a su padre, como lo requería la tradición antigua. Por esto Noé, como padre, reacciona con tanta vehemencia. El respeto por los padres es una de las bases esenciales para la continuidad de una sociedad estable. Pero la maldición de Noé no ha de cambiar lo que ya ha ocurrido. La semilla de discordia familiar ha sido plantada. Inmediatamente después del diluvio, y antes de que la humanidad se divida en diversos pueblos, existe una falla en la relación padre-hijo. Esa semilla parece haber germinado con mucha fuerza en las metrópolis en las que vivimos hoy. Es alarmante ver cómo, dentro de los contextos urbanos de nuestras sociedades más tradicionales, está perdiéndose el respeto por la autoridad paternal. La ruptura en la relación padre-hijo es una realidad triste que confronta a la iglesia de Jesucristo hoy. Así como en el caso de Noé, muchos padres de hoy proveen la ocasión o las circunstancias para situaciones de deshonra y falta de respeto. Padres que no asumen su papel de autoridad en el hogar, o padres ausentes que no nutren una relación con los hijos, proveen tierra fértil para las actitudes filiales indignas.

Asimismo, los hijos que habitan en las grandes urbes, bombardeados por información que alienta a la independencia, a la autonomía, al desprecio por el anciano, cada día respetan menos a sus padres. Las pautas éticas y morales sugeridas por los padres son consideradas anticuadas y tratadas con desprecio. Sin duda, nuestras sociedades están llenas de «descendientes de Cam». Por esto la iglesia debe tomar un papel activo en la restauración de la relación familiar. Su prodama necesita mostrar el incidente entre Noé y Cam para hacer reflexionar acerca de las consecuencias trágicas que produce la falta de respeto dentro del ámbito familiar. El mandamiento antiguo «Honra a tu padre y a tu madre» es tan pertinente hoy como lo fue hace miles de años. La iglesia está frente al desafío de mostrarte a la sociedad que su continuidad depende de una correcta relación familiar. A su vez, esa relación positiva es posible cuando se está inmerso en una correcta relación con el Creador.

3. La dimensión social

Muchos han cuestionado el valor de este relato que sigue inmediatamente al evento del diluvio. La maldición sobre Canaán, que destina a su descendencia a una esclavitud perpetua, parece desafortunada. Un comentarista ha llegado a decir que la desagradable historia acerca de la maldición de Canaán no debería estar en la Biblia. Sin duda, el odio por el pueblo de Canaán y la justificación de la esclavitud son difíciles de digerir. A primera vista, el texto parece estar perneado por el prejuicio en contra de un grupo étnico y a favor de otro. No obstante, creemos que esta historia tiene su lugar en el contexto de Génesis en particular y en el de la Biblia en general. El texto plantea un elemento de tensión adicional en la experiencia de la humanidad. Hemos notado la pugna que existe en el fuero interno del individuo, y además los conflictos hombre-mujer, hermano-hermano, padre-hijo. Ahora el relato nos informa acerca de la controversia entre pueblos, donde la práctica de la esclavitud ha de desempeñar un papel preponderante. Es aquí, entonces, donde la Biblia anticipa un problema que ha de agobiar a muchos pueblos: la esclavitud. Con el correr del tiempo, Israel reconocería tal práctica como algo «anti-creacional». En sus leyes sociales, Israel comenzará a proveer cláusulas de libertad para los esclavos, recordando que en Egipto ella misma vivió la esclavitud en carne propia. Más tarde, los profetas denunciarían todo intento de explotación del hermano, afirmando que la esclavitud es una violación de la vida del otro. Por lo tanto, nuestro texto no es ingenuo. Reconoce que la tendencia del ser humano autónomo, que necesita reconciliarse con su Creador, es de subyugar a su hermano. Nos muestra un aspecto más donde la humanidad ha fallado. Esa realidad anticipada por el texto ha sido vivida por nuestro continente en carne propia

durante mucha de su historia. América ha sufrido diversas formas de esclavitud, desde la conquista por parte de los europeos, hasta el día de hoy por parte de las grandes empresas y los grandes conglomerados económicos. La ruptura social hecha evidente inmediatamente después del diluvio continúa vigente hoy. Pero así como ésa no fue la intención de Dios para su creación, tampoco lo es hoy. Nuestro texto no presenta una formulación doctrinal, sino que describe la triste realidad. La esclavitud no tiene lugar en los propósitos de Dios, y por lo tanto la iglesia deberá rechazar y denunciar todo intento de esclavizar a quien ha sido creado a la imagen de Dios. La intención de Dios para con su criatura es «vida». La esclavitud, intención del ser humano independiente de Dios, es «muerte».

Consecuentemente, la iglesia no puede callar ante la injusticia de la esclavitud porque su misión es proclamar la «vida» que Dios ofrece. A través de esa proclamación podrá existir reconciliación personal, familiar y social.

pag 265

C. Palabras finales (9:28-29)

«Y vivió Noé . . . y murió.» Luego del incidente protagonizado por Noé y sus hijos, concluye la historia de Noé con dos versículos que reflejan el estilo de la genealogía del capítulo 5 y complementan el versículo 32 de ese capítulo.

Dos elementos precisan comentario. En primer lugar, es importante notar que el diluvio es el único evento, aparte de nacimientos y muertes, que se utiliza en las genealogías como elemento cronológico. En segundo lugar, es necesario marcar el contraste entre Noé y Utnapistim (el héroe mesopotámico). Utnapistim recibió la inmortalidad luego del diluvio, y de esa manera dejó de ser humano. Noé, en cambio, varón justo y perfecto, sufrió la muerte como todo ser humano. Dijimos más arriba que Noé era un hombre de la tierra (v. 20) y como tal vuelve a la tierra.

pag 265

Bibliografía adicional

Albright, W.F., «The Hebrew Expression for 'Making a Covenant' in Pre-Israelite Documents», BASOR Vil, 1951, pp. 21-22.

Bassett, F.W., «Noah's Nakedness and the Curse on Canaan: A Case of Incest?», VT21,1971, pp. 232-237.

Martin-Achard, R., «Remarques sur la signification théologique de la création selon l'Ancien Testament», RHPR 1,1972, pp. 3-11.

Mawdsley, R.D., «Capital Punishment in Gen. 9.6», Central Bible Quarterly 18,1975, pp. 20-25.

McCarthy, DJ., «Covenant in the Old Testament: The Present State of Inquiry», CBQ 27, 1965, pp. 217-240; «The Symbolism of Blood and Sacrifice», J5Z, 88,1969, pp. 166-176.

Ross, A.P., «The Curse of Canaan», BSac 137,1980, pp. 223-240. Shufeit, J.E., «Noah's Curse and Blessing, Gen. 9:18-27», CTM 17(1946), pp. 737-742.

Testa, E., «Noé nuovo Adamo secondo i Santi Padri», RivB 14, 1966, pp. 509-514. 16

Wenham, Génesis 1-15, p. 204.

Pag 265

XIII. La tabla de las naciones (10.1-32)

El capítulo anterior concluyó con la muerte de Noé, cerrando de esa manera un ciclo más dentro del peregrinaje de la humanidad sobre la tierra creada por Dios. El capítulo 10

inaugura una nueva sección marcada por la fórmula toledot (ver comentario 2.4), en la cual los hijos de Noé están vivos y activos. Este nuevo documento viene a confirmar lo anticipado en 9.19, donde se dijo que de los tres hijos de Noé «fue llena toda la tierra». Asimismo ilustra el cumplimiento del mandato divino «Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra» (9.1). Pero lo realmente novedoso de este texto es la manera en que se describe este proceso. Todo el proceso gira alrededor de genealogías, que no se articulan exclusivamente alrededor de «individuos», sino que señalan naciones, grupos étnicos, lingüísticos, políticos y geográficos. No obstante todas estas divisiones que caracterizan a la raza humana, el énfasis de la denominada «tabla de las naciones» cae sobre la unidad básica que entrelaza a toda la humanidad. Todo ser humano es hijo de Noé, a través de sus tres hijos: Sem, Cam y Jafet. El texto subraya unidad en medio de la diversidad, bajo un solo Creador.

La naturaleza del documento en mano, y los diversos problemas que contiene, requiere que consideremos algunos temas a modo de introducción antes de hacer un análisis del texto en sí. Si bien a primera vista el documento puede parecer una lista genealógica simple y aburrida, una lectura más detallada revelará información sumamente importante, y en algunos casos difícil de interpretar. Por estas razones, los siguientes comentarios son necesarios.

Estructura literaria

La «tabla de las naciones» está estructurada alrededor de tres secciones que reflejan la división tripartita de la humanidad, anticipada en el capítulo anterior y confirmada en el presente documento. Esta división es coherente con el modelo característico presente en los primeros once capítulos de Génesis. Hemos visto ya que la genealogía de Caín concluye con tres hijos: Jabal, Jubal y Tubal-caín (4.20-22). Igualmente, en la genealogía del capítulo 5, que incluye 10 nombres, el último —es decir, Noé— tiene tres hijos: Sem, Cam y Jafet (5.32). Este patrón vuelve a repetirse en la genealogía del capítulo 11, que, incluyendo a Noé, también tiene 10 nombres. Allí Taré, el último nombre, engendra también a tres hijos: Abram, Nacor y Harán (11.26).

Otra característica literaria del documento es la inversión premeditada del orden de los hijos de Noé. El orden Sem, Cam y Jafet ha aparecido ya unas cinco veces (5.32; 6.10; 7.13; 9.18; 10.1). Sin embargo, el autor comienza con los descendientes de Jafet, que representan aquellas naciones que tuvieron menos contacto con Israel. Su mención es breve, dando paso inmediatamente a los descendientes de Cam. Estos son los antecesores de los pueblos que tuvieron más relación con Israel, es decir, los babilónicos, egipcios y cananeos.

La intención es desplazar rápidamente a estos dos grupos para dar lugar a los descendientes de Sem, que en definitiva son los progenitores del pueblo escogido. Es más que evidente que el documento tiene como propósito establecer y mostrar la preeminencia de la línea de Sem, que conduce al padre Abraham. Sama sugiere que esta inversión del orden sirve para deshacerse de aquellas ramas de la humanidad, cuya historia religiosa llega a ser estática y estéril de acuerdo con el punto de vista monoteísta del narrador. Esta técnica literaria de colocar a los que no son elegidos en primer lugar, para luego darle mayor importancia a la línea favorecida por la divinidad, es característica de todo el libro de Génesis. Hemos notado que se menciona primero a los descendientes de Caín (4.17-25) para luego resaltar la línea favorecida de Set (cap. 5). De la misma manera, el autor trata primero y brevemente con la línea de Ismael (25.12-18) para luego detallar extensamente la historia de Isaac, el

hijo de la promesa. Finalmente, el autor presentará primero la genealogía de Esaú (cap. 36) para luego relatar extensamente la biografía de Jacob y su familia.

El propósito de resaltar la línea de Sem también puede notarse en el uso excepcional de un doble comentario preliminar a la descendencia de Sem en los vs. 21 y 22. Si a esto le agregamos que las líneas de Jafet y Cam continúan por tres generaciones, mientras que la de Sem se extiende hasta la sexta generación, no quedarán dudas de que todo el documento está estructurado literariamente para proyectar la línea de Sem hacia el futuro.

La naturaleza de la «genealogía»

El documento ha sido llamado una genealogía, o la «tabla de las naciones». Empero, bien podría considerarse como un «mapa verbal» del Cercano Oriente antiguo, ya que el texto no representa una genealogía en el sentido estricto de la palabra. Es necesario considerarlo como una genealogía modificada, con matices distintos a las de los capítulos 4,5, y 11.

Los verbos utilizados para expresar nacimientos, al igual que los términos «hijo», «padre», «primogénito», no deben entenderse literalmente en todos los casos. El documento sugiere implícitamente que cada uno de los términos tiene un significado simbólico o figurado. Por ejemplo, el vocablo ben (hijo) puede significar descendiente, sucesor, y aun nación. Es así que lugares geográficos tales como Elisa y Tarsis son llamados «hijos de Javán. De la misma manera «padre» puede indicar ancestro, fundador, o bien, antecesor. Además, es necesario notar las siguientes características: a) muchos de los nombres personales de la lista son conocidos como lugares o pueblos; b) diez nombres personales tienen una terminación plural; c) otros nueve nombres personales contienen la terminación gentilicia -i que denota un pueblo o alguna filiación étnica, y además tienen el artículo definido, lo cual es inadmisibles en un nombre hebreo. Todo esto indica que el uso de los términos es realmente flexible, y nuestra interpretación deberá contemplar esta realidad.

Principios de clasificación

Como hemos indicado, el capítulo 10 representa un intento de organizar o clasificar a todos los pueblos de la tierra de acuerdo con ciertas pautas. Las pautas provistas por los vs. 5, 20, y 31 pueden ser caracterizadas como étnicas, lingüísticas, geográficas y políticas. No obstante, todo intento de ubicar las divisiones en estas categorías ha fallado. Por ejemplo, es inútil tratar de imponer el criterio racial o étnico, porque surgen varias excepciones. En cuanto al criterio lingüístico, también surgen problemas. Sabemos que los cananeos, identificados como descendientes de Cam, hablaban un idioma semita, aunque no eran descendientes de Sem. En cambio, el idioma de los elamitas no es semita, y ellos sí son nombrados como descendientes de Sem. El principio geográfico, si bien es aplicable a los descendientes de Jafet porque parecen haber habitado todos al norte de Israel, no es solución para los otros dos grupos. Por ejemplo, Cus es generalmente un nombre para Etiopía, pero sus hijos mencionados en el v. 7 son decididamente tribus árabes. Esto se complica aún más con otro hijo llamado Nimrod, quien es netamente mesopotámico. Un problema adicional aparece cuando uno nota que Seba y Havila están listados bajo Cam y también bajo Sem.

La alternativa política parece tener más asidero que las anteriores. Se propone que la tabla representa más un mapa político con las redes relacionales existentes en un momento dado. Esta opción provee una explicación adecuada para la asociación que existe entre Canaán y Egipto. Esta asociación refleja el hecho de que durante mucho tiempo Canaán estaba bajo la influencia comercial y política de Egipto.

Si bien la propuesta del mapa político ofrece cierta luz, es necesario admitir que todavía no es posible comprender totalmente por qué ciertas naciones han sido incluidas donde están. Ojalá futuros descubrimientos puedan aclarar las relaciones políticas, étnicas, lingüísticas y geográficas implícitas en la tabla de las naciones.

El significado del número 70

Una vez más encontramos un marcado énfasis sobre el número 7 y sus múltiplos. Es así que los hijos de Jafet son 7 (10.2), y sus nietos son 7 (10.3-4). Los descendientes de Jafet son 14 (2x7) en total. Asimismo Cus, hijo de Cam, tiene 7 descendientes entre hijos y nietos (10.7; sin contar el caso excepcional de Nimrod). De igual manera, Egipto (Mizraim) engendra a 7 hijos (10.13,14).

Los pueblos mencionados en la lista del capítulo 10 son 70 (excluyendo a Nimrod que es decididamente un individuo). Los 70 pueblos estarían compuestos por 14jafetitas, 30 canutas y 26 semitas. Consideramos que el número 70, si bien no está expresado explícitamente, no representa una mera casualidad, pero tampoco debe tomarse en forma literal, como indicador de la cantidad total de pueblos existentes (cf. 10.5). El número 70 en este contexto, al igual que en otros lugares en la Biblia, indica un grupo grande de descendientes. Es símbolo de «totalidad» y no de una cantidad exacta. Los siguientes ejemplos ilustran este recurso literario típico de la Biblia: a) los descendientes de Jacob que marcharon a Egipto fueron 70 (46.27); b) los hijos de Gedeón sumaron 70 (Jue. 8.30); c) los de Acab también (2 R. 10.1); d) los ancianos que representaban a toda la comunidad de Israel en el desierto eran 70 (Ex. 24.9); e) Jesucristo manda a 70 emisarios (Lc. 10.1); f) en la literatura mitológica cananea, el panteón está formado por 70 hijos de la diosa suprema Asera.

En consecuencia, entonces, el número 70 representa la totalidad de la humanidad. A través de este número, el documento intenta establecer dos conceptos de suma importancia. En primer lugar, afirma el origen común de toda la raza humana. Toda la humanidad, es decir, los «70 pueblos», provienen de un solo padre, Noé, a través de los tres hijos: Sem, Cam, y Jafet.

En segundo lugar, proclama la unidad original de la humanidad. La comunidad internacional —a pesar de sus diferencias— existe ante todo como una familia de seres humanos estrechamente interrelacionados, bajo la soberanía de un solo Creador.

Relación entre los capítulos 10 y 11

Varios comentaristas han notado que lo narrado en el capítulo 10 es consecuencia de lo relatado en el capítulo 11. Por lo tanto, por medio del contenido y de las palabras o frases clave, es posible ver la interrelación entre ambos documentos.

Como hemos visto, la tabla de las naciones afirma la unidad de la familia humana en cuanto a su origen. Sin embargo, no da ninguna explicación de por qué los humanos se «dispersaron», ni por qué la tierra ha sido «repartida», ni por qué distintos pueblos hablan idiomas diferentes. El capítulo 11 explica por qué sucedió todo lo expuesto en el capítulo anterior. Este capítulo le da una explicación netamente teológica a la realidad humana. La dispersión y la posterior división se deben al juicio divino sobre la raza humana. La humanidad quiso «hacerse un nombre» y «llegar al cielo», pero sólo logró la dispersión descrita en el capítulo 10. Esto se relaciona con la concentración del poder, evidente en 11.1-9, pero anticipada en el caso de Nimrod (10.8-12).

Las palabras clave que entrelazan ambos relatos son las que describen la acción de «dispersar», «extender» y «esparcir». El verbo *pus* (dispersar) aparece en 10.18; 11.4,8,9; y el verbo *pr-d* (esparcir), en 10.18,32. Asimismo el verbo *banah* (construir) se utiliza en 10.11; 11.4,5,8.

Israel en el contexto de la comunidad internacional

Israel como nación no se menciona en la tabla de las naciones. No obstante, el número 70 parece prefigurar con fuerza y determinación la existencia de Israel. La conexión con los 70 descendientes de Jacob que marchan a Egipto y que posteriormente forman la nación llamada Israel es inevitable. Israel, entonces, es un microcosmo de la familia de la humanidad que reside sobre la tierra. Es a través de Israel que «serán benditas en tí todas las familias de la tierra» (12.3). Quizá mediante una sutileza numérica, el texto anticipa el verdadero propósito de la existencia de Israel.

pag 271

A. Introducción y familia de Jafet (10.1-5)

Luego de una introducción que utiliza la fórmula *toledot* (generaciones, familias) para reafirmar que todo ser humano es descendiente de un padre y sus tres hijos que sobrevivieron al diluvio, la tabla comienza a detallar los miembros de las tres familias representadas por Jafet, Cam, y Sem.

«Los hijos de Jafet: . . .» La familia de Jafet representa a los grupos que habitaron al norte y al oeste de Palestina, incluyendo las proximidades del mar Caspio y hasta la zona del Egeo. El nombre Jafet ha sido identificado con *Iapetos*, uno de los titanes griegos. Sin embargo, a pesar de la similitud en los nombres, es difícil precisar una relación histórica. Mientras que Jafet es un individuo y no representa a una nación, sus «hijos» representan a naciones o pueblos. Esta realidad se extiende a los otros hijos de Noé, Cam y Sem.

«Comer» aparece en "Szequie" 38.6 como aliado de Gog, y el nombre existe en acadio como *Gimmiraya* y en griego como *Kimmerwi*. Este grupo indoeuropeo, conocido como los cimerios, atacó con fuerza a Asia Menor y ocupó la zona de Capadocia. «Magog» también es mencionado en Ezequiel 38.2 y 39.6. Es imposible la identificación exacta de Mágog, y además no es posible discernir si se refiere a un lugar geográfico o a un pueblo. Por lo tanto, es prudente solamente decir que Magog era un pueblo o un lugar que estaba bien al norte de Palestina.

«Madai» proviene del persa antiguo *Mada*, y se refiere a los meós que habitaron la zona al oeste del mar Caspio. En diversos textos bíblicos son mencionados junto con los persas, y finalmente son incluidos bajo el imperio persa. Este grupo aparece frecuentemente en textos asirios a partir del siglo 9 a.C.

«Javán» representa a la rama de los griegos llamados «joaios», que vivían sobre la costa de lo que hoy es Turquía. Junto con Tubal y Mesec, Javán estaba involucrada en el comercio de esclavos y de utensilios de bronce (Ez. 27.13).

«Tubal y Mesec» no tienen relación alguna con las ciudades modernas de Toboiski y Moscú, como algunos han querido proponer. En textos cuneiformes (escritura antigua mesopotámica) aparecen como *Mushki* y *Tabal*, ubicados en la parte este de Anatolia. También se mencionan en varios pasajes de Ezequiel (27.13; 32.26; 38.2-3; 39.1).

«Tiras» podría ser identificado con los *Turusha*, uno de los pueblos de mar que atacó a Egipto en el siglo 13 a.C. Por otro lado podría representar a los etruscos de Asia Menor que

finalmente habitaron en Italia. El nombre Tiras no aparece en el resto del Antiguo Testamento ni tampoco en documentos de escritura cuneiforme.

«Los hijos de Gomer.» Gomer es uno de los dos hijos de Jafet que extiende la línea de su padre.

«Askenaz» sin duda tiene conexión con el nombre Ashkuza que aparece en textos asirios. Por lo tanto, denota el grupo llamado «escitas («scitios») que habitó la zona que existe entre el mar Negro y el mar Caspio. Según Jeremías 51.27, Askenaz es llamada a unirse con Mini y Ararat en contra de Babilonia.

«Rifat» aparece como Difat en la lista paralela que se encuentra en Crónicas (1 Cr. 1.6). Hasta el momento es imposible identificar ambos nombres.

«Togarma» también aparece en Ezequiel 27.13-14 en conjunto con Javán, Tubal y Mesec. Por otro lado, textos cuneiformes de los primeros dos milenios a.C. mencionan una zona llamada Tegarman, que está al norte de Carquemish sobre una ruta comercial muy importante que va desde Asiría hasta Capadocia.

«Los hijos de Javán.» Los hijos de Javán, nietos de Jafet, aparecen en dos pares. Los primeros dos nombres están en singular, mientras que los últimos dos en plural.

«Elisa» aparece mencionada también en Ezequiel 27.7 como exportadora de telas de color azul y púrpura. Seguramente puede identificársela con el Alashiya de textos acadios, el cual se refiere por lo menos a una porción de la isla de Chipre.

«Tarsis» aparece varias veces en el Antiguo Testamento, pero es muy difícil de identificar. Tradicionalmente se la ha identificado con el sur de España de acuerdo con el griego Tartessos, pero la mayoría de los comentaristas modernos ponen en duda tal posibilidad. Otras sugerencias incluyen la isla de Rodas o la zona oeste de Anatolia.

«Quitim» es seguramente el equivalente hebreo del nombre griego tódon, ciudad ubicada sobre la costa sudeste de la isla de Chipre. Este nombre, escrito por los fenicios como Kt o Ktj, llegó a ser la designación para toda la isla.

«Dodanim» aparece en 1 Crónicas 1.7; en otras versiones antiguas (Septuaginta, Pentateuco Samaritano) figura como Rodanim. Como tal podría identificarse con la isla de Rodas.

«De éstas se poblaron las costas, cada cual según su lengua, conforme a sus familias en sus naciones.» Con esta frase se cierra el ciclo dedicado a la descendencia de Jafet. A diferencia de la conclusión de los próximos dos ciclos, el de Jafet no contiene la fórmula «Estos son/fueron los hijos de. . .» (cf. 10.20,31).

La primera pregunta que debe contestarse es: ¿a quiénes se refiere «éstos», a los hijos de Javán o a los hijos de Jafet? Westermann —de acuerdo con un significado más bien estrecho de la palabra 'iy (costa, isla)— propone que esta designación pertenece más bien a los «hijos de Javán». Pero el término también puede referirse a tierras que limitan con el mar, lo cual, entonces, incluiría a los otros hijos de Jafet. Además, la conclusión es muy similar a las que encontramos en los vs. 20 y 31, donde se refieren a los hijos de Cam y Sem. Por estas dos razones consideramos que «éstos» se refiere a la descendencia de Jafet, y no solamente a los hijos de Javán.

Este versículo, junto con los vs. 20 y 31, provee los criterios que aparentemente se utilizaron para distinguir los diversos grupos de gentes. Como mencionamos en la introducción a nuestro comentario de este capítulo, los criterios son geográficos («tierra»), étnicos («familias»), lingüísticos («lenguas») y políticos («naciones»). Ya mencionamos los problemas existentes con los criterios de clasificación (ver sección «Principios de clasificación»), Es evidente que necesitamos más información para poder comprender el

método de organización utilizado por el autor. Además, es posible que en algunos casos ciertos criterios de clasificación estén superpuestos, creando cierta confusión para el lector moderno.

En resumen, entonces, los hijos de Jafet se presentan con suma brevedad. Representan aquellos grupos de personas más alejadas del contexto israelita antiguo. De acuerdo con Ezequiel, muchos de ellos vienen «de los confines del norte» (Ez. 38.6). Como tales, no son de mayor interés para el autor bíblico, cuyo propósito principal será establecer la línea escogida de la cual saldrá el padre Abraham.

pag 274

B. La familia de Cam (10.6-20)

El párrafo dedicado a la línea de Cam presenta en primer lugar a cuatro pueblos principales, enumerados de sur a norte. Luego toma tres de esos pueblos y describe la «descendencia» de cada uno de ellos. Esta sección es bastante más larga que la anterior, indicando su mayor importancia, ya que trata con los vecinos inmediatos de Israel. Las naciones mencionadas aquí ejercieron una influencia política y económica importante sobre el pueblo de Israel. Y una vez más el número 7 es preponderante: se listan 7 pueblos descendientes de Cus, 7 pueblos relacionados con Mizraim y 7 ciudades mesopotámicas. Además se incluyen 5 pueblos relacionados con Canaán y 6 ciudades pertenecientes a la zona de Siria y Fenicia. «Los hijos de Cam.» Las cuatro grandes naciones son las siguientes: «Cus» es el área al sur de Egipto denominada Etiopía. Conocida en Egipto como Kash o Kesh y en asirio como Kusu, es habitada por gente de tez oscura (Jer. 13.23).

«Mizraim» es el término semita que identifica a Egipto. En algunos pasajes el nombre se circunscribe a la zona norte de Egipto (Is. 11.11; Jer. 44.1), pero en otros abarca toda la nación.

«Fut» se refiere a Libia, al oeste de Egipto. Esta identificación está atestiguada en la Septuaginta (versión antigua griega) y en la Vulgata (versión antigua latina). A la vez es necesario reconocer que Nahum distingue a Fut de Libia (Nah. 3.9). Esto ha originado la identificación de Fut/Punt (cf. NC, BJ) con el egipcio Funt/Punt, sobre la costa de Somalia. «Canaán», en este contexto, se utiliza en un sentido muy amplio. Se refiere a la zona geográfica que yace al oeste del río Jordán, y a la vez a los distintos grupos de gentes que la habitaron. Al ser hijo de Cam, su relación con Egipto es evidente. Durante el Imperio Egipcio, esta zona fue llamada la «provincia de Canaán», indicando la supremacía de Egipto sobre ella.

«Los hijos de Cus.» Los hijos de Cus representan zonas geográficas al sur de Palestina, y en su mayoría pueden identificarse con gentes de Arabia.

Tanto Seba como Havila, Sabta, Raama y Sabteca son naciones relacionadas con el sur de Arabia, al igual que los hijos de Raama: Seba y Dedán.

«Nimrod» aparece como un caso excepcional en esta genealogía, y de repente transfiere la atención del documento a Mesopotamia. Esto podría explicarse sugiriendo que Cus en el v. 8 no se refiere a la zona de Etiopía, sino más bien al reino de los «casitas», centralizado en la ciudad de Kish en Mesopotamia. Asimismo, el estilo de la narrativa cambia radicalmente, lo cual sugiere que los vv. 8-12 podrían ser un agregado posterior a la lista original.

El nombre de Nimrod no tiene aparente explicación. Su significado podría derivarse del verbo morad (rebelar). En tal caso, el nombre estaría anticipando los sucesos narrados en el incidente de la Torre de Babel (11.1-9).

Muchos han intentado identificar a este personaje único en la Biblia con algún individuo histórico o mitológico del mundo antiguo. Los candidatos ofrecidos varían desde Sargon i de Acad, Naram-Sin el nieto, Tukulti-Ninurtade Asina, hasta el mismo dios babilónico Marduk. Otros han visto detrás de Nimrod la figura de Guilgames. Pero, a pesar de todos estos intentos, ninguno parece satisfactorio. Consideramos mucho más aconsejable ver a Nimrod como un «arquetipo» de ideales mesopotámicos de realeza." En los documentos mesopotámicos es común que los reyes se jacten de sus grandes logros militares y monumentales. En varias oportunidades, además, se presentan como grandes cazadores. Sugerimos, entonces, que el párrafo dedicado a Nimrod refleja los ideales mesopotámicos que a su vez reciben su crítica teológica en el próximo capítulo.

Nimrod llegó a ser el «primer hombre poderoso» sobre la tierra. Algo nuevo parece ocurrir aquí. El uso de gibbor (poder, fuerza) indica violencia, poder tiránico, y esto sugiere que Nimrod se convirtió en un déspota. Su poder político se extendió sobre ciudades de gran importancia histórica como Babilonia, Erec (Uruk), Acad, Asiria, Nínive y Cala. Sin duda, las proezas militares y políticas de Nimrod impresionan.

Nimrod también es un gran cazador, al igual que Guilgames, varios reyes asirios y el Esaú bíblico. La frase «delante de Jehová» no sugiere aprobación de parte de Jehová como llega a insinuar Kidner. Dios en ningún momento aprueba ni exalta la actividad de Nimrod. La frase indica simplemente que la actividad de Nimrod capta la atención. Tanto su dominio político como su coraje para salir a cazar son apabullantes.

Las ciudades importantes desde las cuales Nimrod ejercía y extendía su dominio merecen un breve comentario.

«Babel» se refiere a Babilonia y es mencionada reiteradamente en el Antiguo Testamento. La ciudad no cobra importancia hasta la época de Hammurapi alrededor de 1800 a.C. A partir del primer milenio a.C. es la ciudad más importante de Mesopotamia. El hecho de que aparezca en primer lugar en esta lista quizá se deba al episodio narrado en el próximo capítulo.

«Erec», llamada Uruk por los babilonios, fue una de las primeras «ciudades-estado» sumerias. De acuerdo con documentos mesopotámicos Guilgames fue uno de sus reyes. «Acad» fue fundada al norte de Babilonia por el rey Sargon I a mediados del tercer milenio a.C. Esta es la única mención en todo el Antiguo Testamento de esta ciudad importante. El nombre del idioma semita de Mesopotamia «acadio», tiene sus raíces en el nombre de esta ciudad.

«Nínive» es aquella ciudad asiria ubicada a orillas del Tigris, que llegó a ser una de las ciudades de más influencia en el mundo antiguo.

«Cala» es la famosa ciudad asiria Kalju, que fue construida por Samanasar i el padre de Tukulti-Ninurtai. En el siglo 9 a.C., el rey Asumasirp II la convirtió en capital de Asiria. Hoy en día se llama Nimrod.

«Mizraim engendró a . . .» Los siete nombres que componen la línea de Egipto contienen la terminación plural -im, lo cual indicaría que la lista se refiere a categorías etno-lingüísticas, es decir, miembros de una tribu o habitantes de una región que hablaban una misma lengua. De todas formas, solamente tenemos información acerca de dos de los siete grupos mencionados.

«Patrusim» señala a los habitantes del sur de Egipto. Dicha región es conocida por el nombre Patros, y así aparece en diversos contextos del Antiguo Testamento (Jer. 44.1, 15; Is. 11.11; Ez. 29.14; 30.14). El rey Esarhadón de Asiria se autodenominó «rey de Musur (Mizraim), Paturis (Patros), y Cush».

«Caftorim» denota a los cretenses, habitantes de la isla de Cafto (Creta). De acuerdo con Deuteronomio 2.23, los Caftorim se asentaron en la zona de Gaza, la cual llegó a ser un centro importante de los filisteos. Si el criterio de clasificación fuera meramente geográfico, se esperaría entonces centrar a los Caftorim en la línea de Jafet. Pero éste es otro ejemplo de que los criterios que rigen la organización de las naciones son múltiples, e incluyen factores lingüísticos, étnicos y políticos. La clasificación de los Caftorim bajo Egipto quizá responde a que durante mucho tiempo estuvieron bajo el dominio de los egipcios.

«Y Canaán engendró a. . .» La zona de Canaán, luego llamada Palestina, incluye varias tribus y naciones bien conocidas. La línea de Canaán es más extensa por la relación estrecha que tiene con Israel. La lista incluye once nombres, de los cuales solamente los primeros dos no contienen la terminación gentilicia -í.

«Sidón» (el primogénito) era considerada la ciudad más antigua de Fenicia. El hecho de que no se mencione a Tiro en esta ocasión indica que el texto se ubica en una época cuando Sidón como ciudad portuaria ejercía un dominio extenso sobre toda la región. Por esto, tanto en la Biblia (Jue. 18.7; 1 R. 16.31) como en otras fuentes antiguas, los fenicios son identificados con el nombre de esta importante ciudad.

«Het» representa a los «héteos» (15.20) que habitaban en Canaán antes de la conquista israelita. Pensamos que debe distinguirse a este grupo del gran imperio hitita que se desarrolló en Asia Menor y que llegó a ejercer su poderío en toda la región. Los nombres personales de los héteos presentes en el Antiguo Testamento son de raíz semita, haciendo coherente su identificación con Canaán.

«Jebuseo» denota a los habitantes originales de la ciudad de Jerusalén. Durante la época de la conquista de Josué y hasta el tiempo de David, la ciudad elegida estaba en manos de los jebuseos y se llamaba Jebús (Jue. 19.10-11). De los orígenes de este grupo no se tiene información.

«Amorreo» identifica a otro grupo étnico que habitaba en las sierras de Palestina. Su nombre viene del acadio amurru, que significa «del oeste», señalando que pertenecen étnicamente al grupo de los semitas del oeste. Este grupo fue responsable de algunas de las dinastías más poderosas de Babilonia, Mari y Asiría.

«Gergeseo» y «heveo» aparecen mencionados reiteradamente en el Antiguo Testamento. Sin embargo, no tenemos información precisa acerca de estos dos grupos.

«Araceo. . . hamateo» denotan grupos que habitaron en cinco ciudades de Siria, de las cuales cuatro están ubicadas sobre la costa. Hamat, en cambio, está ubicada sobre el río Orontes, por donde pasa una de las rutas comerciales más importantes.

«Y después se dispersaron las familias de los cananeos.» Esta paralela a la del v. 5, y destaca la dinámica del proceso cultural que se llevó a cabo en Canaán.

«Y fue el territorio de los cananeos desde Sidón, en dirección

Existe en la tabla de las naciones una gran preocupación por definir lo de la tierra que aún no ha sido prometida. Sin duda, son varias las razones

que motivan este interés especial. Todo el documento apunta hacia la desendencia de Sem, de la cual saldrá Abraham, quien será llamado a ocupar este territorio.

Asimismo, el Antiguo Testamento ha de puntualizar que los cananeos han de perder sus derechos sobre esta tierra a causa de su pecaminosidad.

Es interesante la mención de Sodoma, Gomorra, Adma y Zeboir son cuatro de las cinco ciudades de la llanura mencionadas en Génesis

Además, son las cuatro ciudades víctimas de la destrucción que se refiere en el capítulo 19. Sodoma y Gomorra son ciudades muy antiguas; sus referencias han sido encontrados en documentos de Ebla que datan del 2400 a.C.

Una vez completada la lista de las descendencias de Babilonia, Canaán, el texto vuelve a su modelo genealógico y cierra el ciclo (v. 20) con la misma fórmula del v. 5 que ya hemos comentado.

pag 278

El abuso del poder

En medio de esta extensa lista de individuos, grupos étnicos y naciones, aparece un pequeño párrafo acerca de un enigmático individuo llamado Nimrod. Este personaje es el primer individuo que a través de la violencia, la crueldad y la tiranía somete a los pueblos bajo su poder. Nimrod es el precursor de los numerosos poderes imperiales que han sometido en esclavitud a tantos hombres y mujeres creados a la

imagen de Dios

Nuestro continente ha sido víctima de la violencia imperial, a lo largo de su historia. Se ha diseminado, incluso, una ideología que propone la superioridad étnica de algunos pocos sobre los autóctonos, sus culturas e idiomas. Hemos experimentado la marginación como forma estructural de violencia. Sin duda, los Nimrod han abundado en este continente, y es fácil tender a pensar que no hay alternativas, pues Dios así lo dispone.

No obstante, hay que leer el párrafo de Nimrod en su contexto total, incluyendo el capítulo once. El imperialismo de Nimrod comienza en Babel. Es desde allí donde se extiende su poder político y su fama personal. Es precisamente en Babel donde Dios ha de frenar el progreso del poderío humano concentrado en un lugar. El abuso del poder, que oprime al prójimo y que a su vez desafía el señorío de Dios, es confrontado radicalmente por Dios. Nuestra esperanza está en que los intentos imperialistas que oprimen al más débil no pasan inadvertidos por el Creador. Los Nimrod de la historia moderna han de ser juzgados y tendrán que rendir cuentas ante el Dios que creó a todos iguales para vivir en unidad.

pag 279

C. La familia de Sem y conclusión (10:21-32)

Por último, el documento describe la descendencia de Sem. Ha llegado el momento de presentar la línea escogida a través de la cual Dios intentará cumplir sus propósitos de redención y bendición para la humanidad.

La importancia de la genealogía de Sem es evidente por tres razones: en primer lugar, porque viene al final, como el climax de todo lo presentado hasta el momento; en segundo lugar, porque mucho del material se repite en el próximo capítulo, y subraya así la importancia de la línea; y en tercer lugar, porque en comparación con la genealogía de Jafet, ésta es mucho más extensa.

La línea está estructurada de acuerdo con el modelo ya utilizado, con una introducción (v. 21) y una conclusión (v. 31). Se divide en dos secciones de 13 grupos cada una.

«También le nacieron hijos a Sem. . .» Esta frase provee una introducción adicional que, como indicamos antes (ver «Estructura literaria»), sirve para destacar la preeminencia de la línea de Sem. Esta introducción presenta a Eber como alguien que merece especial atención. La frase «hijos de Eber» aparece solamente aquí en todo el Antiguo Testamento y su importancia radica en el hecho de que el nombre 'eber (Eber) parece ser la raíz del

gentilicio 'ibri (hebreo), o por lo menos está relacionado con él. Por lo tanto, esta frase especial parece indicar que los hebreos han de surgir de la línea de Sem.

«Los Hijos de Sem.» La mayoría de las naciones relacionadas con Sem son bien conocidas. «Elam» identifica a los vecinos de los estados mesopotámicos. Su capital era Susa, mencionada en Ester 1.2-5. Ya que el idioma elamita no es semita, su inclusión bajo Sem se debe más a consideraciones geográficas y políticas que a consideraciones lingüísticas. De todas las naciones registradas en la tabla, Elam es la que está ubicada más al este. Como tal, surge como rival tradicional de cualquier estado mesopotámico.

«Asur», también Asiría como ciudad, le dio el nombre a toda la región que llegó a conocerse como Asiría en el norte de Mesopotamia. No sabemos por qué se menciona dos veces: bajo la paternidad de Sem y bajo la de Cam.

Wenham sugiere que la mención de Asur dentro de la línea de Sem debe tener su origen antes del tiempo en que Asiría se erigió en amenaza para Israel.

«Arfáxad» ha sido identificada durante siglos con Babilonia. Esto es cuestionable. Se basa en la sugerencia de que las últimas tres consonantes del nombre k-sh-d deletrean el nombre acadio kashdu. (hebreo: kasdim) que significa caldeos. Dicho término llegó a ser utilizado para nombrar a toda Babilonia. Esta explicación no alcanza a solucionar el problema de la primera parte del nombre Arfáxad, y por lo tanto coincidimos con Speiser en que por ahora el problema es insoluble.

«Lud» seguramente no es el mismo grupo que los Ludim del v. 13. Aunque su identificación es incierta, podría referirse a los habitantes de Lidia en Asia Menor.

«Aram» probablemente se refiere a los árameos en su sentido más amplio. Su importancia surge a partir del final del segundo milenio a.C., cuando surgieron varios estados fuertes en toda la zona de Siria. Los patriarcas ; tuvieron relaciones estrechas con los árameos, a tal punto que el padre Abraham ha sido llamado el «arameo errante» (Dt. 26.5). Acerca de los cuatro descendientes de Aram no existe información precisa.

«Peleg» viene de la raíz p-l-g que significa dividir. El sustantivo se refiere más a un canal de agua. De alguna manera el nombre anticipa proféticamente algo que ha de ocurrir durante el tiempo de Peleg. De todos modos, el comentario hecho en el v. 25 de que «en sus días fue repartida la tierra» es difícil de interpretar. Sugerimos que puede referirse a la división y dispersión de las naciones desde Babel, relatada en el capítulo 11. Los descendientes de Peleg no se mencionan aquí, ya que serán incluidos en la genealogía presentada en 11.10-26. De ahora en más, el documento trata con los descendientes del hermano de Peleg, Joctán.

«Y Joctán engendró a . . .» La descendencia de Joctán está compuesta por trece nombres que son representativos de tribus mayormente del sur de Arabia.

Es interesante que estos también están incluidos dentro de la línea escogida de Sem. A continuación comentaremos sobre los nombres que pueden ser medianamente identificados.

«Joctán» probablemente se relaciona con la raíz verbal q-t-n, que significa «ser pequeño». Podría referirse al hecho de que Joctán es el hermano menor de Peleg. Por otro lado, podría tener relación con el árabe Qajtan (Yoqtan), lugar en el sur de Arabia de donde se dice descenden los árabes puros.

«Hazar-mavet» literalmente significa «cercado de Mot (dios de la muerte)». Representa al bien conocido reino mencionado en inscripciones del sur de Arabia. Ubicada al este de Yemen, es la moderna Hadramaut.

«Seba» sería el hogar de la reina famosa que visitó al rey Salomón en el siglo 10 a.C. (1 R. 10.1-13). De acuerdo con varios pasajes bíblicos era exportadora de oro, incienso y otros

artículos de lujo (Sal. 72.10,15; Is. 60.6). En algunas ocasiones se emplea el nombre Seba para designar a toda la península arábiga.

«Ofir» y «Havila» son consideradas excelentes fuentes de oro. Ofir seguramente estaba ubicada en el sudoeste de Arabia, quizá a orillas del Mar Rojo (1 R. 9.27-28).

«Y la tierra en que habitaron fue desde. . .» «Habitaron» se refiere específicamente a los descendientes de Joctán. El comentario forma un paralelo con la definición del territorio que habitaron los cananeos (v. 19), salvo que, a diferencia del territorio cananeo, éste es imposible de localizar con exactitud. Ni «Mesa» ni «Sefar» ni «la región montañosa del oriente» se pueden ubicar con certidumbre.

«Estos fueron los hijos de Sem.» El ciclo de Sem concluye con la misma fórmula con la que se cerró el ciclo de sus hermanos Jafet y Cam (vs. 5, 20). Así, finalmente, la «tabla de las naciones» concluye con una frase que refleja la introducción del v. 1. Pero hay una frase que no hace eco, sino que anticipa la tragedia del próximo capítulo. Mientras que el v. 1 afirma positivamente que les «nacieron hijos después del diluvio», el epílogo declara que «de éstos se esparcieron las naciones en la tierra después del diluvio».

Sin duda, la tabla se caracteriza por una riqueza de material geográfico sin parangón en el mundo antiguo. Como afirmamos más arriba, es un verdadero «mapa verbal» de tierras orientales antiguas. Pero, como veremos a continuación, su validez no se agota en la información que transmite a nivel cultural, sino que encierra una riqueza teológica que muchos han reconocido.

pag 282

«Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres.

En el Areópago, el apóstol Pablo les dijo a los atenienses unas ; palabras que interpretan perfectamente el mensaje teológico de la tabla de las naciones. Sus palabras fueron las siguientes:

Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación; para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle. . . (Hch. 17.26-27).

1. La unidad proclamada

Cuando Pablo afirma que el Dios que hizo el mundo «de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres», está haciéndose , eco del mensaje teológico proclamado en Génesis 10. De diversas ! maneras, la tabla muestra que la raza humana está unida por la realidad inequívoca de que tiene sus comienzos en una familia. Esto significa que, en última instancia, todos los seres humanos son «hermanos» los unos de los otros. La consecuencia de esta unidad de origen es que los seres humanos se pertenecen mutuamente. De acuerdo con el documento genealógico, todos los seres humanos de la historia, ya sea del pasado, presente o futuro pertenecen a una única especie humana creada por Dios. Todo individuo, grupo étnico, pueblo o nación está arraigado profundamente en la misma especie humana, y por lo tanto todos son iguales y poseen la misma dignidad. Sin duda, entonces, el texto presenta un interés en todas las gentes. La discriminación y la superioridad palidecen a la luz de la igualdad e integridad de la raza humana que este texto afirma.

Esta proclama del texto tiene aplicación a nuestra realidad hoy, ; por lo menos en dos áreas: el área de lo político y el área de lo espiritual. Una de las grandes dificultades que ha tenido el continente latinoamericano ha sido su falta de unidad. Si bien casi podríamos decir que existe una cierta unidad lingüística, otros criterios, como los geográficos, políticos, y étnicos, han atentado vez tras vez contra una unidad positiva. Mientras que

muchos discursos políticos hablan de una «hermandad latinoamericana», sus palabras son llevadas por los vientos del nacionalismo partidario, los intereses creados y el individualismo egocéntrico. Creemos que el documento recién analizado llama a hacer una reflexión crítica según nuestro común origen. Según el texto divino, todos pertenecemos a la misma especie humana que creó Dios, y deberíamos luchar por una unidad más real en nuestro continente. El texto se ocupa de subrayar nuestro origen común, en el contexto de un permanente refuerzo del compromiso de Dios con la vida. Esto claramente implica un mandato a ser unidos en la lucha por la vida. Pablo declaró que Dios creó a todos los hombres de un mismo linaje para que «habiten sobre toda la faz de la tierra. Nuestras divisiones obstinadas, que resultan en una falta de cooperación conducen a un mero «sobrevivir» y no a un «habitar» en armonía «los unos con los otros».

En el área espiritual son sabidas las grandes divisiones que existen entre los que se denominan creyentes del Dios de la Biblia.

Para muchos el ecumenismo» tiene connotaciones negativas, el texto llama a un ecumenismo que reconoce el origen común de los que pertenecen al Reino de Dios. Ese origen está dado en que hemos sido transformados en nuevas criaturas por la muerte y resurrección del Hijo de Dios. El Reino de Dios, inaugurado por Jesucristo aquí en la tierra, está compuesto por aquellos que verdaderamente son partícipes del acto de redención obrado en la cruz del Calvario. Ese es nuestro origen común, y ése debe ser motivo de unidad y no de disensión.

2. La división reconocida

A pesar de la unidad de origen proclamada, el texto reconoce que los miembros de la humanidad están ineludiblemente divididos por cuestiones de idioma, política, geografía y características culturales. El mismo apóstol Pablo habla de «los límites de su habitación». Esta paradoja o aparente contradicción en el texto suscita la pregunta acerca de la causa de dicha división. Encontramos la respuesta en el capítulo 11. Dios había declarado una bendición en forma de mandato diciendo: «Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra». Resulta que la humanidad no intentó llenar la tierra, sino concentrarse en un lugar, a saber, Babel. Esta actitud de concentrar todo su poder en un sitio estuvo llena de orgullo, constituyó un intento explícito de atribuirse prerrogativas divinas. La consecuencia fue la dispersión de la gente y la confusión de la lengua.

Las consecuencias de la rebelión humana se manifiestan hoy. Tal cual comentamos más arriba, existen diferencias entre naciones y entre cristianos, que parecen insalvables. La pregunta final, entonces, es ¿hay solución? ¿Existe algún elemento de esperanza, aun después de este juicio tan severo? La respuesta se vislumbra en una línea genealógica que provee una alternativa, la descendencia de Sem.

3. La bendición ofrecida

La presencia de la línea de Sem en este documento proclama que Dios tiene un plan. De alguna manera todas las naciones están bajo la bendición de Dios, quien invita a una reconciliación. Dios no ha dispersado a las naciones para luego abandonarlas. Al contrario, las divisiones proveen el contexto para que Dios, a través de una nación, pueda traer bendición y vida a la humanidad dividida. Es cierto que a Israel no se la menciona en todo el documento. Pero la tabla, a través de la línea de Sem, progenitura del pueblo de Israel, anticipa el papel que Israel deberá desempeñar en la bendición. De la línea de Sem surgirá Abraham, a quien se le promete que «serán benditas en tí todas las familias de la tierra» (12.3). Asimismo, el apóstol Pablo declara que el propósito divino no es solamente que el ser humano pueda «habitar» en la tierra, sino «para que (todos) busquen a Dios, y (todos)

puedan hallarle». El reiterado énfasis sobre «todos» muestra que existe un interés en todas las gentes. Dios ha de transmitir u ofrecer la bendición a través de una línea, pero la bendición no es patrimonio de esa línea, sino que es ofrecida a todos.

El desafío misionológico para la iglesia de Jesucristo es claro. Las «buenas nuevas» de la bendición de Dios son para todos. Esto significa que la iglesia como receptora y canal de dicha bendición deberá comprometerse a proclamar esta esperanza a todos los que viven en este mundo dividido. Todo intento de restringir el alcance de las «buenas nuevas» a ciertos grupos étnicos, sociales o económicos, va en contra de los propósitos universales de Dios. Predicar solamente a la clase media, o a la pobre, o a grupos profesionales, creando así grupos homogéneos que tienden a discriminar a otros, no responde al espíritu unificador e integrador que caracteriza el propósito de Dios. La esperanza es para todos por igual, y por lo tanto deberá ser proclamada a todos por igual.

Finalmente, el desafío para la iglesia de Jesucristo en Latinoamérica es más claro aún. Durante muchos años, nuestro continente ha sido receptor de mensajeros que provenían de otros continentes portando las «buenas nuevas». Es hora de que la iglesia en nuestro continente asuma la responsabilidad de «ser de bendición» a otras gentes, pueblos, naciones, que aún no han tenido el privilegio de escuchar acerca de la esperanza de vida que Dios provee. Es sabido que millones de personas que viven sobre la faz de la tierra todavía no han escuchado ni una vez acerca de las «buenas nuevas» de Dios. La bendición ofrecida por Dios no es solamente para nosotros; es para todos.

pag 285

Bibliografía adicional

- Burkitt, F.C., «Note on the Table of Nations (Génesis 10)», JTS 21(1920), pp. 233-238.
- Custance, A.C., Noah's Three Sons, Zondervan, Grand Rapids, 1975.
- Gibson, J.C.L., «Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch», JNES 20(1961), pp. 217-238.
- Oded, B., «The Table of Nations (Génesis 10)—a Socio-Cultural Approach», ZAW 98(1986), pp. 14-30.
- Prince, J.D., «A Possible Sumerian Original of the Name Nimrod», JAOS 40(1920), pp. 201-203.
- Ross, A.P., «The Table of Nations in Génesis 10—Its Content», BSac 138(1981), pp. 22-34.
- _____, «The Table of Nations in Génesis 10—Its Structure», JNES 37(1980), pp. 340-353.
- Savasta, C., «Alcune considerazioni sulla lista dei discendenti dei figli di Noé», RivB 17(1969), pp. 89-102; 337-363.
- Simons, J., «The 'Table of Nations' (Gen. 10: Its General Structure and Meaning)», OTS 10(1954), pp. 155-184.
- Speiser, E.A., «'People' and 'Nation' of Israel», JBL 79(1960), pp. 157-163.
- Wilson, R.R., «The Old Testament Genealogies in Recent Research», JBL 94(1975), pp. 169-189.
- Yamauchi, E., «Meshech, Tubal and Company: A Review Article», JETS 19(1976), pp. 239-247.
- Youngblood, R., «Cuneiform Contributions to Old Testament Interpretation», Bethel Seminary Quarterly 10(1962), p. 8.

pag 285

XIV. La Torre de Babel (11.1-9)

El relato acerca de la famosa Torre de Babel es sin duda una obra literaria excepcional. Demuestra la brillante habilidad de este antiguo autor («payador») hebreo para contar una historia breve pero llena de matices extraordinarios. Como ha sido costumbre del autor bíblico hasta el momento, esta historia propone darle explicación a una realidad conocida. La intención del narrador a primera vista es explicar por qué existen tantas divisiones e idiomas dentro de una humanidad, que como él mismo ha demostrado, provienen de un mismo origen. La pregunta clave es: ¿Qué pasó con la unidad de la humanidad? El relato, entonces, cuenta que la calamidad de la incomunicación que caracteriza a la humanidad surgió a causa de la rebelión humana contra el ñeador. La ruptura de la comunicación vital entre los pueblos es consecuencia directa de un orgullo desmedido y un desafío abierto a la soberanía de Dios.

Este es el último gran relato del preámbulo a la revelación de Dios que llamamos «Las Sagradas Escrituras». Generalmente se piensa de él como el relato de la construcción de una torre que llegó a ser famosa. Sin embargo, es necesario aclarar desde el principio que el tema central no es la Torre de Babel. La torre es apenas un detalle en la historia. En la narración, no solamente se construye una torre, sino una ciudad también. Además, cuando el relato llega a su fin, ni se menciona la torre. El texto simplemente cuenta que «dejaron de edificar la ciudad» (11.8). El tema principal del relato es la dispersión de las naciones. Esta dispersión completa el cuadro de alienación que se ha ido pintando a lo largo de todo el libro. La alienación comenzó dentro del ser humano mismo al rechazar la alternativa de Dios. Luego, las consecuencias de dicho rechazo afectaron la relación hombre-mujer (cap. 3), hermano-hermano (cap. 4), padre-hijo (cap. 9), y ahora, finalmente, el proceso de rupturas se completa con la división de las naciones. Por lo tanto, con este documento termina de describirse la realidad que conocemos hoy. Por otro lado, el escenario estará preparado para el comienzo de la historia de salvación a través de una familia de entre las naciones del mundo (cap. 12).

El relato en sí exhibe una variedad de características literarias que merecen especial atención. Asimismo, es aconsejable considerar ciertas tradiciones mesopotámicas que proveen el trasfondo para nuestro relato. Por estas razones, antes de analizar el texto en más detalle consideraremos estos dos temas.

Detalles literarios

1. La composición de Génesis 11.1-

9 muestra una habilidad artística sobresaliente de parte del autor. En esta breve historia encontramos juegos de { palabras, repeticiones, paralelismos, quiasmo, y otros recursos que enriquecen el relato. La unidad del documento está dada primordialmente por una introducción que se refleja en la conclusión, lo cual forma un paralelismo. El principio está marcado por la frase introductoria «Tenía entonces toda la tierra una sola lengua» (v. 1), y la frase en la conclusión, «el lenguaje de toda la tierra» (v. 9). De igual manera, «la tierra de Sinar» (v. 2) corresponde a Babel(v. 9).

La organización del material puede analizarse de dos maneras. En primer lugar es de notar cómo la segunda parte representa una especie de contrapunto a la primera. En la primera parte, vs. 2-4, los protagonistas principales son los humanos, quienes hablan, deciden y actúan. En la segunda parte de la historia, vs. 5-8, el actor principal es Dios, quien actúa frustrando la obra humana. El paralelismo antitético es más que evidente.

La segunda manera de analizar la composición total del material es notando que el autor se vale del quiasmo como recurso literario para resaltar el contenido de la historia. Como

hemos visto en otras ocasiones, a través del quiasmo el autor hace que la segunda parte forme una especie de espejo de la primera. El cuadro de la próxima página ilustra la estructura de Génesis 11.1-9.

A través de este cuadro podemos ver cómo el v. 1 se refleja en el v. 9, el v. 2 en el v. 8, el v. 3 en el v. 7, etc. El v. 5, en cambio, es la bisagra literaria alrededor de la cual se articula todo el relato. Este versículo describe la intervención de Dios, quien determina un destino diferente del propuesto por el ser humano. En este sentido es similar al versículo medular en el relato del diluvio, a saber, «Y se acordó Dios de Noé» (8.1). En ambos casos (11.5 y 8.1) Dios interviene para cambiar la realidad existente. En el momento del diluvio lo hace para salvación; aquí para frustrar los planes orgullosos de la humanidad.

Cuadro

- A Tenía entonces toda la tierra una sola lengua (1)
- B allí (2)
- C unos a otros (3)
- D Vamos, hagamos ladrillos (3)
- E edifiquémonos (4)
- F una ciudad y una torre (4)
- G Y descendió Jehová para ver (5)
- F' la ciudad y la torre (5)
- E' que edificaban (5)
- D' descendamos y confundamos (7)
- C' para que ninguno entienda el habla de su compañero (7)
- B' desde allí (8)
- A' el lenguaje de toda la tierra (9)

El diseño literario del texto se complementa por el uso de palabras que suenan parecidas o que contienen las mismas consonantes, a veces en orden invertido. El efecto producido por estos recursos literarios es reforzar el mensaje. En primer lugar, es evidente el juego de palabras representado por babel (Babel) y balal (confundir). Las palabras no están relacionadas etimológicamente. Sin embargo, su similitud fonética resalta uno de los propósitos del relato. A su vez, el autor hace uso de varias palabras que contienen las mismas consonantes que estas dos palabras clave para la historia. El v. 3, por ejemplo, dice *nilbenah lebenim* (hagamos ladrillos), el v. 4 *nibneh llanu* (edifiquémonos), y el v. 7 *wenabelah* (confundamos). El concepto que se transmite puede expresarse de la siguiente manera:

LBN «hagamos ladrillos»

NBL «confundamos»

En otras palabras, «El hombre propone y Dios dispone». El ser humano se propuso construir, pero Dios deshizo lo logrado por tales esfuerzos autónomos.

También existe una similitud fonética entre *sham* (allí), *shem* (nombre) y *shamayim* (cielos). O sea que los hombres se reúnen en un lugar (*sham*) para lograr fama (*shem*) y de esa manera desafían a los cielos (*shamayim*), donde habita Dios. Mediante estos juegos de palabras, cuyos sonidos son muy similares, el autor muestra su excepcional habilidad artística y literaria, a la vez que logra proyectar el mensaje del relato con suma eficacia.

Trasfondo mesopotámico

La historia de la Torre de Babel no tiene un paralelo exacto o directo en la literatura antigua del Cercano Oriente. Sin embargo, la arqueología ha traído a la luz ciertos documentos sumerios que exhiben paralelos en relación con algunos detalles o temas del relato bíblico. Esto no quiere decir que el autor de Génesis 11.1-9 dependió directamente de tradiciones mesopotámicas. Sugerimos, en cambio, que el autor era conocedor de dichas tradiciones y, tal cual lo ha hecho en los relatos previos (p.ej. «creación», «diluvio»), plantea una polémica en contra de ciertos conceptos arraigados en la ideología mesopotámica. Muchos han sugerido que la Torre de Babel era un ziggurat, estructura sagrada babilónica.* Eran torres escalonadas que podían ser cuadradas o rectangulares, con una especie de capilla en la parte más alta. La presencia de estas estructuras enormes en Mesopotamia ha originado la siguiente pregunta: ¿cuál de ellas fue la Torre de Babel? Obviamente la respuesta es cuestión de especulación. Algunos la identifican con el ziggurat llamado Ezida, ubicado en Borsippa. Otros prefieren identificar la torre con el ziggurat llamado Etemenanki, en el templo de Marduken Babilonia. Esta era una torre de siete pisos con un templo en el piso de arriba. Sin embargo, Speiser ha argumentado convincentemente que la torre de Babilonia seguramente pertenece a la época de Nabucodonosor y, por lo tanto, no fue construida antes del siglo siete. De acuerdo con el excelente análisis de Speiser, lo que inspiró el tema bíblico no fue un monumento sino una tradición literaria mesopotámica, representada especialmente por el Enuma Elish (ver cap. 1). En el Enuma Elish se describe la construcción de Babilonia, y en particular la edificación del templo de Marduk llamado Esagil, donde está el ziggurat Etemenanki. En esa descripción se menciona el proceso de hacer y moldear ladrillos, y además se dice que levantaron en lo alto la cabeza de Esagila. Se entiende entonces que existe un paralelo con las frases bíblicas «Vamos, hagamos ladrillo» (11.3) y «cuya cúspide llegue al cielo» (11.4). No obstante estos paralelos, sugerimos que esto no significa que el relato bíblico dependa del mesopotámico. En primer lugar, dicha conclusión adjudicaría demasiada importancia a la «torre» y a Babilonia, como si ellos fueran el tema principal de la narración. En segundo lugar, la construcción de Esagil se describe como algo positivo, mientras que esa connotación no existe en el relato bíblico. A lo sumo uno podría decir que el relato bíblico está cuestionando la confianza que el babilónico coloca en sus estructuras, y el orgullo que siente por sus templos. Un documento sumerio que tiene más relación con el tema principal del relato bíblico es el denominado «Enmerkary el Señor de Aratta». De acuerdo con la traducción de Kramer de este texto, las líneas 136-140 miran hacia atrás con nostalgia a un tiempo cuando no había temor, terror o amenaza, y el ser humano no tenía rival. En esa época, la tierra de Martu descansaba en la unidad del universo, la gente al unísono (T), a Enlil en una sola lengua. . .». El texto claramente sitúa la existencia de una época cuando se hablaba un solo idioma. Sin embargo, el documento continúa diciendo que Enki (dios rival del dios Enlil) en determinado momento «cambió el habla de sus bocas, trajo disputa (contienda) en él, en el habla del hombre que (hasta ese entonces) había sido una».

El paralelismo de este texto es importante en relación con el propósito primordial del relato bíblico. La unidad de idioma del v. 1, al igual que la confusión de la lengua del v. 9, se refleja en este documento sumerio por demás antiguo. No obstante, es necesario considerar una diferencia clave, que sugiere que el autor bíblico no solamente conoce la tradición mesopotámica sino que plantea una visión diferente, que intenta corregir dicha tradición. En el documento sumerio, la confusión del idioma es el resultado directo de una rivalidad entre los dioses de más poder. Aparentemente Enki estaba celoso de la lealtad humana hacia Enlil. Ya hemos visto este tipo de competencia en relación con la «creación» y el

«diluvio» (ver comentarios de caps. 1 y 6-8 respectivamente). En el relato bíblico, en cambio, la confusión del idioma y la dispersión de la gente es consecuencia directa de un juicio divino sobre la humanidad por su arrogancia y desobediencia. Aquí, al igual que en el relato del diluvio, Génesis explica las cosas en términos de un monoteísmo moral, mientras que Mesopotamia ve las cosas en términos de competencia politeísta."

En conclusión, entonces, vemos que los paralelos que existen no señalan una dependencia directa del texto bíblico, ya que, como se afirmó al principio, no existe ningún documento de la antigüedad que pueda considerarse como un prototipo del documento bíblico. Por otro lado, es evidente que el relato bíblico respira un trasfondo mesopotámico. Esto significa que el autor estaba consciente de las ideologías que lo rodeaban, y bajo la inspiración del Espíritu Santo provee una visión distinta y polémica.

pag292

A, Los planes humanos (11.1-4)

«Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras.» Esta es la frase introductoria que describe la situación desde la cual se ha de desarrollar la historia. El énfasis cae sobre «toda» la humanidad, o sea, todos los habitantes de la tierra. El autor establece claramente que los eventos que han de suceder involucran a toda la humanidad. Toda la tierra tenía un solo idioma. En este sentido existía una unidad en la humanidad. No solamente provenía de un padre llamado Noé (10.1), sino que hablaba una misma lengua. Esto sin duda permitía una comunicación más fluida entre los diversos miembros de la raza humana. Jacob sugiere que existe un dejo de ironía en esta introducción.

«Y aconteció que cuando salieron . . . hallaron . . . y se establecieron. En ningún momento se identifica a un grupo particular que «salió». Aparentemente, la idea es que «toda la tierra» del v. 1 comenzó a emigrar desde el «este» (probablemente desde la región de Ararat) hasta un lugar definido como la llanura en la tierra de Sinar. Sinar sin duda describe la zona de Mesopotamia. El Talmud llama a este lugar «el valle del mundo», el cual ha llegado a simbolizar el sitio donde los nómadas se convierten en residentes establecidos. Se refiere, entonces, a esa planicie extensa que yace en el sur de Mesopotamia entre los ríos Tigris y Eufrates.

Los verbos utilizados para describir el itinerario —nasa' (viajar, emigrar), masa' (hallar) y yashab (establecer, asentar)— no solamente señalan que la humanidad en un principio era nómada, sino que son los verbos típicos que utiliza el Antiguo Testamento para describir los movimientos migratorios de grupos (p.ej., Gn. 12.4-9). La imagen transmitida por el versículo es la de un proceso hacia la vida sedentaria. El uso del vocablo sham (allí) como última palabra llama la atención del lector a la similitud fonética con shem (nombre) y shammayim (cielos), y así anticipa una relación que desafía a Dios, ya que el lugar de asentamiento estaría conectado con el cielo.

«Y se dijeron unos a otros: Vamos, hagamos ladrillo.» Este versículo demuestra el punto de vista de alguien que no pertenece a Mesopotamia, sino que es un observador extranjero. Como observador es conocedor eximio de las técnicas de construcción de la región mesopotámica. Mesopotamia se caracteriza por su escasez de piedra. Sin embargo, el ingenio humano suple lo que la naturaleza no provee. Es así que en Mesopotamia era muy común la construcción hecha de ladrillos de arcilla secados al sol u horneados. La frase «cozámolo con fuego» realmente significa «cozámolo completamente, o hasta que estén bien duros» (cf. BA).¹⁴ También era característico de esta zona utilizar el asfalto como argamasa, cosa que no era común en otras regiones vecinas. El invento del ladrillo

posibilitó a los habitantes de Mesopotamia la construcción de enormes monumentos arquitectónicos que, de otra manera, habría sido imposible.

Distinta era la realidad en Palestina, donde abunda la piedra. Allí se utilizaba la piedra natural para las edificaciones más importantes, y se empleaba el barro como mezcla para unir las piedras. El punto de vista técnico expresado por el autor en este caso quizá esté complementado por otro motivo un tanto más irónico. Detrás de todo el tecnicismo, el autor parece querer señalar que «ellos tienen ladrillo, ¡pero nosotros piedra!».

Como anticipamos en la introducción de esta sección, las frases «hagamos ladrillos», «en lugar de piedra» y «edifiquémonos» utilizan las consonantes b, l y n, que son las mismas que deletrean las palabras cruciales «Babel» y «confundir», y, a la vez, como señala Wenham, recuerdan en gran manera al vocablo nebalah que significa «estupidez». Precisamente el monumento que debería haberles dado gloria, se volverá recordatorio de su actitud ridícula.

«Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo.» La acción comenzada en el v, 3 continúa aquí mediante una resolución de utilizar los elementos de construcción para edificar algo concreto. Lo que pretende construirse es una ciudad y una torre. La torre recuerda los famosos ziguratáe Mesopotamia, estructuras impresionantes que adornan toda la región. El zigurat era un monumento, cuyo propósito, entre otros, era simbolizar una montaña arraigada en la tierra, cuya cabeza alcanzaba las nubes. La cabeza era considerada el punto de unión entre el cielo y la tierra, y abría la posibilidad de comunicación entre lo humano y lo divino. Como será evidente más adelante, el autor bíblico dará una explicación diferente al intento de conectar la tierra con el cielo. Para él, es sinónimo de usurpación del lugar de Dios y un intento nuevo de llegar a ser «como» Dios (ver comentario de cap. 3 y 6.1-4).

«Y hagámonos un nombre.» La primera motivación mencionada es la de lograr fama. La humanidad pensaba que la manera de obtener seguridad era a través de una reputación poderosa. Una vez más la ambición humana desmedida va en contra de las intenciones de Dios. La humanidad autónoma busca seguridad de vida independientemente de Dios. Lo irónico de esta búsqueda eterna es que Dios mismo desea proveer esa seguridad y ese «nombre». Lo que el ser humano con tanto esfuerzo mal canalizado buscaba, Dios se lo prometió a Abraham cuando le dijo: «Y haré de tí una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición» (12.2). Dios es el que engrandece el nombre humano. Todo intento de lograr un nombre a través del orgullo y la arrogancia es, en definitiva, una usurpación de la prerrogativa divina.

«Por si fuéremos esparcidos sobre la faz de toda la tierra.» La segunda motivación es la ansiedad. Ya hemos visto que desde el principio el ser humano ha sido víctima de su propia ansiedad (ver comentario de 3.1-7). En este caso, quien vive en forma autónoma de su Creador vive bajo la terrible opresión de la ansiedad. La humanidad está convencida de que si es dispersada, desmembrada y mutuamente aislada, estará frente a una amenaza difícil de vencer. A lo largo de su breve existencia ha concluido que es mejor la unidad y la concentración de poder. Crear una ciudad que provea todos los recursos necesarios para vivir en autonomía es el deseo del ser humano. Pero la intención de Dios era otra: «Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra»; no concentrarse en un lugar para ser más poderosos. Lo que el ser humano tanto trató de evitar, el relato cuenta que lo sufrirá durante toda su existencia. Los propósitos de Dios no serán burlados.

Peligros de la ambición y la fama desmedidas

El relato hasta el momento plantea algunas verdades teológicas que son muy apropiadas para la realidad contemporánea de nuestro continente. Temas como la fama, la seguridad, y el escalar posiciones son verdaderamente pertinentes.

1. La ilusión de la fama

La fama ha tenido siempre su atractivo. En la sociedad moderna cada vez más existe ese deseo de lograr la fama, porque ella es el trampolín hacia muchas otras cosas. El querer la fama aparentemente es tan antiguo como la existencia del ser humano sobre la tierra.

Guilgames, el hombre que intentó encontrar el secreto de la inmortalidad, es un buen ejemplo de esta búsqueda milenaria. Cuando se dio cuenta de que no podía obtener la inmortalidad, decidió lograrla a través de la fama. Se dedicó a grandes obras de construcción, como por ejemplo, los muros alrededor de la ciudad que llevaban su nombre. Su intención al completar estas obras de gran magnitud era lograr la inmortalidad haciendo que su nombre se recordara por siempre a causa de sus logros arquitectónicos.

Hace unos años, una película llamada «Fama» causó gran sensación en todo el mundo occidental. El principal tema musical plantea el deseo de la protagonista de «vivir para siempre» a través de la fama de su nombre. El deseo de «hacerse un nombre surge en definitiva de un deseo de inmortalidad. Desde la experiencia de Adán y Eva, pasando por los arquitectos de Babel, y hasta el día de hoy, la preocupación mayor del ser humano es cómo poder vivir para siempre. En este sentido, la fama presenta un atractivo muy especial. Las juventudes de nuestros países son seducidas por las posibilidades de lograr fama a través del cine, el teatro, la televisión, la radio, etc. Sin embargo, el texto bíblico muestra que todo intento de lograr la inmortalidad fuera de la voluntad del autor de la vida será frustrado. Por más fama que pueda conseguirse en este mundo, el ser humano sigue siendo un terrícola (beney ha'adam), y a la tierra volverá. La iglesia, entonces, deberá proclamar que todos los esfuerzos para lograr la fama son, en definitiva, en vano. La única alternativa es recibir «renombre» de parte de Dios, con todo lo que eso implica (cf. Gn. 12.2). Todo lo demás es una ilusión efímera.

2. La seguridad falsa

El texto también nos advierte que no debemos colocar nuestra confianza en nuestras propias obras. El hombre antiguo de nuestro relato llegó a la conclusión de que su seguridad dependía de sus esfuerzos. Consideró que la manera de conseguir su seguridad era concentrar todo su poder en un lugar y en una obra. Irónicamente, todo lo que había soñado se frustró.

El ser humano contemporáneo es víctima del mismo razonamiento. En nuestras sociedades modernas, la seguridad se coloca en las grandes estructuras o en los logros humanos. Sin duda, muchos de los adelantos tecnológicos han provisto a la humanidad una posibilidad de mejor vida. El ser humano, cada vez más consciente de sus habilidades, se gloria en sus proyectos y en las nuevas metas que puede alcanzar. No obstante, colocar toda la confianza en estos logros es un error. Muchas veces esos adelantos o esas obras de renombre traen consecuencias negativas que no se esperaban. El hombre y la mujer de hoy también saben que mucho de lo bueno que tienen en sus manos puede transformarse en algo peligroso, si es dominado por la avaricia y el deseo insaciable de poder. Por esto, el texto nos llama a no colocar nuestra confianza

última en las obras que podamos llevar a cabo, sino a poner toda nuestra confianza en quien puede hacer toda buena obra (cf. He. 13.20-21 ;Fil. 1.6).

La advertencia es pertinente también para la iglesia de Jesucristo. La iglesia está transitando por un camino lleno de seducciones seculares que tienen que ver con el «éxito». Muchas veces, por el deseo de tener éxito, la iglesia comienza a confiar en forma desmedida en sus planes, proyectos, estructuras, estrategias y metodologías. Se construyen enormes templos o catedrales para miles de personas, ubicados en lugares estratégicos de la ciudad. Parecería que toda la confianza de la iglesia está puesta en el estilo de arquitectura, la ubicación, la apariencia y la metodología, utilizados para «ganar almas». A menudo la iglesia está siendo controlada más por su ansiedad de tener éxito (al mejor estilo de la iglesia electrónica) que por su confianza en la obra poderosa del Espíritu Santo. El texto advierte la posibilidad de construir «torres de Babel» evangélicas que exhiban más confianza en la obra humana que se ve, que en «la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (He. 11.1).

pag 296

B. Momento crítico de la historia (11:5)

«Y descendió Jehová para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres.» El relato en mano gira alrededor de este versículo medular. Las deliberaciones y acciones humanas están en pleno desarrollo. Ahora, el Soberano está por hacer su entrada a este escenario cargado de orgullo, rebelión y desafío.

La primera frase del versículo sobresale por su característica antropomórfica y por su tono irónico. Dios, el creador del universo, «baja para investigar la situación. Obviamente esto no era necesario, ya que Dios es conocedor de todas las cosas; pero sirve para destacar que la acción futura de Dios no se debe a un mero capricho, sino a una evaluación completa de la obra humana. Además, lo que es más importante aún, comenzamos a ver la torre desde la perspectiva divina. Aquella torre que para el humano era tan alta, desde el punto de vista divino apenas se ve. Dios tiene que «descender a pesar de que la torre tiene su cúspide en los cielos, donde supuestamente habita Dios.

La trascendencia y la omnipotencia de Dios se expresan maravillosamente a través de estas palabras punzantes e irónicas.

La diferencia abismal que existe entre Dios y los humanos se subraya aún más mediante la descripción beney ha'adam, que RVR traduce correctamente «hijos de los hombres», pero que literalmente significa «hijos de la tierra», o sea, «terricolas». Esta frase señala claramente la condición de criatura mortal propia del ser humano. Esto, a su vez, indica que toda su empresa de construcción sufrirá ineludiblemente las limitaciones inherentes a su condición de «ser terrenal».

pag 297

C. Intervención divina directa (11.6-9)

«He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un solo lenguaje. Todo el versículo, y en especial el vocablo hen (he aquí), es un eco de lo expresado en 3.22, donde Dios dice: «He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal». Ambas frases expresan la preocupación de Dios por prevenir algo calamitoso. En este caso particular, la humanidad ha usufructuado su privilegio de comunicación para su vanagloria, y Dios deberá intervenir. Como dice Ross, Dios conoce los peligros de una apostasía colectiva. Dios también ve que esta obra desafiante es sólo el comienzo de una posible avalancha de futuras actitudes rebeldes. Estas podrían llegar a tener un efecto peligroso sobre el futuro de la humanidad. Al igual que cuando el ser humano adquirió un tipo de conocimiento que no era capaz de manejar (ver comentario de 3.22), ahora en su concentración de poder es capaz

de infligir dolor y sufrimiento sin límites. Dios interviene para prevenir acciones humanas que de otro modo ocasionarían desastres irreparables, pues la humanidad, en su autonomía rebelde, no sabe manejar su privilegio de «llenar la tierra».

«Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua.» La humanidad había resuelto hacer algo, y dijo: «Vamos (habah), hagamos ladrillo» (v. 3). Dios responde haciendo un eco de esas palabras, que RVR no alcanza a transmitir: «Vamos (habah, cf. BA; BJ traduce «Ea»), descendamos y confundamos». Es evidente que la intención humana ha de ser frustrada por la intervención de Dios, que ha de lograr exactamente lo opuesto. Así lo demuestra el texto literario y conceptualmente.

Referente al plural utilizado para la acción de Dios, ver nuestro comentario sobre 1.26. Por otra parte, en este contexto no sería imprudente sugerir que Dios está dirigiéndose a su corte celestial para que lo asista en su propósito de confundir la lengua de la humanidad. Algunos comentaristas han polemizado mucho acerca de la aparente contradicción entre el «descendió» del v. 5 y el «descendamos» del v. 7. Las sugerencias varían desde proponer que hay aquí dos fuentes o tradiciones, hasta ver un descenso, luego un ascenso acompañado por una deliberación, y finalmente un descenso para intervenir. Sugerimos con Cassuto que es posible

tomar wayyo'mer (Y dijo) del v. 6 como una conexión explicativa de acciones análogas contemporáneas: «Y descendió Jehová . . . pensando (wayyo'mer, lit. 'diciendo'): . . . He aquí el pueblo es uno. . . descendamos».

El verbo balal (confundir), como hemos visto, suena como «Babel». Esto le permite al autor identificar el lugar de concentración de poder con la idea de confusión. La confusión que Dios trae a la lengua desemboca en una dispersión temida por los constructores. La lección atemporal es clara; toda empresa humana que contradice los propósitos de Dios está destinada a la derrota.

«Así los esparció Jehová desde allí. . . y dejaron de edificar la ciudad. Todo lo que la humanidad ha proyectado (v. 4) queda categóricamente frustrado, mientras que todo lo temido (v. 4) se vuelve realidad. Las orgullosas expectativas humanas quedan incompletas. La ciudad queda a medio hacer, y no será sino una ruina abandonada que recordará la futilidad y estupidez de los propósitos humanos que atañían contra la voluntad de Dios. Asimismo, todo lo que temían. Dios lo convierte en realidad. Todos los esfuerzos humanos por prevenir la dispersión no bastaron. Dios debía prevenir algo aún más peligroso. El mismo lugar de la unidad y concentración de recursos (sham, «allí») se convierte en el lugar de la dispersión (mishsham, «desde allí»). Cuando Adán y Eva pecaron, fueron expulsados de su hogar de armonía y comunión. El resultado del homicidio de Caín fue similar: desterrado y destinado a ser errante. La consecuencia de la desobediencia de la humanidad, en este caso, es la imposibilidad de comunicación, la confusión y separación. Una vez más es evidente que los propósitos de Dios no serán contradichos por las maquinaciones humanas. La ciudad abandonada y en ruinas es símbolo del resultado de toda intención arrogante y rebelde.

«Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra.» La historia da una explicación acerca del nombre Babel. Para el babilónico, Babel significa «la puerta del dios». Para el hebreo, «confusión». La humanidad había querido lograr un gran nombre a través de sus obras (v. 4), pero lo único que logró fue «confusión».

Esta conclusión de todo el relato está cargada de ironía. El v. 1 describe a «toda la tierra» unida por un idioma. La conclusión, en contraste, presenta a la humanidad «dispersa por

toda la tierra», y confundida por una multiplicidad de idiomas. La intención humana era construir algo que glorificara sus esfuerzos. Es interesante, entonces, que el producto de sus esfuerzos se convierte en recordatorio del juicio divino sobre la arrogancia humana. La respuesta que tiene Dios para el orgullo y la desobediencia humana es la confusión y la dispersión.

pag 299

Arrogancia, poder, dispersión

Al concluir el análisis del relato de la «Torre de Babel» es evidente que son varias las posibles lecturas del texto. A continuación presentaremos tres que consideramos pertinentes para nuestra realidad hispanoamericana hoy. En cada caso consideraremos la realidad humana en general, y la de la iglesia de Jesucristo en particular.

1. Arrogancia vs. humildad

Uno de los temas que hemos mencionado en varias ocasiones en este análisis es el problema de la arrogancia. Desde el comienzo de nuestra lectura de Génesis hemos notado que la humanidad es propensa a dejarse llevar por su orgullo autosuficiente. Esto la lleva a conducirse en forma independiente de su Creador y, por lo tanto, a manifestarse en abierta rebelión contra los propósitos de Dios. Existe dentro del ser humano un deseo insaciable de determinar su propio destino. En su actitud arrogante llega a convencerse de que realmente es capaz de manejar su realidad sin referencia a la voluntad de Dios. Dios había declarado en el contexto de la «nueva creación» después del diluvio que su voluntad era que la humanidad poblara toda la tierra. En actitud de desobediencia, la humanidad desafía la voluntad divina concentrándose en un lugar para satisfacer su orgullo mediante logros personales.

El ser humano no ha cambiado mucho en los últimos milenios. Hasta el día de hoy, y en nuestros propios países, continúa determinando su propio destino con arrogancia. Con orgullo proclama sus adelantos tecnológicos, sus avances culturales, sus proyectos políticos, etc. La construcción de grandes represas, modernas autopistas y rascacielos imponentes se presenta como la gloria de la humanidad moderna. Y si bien cada uno de estos logros es positivo y puede ser de gran beneficio para la humanidad, el problema radica en la actitud del ser humano autónomo que se esfuerza sin referencia a Dios. El texto advierte que cada uno de estos logros puede convertirse en ruinas abandonadas que señalan la futilidad de toda obra meramente humana.

Los miembros de la iglesia de Jesucristo corremos el mismo peligro que la sociedad secular. Podemos caer en un orgullo «espiritual» semejante al de Israel, el pueblo escogido. Israel en su peregrinaje también optó por la alternativa de levantar su cabeza y rechazar la voluntad de Dios. Al hacer esto, fue dispersado por todo el mundo y no cumplió con su razón de «ser de bendición a todas las naciones del mundo». Si la iglesia en nuestro continente no se somete a la voluntad de Dios en obediencia, también anulará su razón de ser. La iglesia, como «nuevo Israel», ha sido llamada a proclamar la vida que sólo se alcanza por medio de una dependencia del Creador. Si la misma iglesia tiene su propia agenda, su propio programa, su propia existencia independiente de Dios, ¿qué ejemplo o alternativa está ofreciéndole a la humanidad?

2. El abuso del poder

En nuestro comentario sobre 10.8-12 comenzamos a vislumbrar los peligros que existen cuando una sola persona tiene demasiado poder. La conexión con este capítulo es evidente

por cuanto los eventos se llevan a cabo en Babel, centro de operación de Nimrod. En este sentido, el texto advierte que las grandes naciones, por más poder humano que tengan, no podrán contrarrestar las intenciones de Dios. En definitiva, todo poder político deberá someterse a la voluntad perfecta del Creador.

Asimismo, el texto hace un comentario acerca de los peligros que existen cuando se concentra demasiado poder en un lugar. Tal poder se torna imposible de manejar o administrar por el ser humano. Al confundir y dispersar, Dios no solamente está juzgando sino que está previniendo posibles daños que el ser humano puede llegar a cometer en su propio perjuicio. En nuestro análisis del v. 6 notamos que cuando el ser humano tiene demasiado poder es incapaz de manejarlo correctamente, y ese poder termina siendo una amenaza para sí mismo.

La historia del siglo XX ha visto este peligro ilustrado en varias oportunidades. En Europa se vivió un terror sin precedentes causado por la gran acumulación de poder en manos de un hombre: Hitler. En nuestro continente, los distintos regímenes militares con poder absoluto han bañado el suelo latinoamericano con sangre.

Los miles de desaparecidos de la Argentina, Guatemala, El Salvador y Chile son ejemplos trágicos de lo que ocurre cuando el poder se concentra en un solo lugar. Cuanto más poder se concentre, más serán las posibilidades de imponer opresión, terror, dominio, en definitiva, muerte. El incidente en Babel debería ser suficiente advertencia contra los peligros del abuso del poder.

Lamentablemente, la iglesia no escapa a este peligro siempre latente. La concentración del poder a nivel denominacional o local siempre representa una amenaza para la «vida» sana de una comunidad. La iglesia deberá estar siempre consciente del peligro que tan claramente plantea el texto en mano. Un pastor que se erige en dueño de todo el poder en su congregación puede causar mucho daño. Esto puede ocurrir fácilmente, ya que se encubre bajo el nombre de «autoridad pastoral». Sin desmerecer lo que bíblicamente es la autoridad pastoral, el problema es que muchas veces se convierte en «autoritarismo pastoral». La iglesia y sus miembros tendrán que recordar continuamente que su misión no es controlar, oprimir, dominar, ni forzar. Su misión se resume en ser bendición a todos mediante el servicio. La salvación de las naciones, de acuerdo con la promesa de Dios a Abraham, vendrá a través de la bendición que Dios da a su pueblo obediente.

3. Dispersión vs. unidad

En el texto se plantea una polémica entre la dispersión y la unidad. En general se hace una lectura unidimensional de este relato y se llega a la conclusión de que la unidad desobediente del pueblo basada en su orgullo es reprochable, y que la dispersión causada por Dios es un castigo. Pero el texto trata estos dos temas con cierta ambigüedad que es aconsejable reconocer.

En primer lugar, la unidad es positiva en cuanto representa el origen común de la humanidad. El texto no le atribuye connotaciones negativas a esta realidad. Toda la humanidad descende de un padre, y como tal todo miembro de la humanidad pertenece a la única especie humana creada por Dios. Esta unidad debería tener consecuencias en nuestras relaciones, de acuerdo con la voluntad de Dios expresada en el pacto con Noé (9.8-11). Dios hace un pacto de relación con todos los descendientes de Noé y lo hace en forma perpetua. Por lo tanto, Dios desea que toda la humanidad (es decir, todos los descendientes de Noé) esté unida en lealtad con él. En otras palabras, la unidad que desea Dios es la unidad del pacto.

Sin embargo, la humanidad propone otro tipo de unidad: una unidad que se resiste a la voluntad de Dios. Esta rebelión desemboca en una coalición cultural que rechaza las alternativas divinas. Esta coalición intenta sobrevivir sobre la base de sus propios recursos, declarando abiertamente su autosuficiencia y su autonomía. Esta es la unidad que el texto rechaza, porque el humano autosuficiente rechaza las alternativas de vida provistas por Dios.

De más está decir que dicha unidad está motivada por el temor y la angustia, motivaciones por demás cuestionables. Lo mismo ocurre con el tema de la dispersión. La dispersión positiva es la que Dios desea para que toda la tierra sea poblada. El ser humano como mayordomo de la creación recibe el mandato de «dispersarse» para, de esa manera, llenar la tierra de vida creada a la imagen de Dios. La dispersión en este sentido es símbolo de salvación. Dios desea alcanzar todos los confines de la tierra con su salvación.

Por otro lado, la dispersión temida por la humanidad e implementada como castigo por Dios es la que el texto rechaza. El lado negativo de la dispersión es que tuvo que ocurrir como castigo, y no como una acción voluntaria en obediencia al mandato de Dios.

Cuando aparece el temor a la dispersión, la no dispersión es el rechazo del propósito de Dios para la creación. Como castigo, la dispersión siempre es indeseable. Cuando el pueblo de Israel sufre el exilio, la dispersión resultante es verdaderamente un elemento negativo (Ez. 20.34, 41).

En conclusión, tanto la unidad como la dispersión pueden ser interpretadas de formas diferentes. La aparente paradoja presentada por el texto es un reflejo de la libertad de acción que existe en Dios y en la humanidad. El texto en definitiva llama a la humanidad a la unidad del pacto, y a la vez a la dispersión que Dios desea.

Frente a esta realidad paradójica, la iglesia tiene un papel importante. En varios de nuestros países, las iglesias tienden a esforzarse en la unidad denominacional más que en la unidad del pacto como pueblo de Dios. La cooperación entre iglesias para cumplir con la promesa de ser bendición a las naciones resulta ser un camino lleno de obstáculos. El texto nos llama a forjar la unidad deseada por Dios, para que sus propósitos de vida manifestados desde la creación se cumplan de acuerdo con su voluntad.

Asimismo, la iglesia corre el peligro de concentrar sus recursos, habilidades, poder, etc., en sí misma, temiendo extenderse hacia afuera. Cuando sólo mira hacia adentro, está imitando a los participantes de Babel que quisieron protegerse con sus propias armas.

A través de su revelación en Génesis 11, Dios llama a la iglesia al riesgo voluntario de abrirse y dispersarse, no aferrándose a sus recursos humanos, sino al «idioma» del pacto, que será de bendición a las naciones que aún no lo hablan. Este es quizá el reto más importante de la historia de Babel. La confusión arquetípica de Babel puede transformarse en unidad pactual mediante la proclamación de una iglesia obediente a la promesa del Creador.

pag 303

Bibliografía adicional

DeWitt, D.S-, «The Historical Background of Génesis 11:1-9: Babel or Ur?», JETS 22(1979), pp. 15-26.

Gowan, D.E., When Man Becomes God: Hwnanism ana Hubris in the Oíid Testament, Pickwick, Pittsburgh, 1975.

Heidel, A., The Babyhnyian Génesis, 2a. ed., University of Chicago Press, Chicago, 1951.

- Kraeling, E.G., «The Earliest Hebrew Flood Story», JBL 66(1947), pp. 279- 293.
- Kramer, S.N., The Sumerians, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Laurin, R., «The Tower of Babel Revisited», en Biblical and Near Eastern Studies, G. Tuttle, ed., Eerdmans, Grand Rapids, pp. 142-145, 1978.
- Ringgren, H., «Babel», TDOT1, pp. 466-469.
- Ross, A., «The Dispersión of the Nations in Génesis 11:1-9», BSac 138(1981), pp. 119-138.
- Speiser, E.A., «Word Plays on the Creation Epic's Versión of the Founding of Babylon», Or, n.s. 25(1956), pp. 317-323.
- Strus, A., «La poétique sonore des récits de la Genèse», Bib 60(1979), pp. 1-22.
- Van Dijk, J., «La 'confusión des langues': Note sur le lexique et sur la morphologie d'Enmerkar», Or 39(1970), pp. 302-310.

pag 304

XV. La genealogía de Sem y la familia de Abraham:
comienza la historia de la salvación (11.10-32)

La humanidad una vez más se encuentra enajenada de su Creador, dispersa por juicio de Dios, y en conflicto consigo misma y con su Creador. Pero, como ha sido característico del Creador hasta ahora, Dios no abandona a su creación en el estado en que está. A través de su gracia persistente —casi obstinada comienza a desarrollar un plan de salvación. El propósito del plan es sanar la relación quebrantada, y así darle vida a la humanidad.

A partir de ahora, Dios propone llevar a cabo su plan a través de una familia que ha de surgir de la línea de Sem, como se anticipó en el capítulo anterior. Por esto, el autor ahora centra su atención nuevamente en la descendencia de Sem: porque Abraham, el primer patriarca, pertenece a la línea de Sem, hijo de Noé.

El linaje de Sem comienza con la fórmula característica toledot (ver comentario de 2.4), lo cual indica que comienza una nueva sección en el relato.

Esta genealogía, sin duda, tiene afinidades importantes con la del capítulo 5; no obstante, también funciona como un prólogo a la historia de Abraham. Al igual que en Génesis 5, esta lista, que aparece en 11.10-26, se compone de diez nombres. Ambas comienzan y terminan con nombres significativos: Adán y Noé; Sem y Abraham. Asimismo, las dos listas terminan con un personaje que tiene tres hijos: Noé engendró a Sem, Cam y Jafet; Taré a Abram, Nacor y Harán. El hecho de engendrar a tres hijos provee una conexión estrecha entre Adán, Noé y Abraham.

Existen dos diferencias primordiales entre las listas de Génesis 5 y 11.10-26. En primer lugar, como notamos en el comentario del capítulo 5, allí el autor menciona la cantidad de años que tenía cada hombre al morir; en segundo lugar, allí concluye cada párrafo con la frase «y murió». Estas frases no se incluyen en 11.10-26, donde cada párrafo concluye con la declaración un tanto más alegre «y engendró hijos e hijas». Esta diferencia quizá anticipa la nueva posibilidad de vida que tendrá la humanidad a través del linaje escogido por Dios. Además de las dos diferencias principales ya mencionadas, se nota una economía de palabras en la lista de 11.10-26. En ella no se incluyen comentarios adicionales acerca de los personajes, ni explicaciones culturales, como las que se encuentran en las listas de los capítulos 4, 5, y 10. Además los miembros de esta lista viven mucho menos que los personajes antediluvianos.

La fórmula toledot inicia la línea de Taré, lo cual indica que ésta es una nueva sección.

Como tal, el registro de Taré sirve como introducción de todo el ciclo de narraciones acerca

de Abraham, y como transición entre la historia universal de Génesis 1-11 y la patriarcal de Génesis 12-50. La línea de Taré comienza con tres hijos de los cuales uno solo será el receptor de la promesa de Dios. De todas maneras, la mención de los otros dos es importante por las relaciones futuras que han de tener estas familias con la del personaje principal, es decir, Abraham.

pag 305

A. Los descendientes de Sem (11.10-26)

«Estas son las generaciones de Sem . . . engendró a Arfaxad.» Como se ha dicho, el registro comienza con la característica fórmula literaria toledot (ver comentario de 2.4), y dice que Sem engendró a Arfaxad dos años después del diluvio. Esta es la última mención del diluvio en todo el libro de Génesis. Es evidente que está por abrirse una nueva época en la historia de la humanidad.'

«Arfaxad»: ver comentario de 10.22. Aquí se lo presenta como si fuera el primogénito de Sem, mientras que en 10.22 aparece como el tercer hijo. Una prueba más del carácter flexible de estas listas.

«Heber»: ver comentario de 10.21.

«Peleg»: ver comentario de 10.25.

«Reu»: esta es la única vez que aparece este nombre en todo el Antiguo Testamento. Podría ser una forma abreviada del nombre «Reuel», que puede significar «amigo de Dios». Reuel es el nombre del hijo de Esaú (36.4) y del suegro de Moisés (Ex. 2.18). También aparece en los documentos del siglo 19 a.C. de la ciudad de Mari.

«Serug»: se ha identificado con la ciudad Sarugi, que esta cerca de la localidad de Harán.

«Nacor»: es el nombre del abuelo de Abraham y el de uno de sus hermanos. El nombre Nacor probablemente tiene relación con el nombre acaáoNajarum.

«Taré»: es el padre de Abraham. El nombre podría estar relacionado etimológicamente con la palabra yareaj que significa «luna». Varios de los parientes de Abraham tienen nombres que indican que adoraban a la luna. El culto a la luna era importante en las ciudades de Ur y Harán, ciudades estrechamente relacionadas con la vida y experiencia de Abraham y su familia.

«Taré vivió setenta años, y engendró a Abram, a Nacor y a Harán. El detalle de los 70 años en este versículo es significativo. Todos los antepasados de Taré mencionados en esta lista tuvieron hijos cuando tenían entre 30 y 35 años de edad. El hecho de que Taré tuvo que esperar el doble de tiempo para tener descendencia ya insinúa y anticipa una característica de la historia patriarcal: la esterilidad y la larga espera para procrear un hijo.

«Abram»: aunque existen dudas sobre el significado exacto de este nombre, lo más probable es que esté compuesto por dos elementos: Ab, «padre», y rum, un verbo que significa «ser exaltado, enaltecido». En este sentido, entonces, sería una variante de varios nombres acadios bien documentados, como Abiram y Abiramao el ugarítico Abiramu. Más adelante, en 17.5, el nombre «Abram» será cambiado o extendido a «Abraham».

«Nacor»: el hermano de Abraham recibe el nombre de su abuelo.

«Harán»: se cree que el nombre se deriva del vocablo har que significa «montaña», e indica así la idea del «dios-montana». Es necesario puntualizar la diferencia entre el nombre harán (Harán) y la localidad de jarán (Harán) mencionada en 11.31.

pag 307

Esperanza genealógica

1. Linaje escogido

La genealogía de Sem nos transporta de la historia del pasado distante a una historia patriarcal que, sin duda, es más contemporánea. La información ofrecida por este registro es verdaderamente escueta. No abunda en detalles, por lo que es imposible pintar retratos de los diversos personajes. Es evidente, entonces, que el propósito primordial es trazar la línea de elección desde Sem hasta Abram. La preocupación del autor es proveer un lazo, un eslabón, entre Abram y el linaje escogido de Sem. En el capítulo 10 observamos que todo estaba estructurado para hacer resaltar la descendencia de Sem. Aquí todo gira alrededor del vínculo que se establece entre Abram y la lista preferida.

Este lazo estrecho entre Abram y la familia de Sem es señal de una esperanza concreta para la humanidad. Desde el incidente de Babel, la humanidad se encuentra en un estado de confusión y dispersión. Ha perdido su sentido de pertenencia y transita desorientada por el mundo. La genealogía surge en medio de esta desorientación para proclamar que Dios no ha abandonado a su creación. A través de un hombre llamado Abram, cuyas raíces están en la descendencia de Sem (10.21-29), Dios ofrecerá «bendición a todas las naciones. El juicio de Dios siempre viene acompañado por una inmensa dosis de gracia.

La iglesia de Jesucristo participa de la misma esperanza. En Lucas 3.34-36 encontramos que existe un lazo genealógico importante entre Abraham y Jesucristo. Dios prometió a Abram que sería de «bendición a todas las naciones»; pero es en Jesucristo, descendiente de Abraham, que esa promesa se hace realidad en toda su plenitud. Los miembros de la iglesia de Jesucristo son partícipes de esta misma esperanza al ser llamados «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios» (1 P. 2.9). La iglesia puede regocijarse doblemente porque no solamente es partícipe de la bendición de Abram hecha efectiva por medio de Jesucristo, sino que pertenece a la misma familia de Abraham a través de Jesucristo.

2. «Y engendró hijos e hijas»

Notamos en nuestro análisis que hay diferencias entre la genealogía del capítulo 5 y la que estamos comentando ahora. Aquella tiene, sin duda, un tono más negativo. Describe los años previos al diluvio, y su énfasis es colocado sobre la rutina agobiante de la vida, expresada a través de la fórmula «nació, engendró, y murió». La lista de Sem, en cambio, no concluye cada párrafo con la frase «y murió», aunque obviamente cada persona mencionada murió. El énfasis cae sobre la vida, pues se cierra cada ciclo con una frase que anuncia vida nueva: «y engendró hijos e hijas». Mientras que la genealogía anterior expresaba más la realidad de la muerte, ésta anuncia vida, vida que estará estrechamente relacionada con lo que Dios hará a través del linaje escogido. Sin duda, el tenor de este texto es más positivo: comienza con Sem, quien fue bendecido, y concluye con Abraham, quien también fue bendecido y además llamado a ser bendición. La intención de vida sigue vigente en los planes de Dios.

Hoy, cada individuo, como miembro de la raza humana creada por Dios, puede ser partícipe de esta nueva esperanza. El texto muestra que Dios no ha acabado con su creación y continúa ofreciendo salvación. El habitante de las distintas ciudades de nuestro continente frecuentemente se siente confundido, desmembrado y totalmente falto de pertenencia. Está rodeado de multitudes, pero no se siente seguro ni arraigado en nada ni en nadie. La descendencia de Sem, que incluye a Abraham y a Jesucristo, con su énfasis en la vida, nos invita a todos hoy a pertenecer a un linaje, cuyo propósito es transmitir vida. Al desamparado, al marginado, al huérfano, al niño abandonado, el texto les ofrece una alternativa de vida y de pertenencia que no encontrarán fuera de la familia de Dios.

B. La familia de Taré (11:27-32)

Esta nueva sección delimitada por la fórmula toledot (historia, generaciones, orígenes) forma una introducción al ciclo de historias que giran alrededor de Abraham. El final de la historia de Abraham se encuentra precisamente donde comienza otra sección marcada por el término toledot (en 25.12). Este párrafo que sigue inmediatamente al registro de Sem no sirve solamente para continuar la línea bendecida, sino también para introducir una nueva era. Esta nueva era se caracterizará por el obrar de Dios a través de una familia. De los tres hijos de Taré, uno solo será el receptor de la promesa. La primigenia historia universal está por entrar en una etapa decisiva.

«Estas son las generaciones de Taré.» De esta manera comienza el registro, continuando y repitiendo lo anticipado en la lista anterior. Casi todos los nombres mencionados desempeñan un papel importante en la historia patriarcal, con excepción del misterioso Isca.

«Lot»: es nombrado aquí por su participación importante en la vida y experiencia de Abram (caps. 13-14; 18-19). El origen y el significado de su nombre son desconocidos.

«Y murió Harán. . . en Ur de los Caldeos.» La muerte de Harán explica el hecho de que Abram adoptara a Lot más adelante (12.4-5).

Aunque durante muchos años se debatió la identificación de «Ur de los Caldeos», ahora se acepta que se refiere al Ur que está ubicado en el sur de Mesopotamia. Es el mismo Ur que creció en importancia durante el tercer milenio a.C., cuando surgió como un centro religioso y político de renombre.

El problema surge con el calificativo «de los Caldeos». El nombre «Caldeos traduce el hebreo kasdim, que proviene del asirio kaldu. Este término identifica a un grupo de semitas que incursionaron en el sur de Mesopotamia alrededor del siglo 7 a.C. Por lo tanto, la presencia del nombre «Caldeos» en este contexto es un anacronismo.

«Sarai»: es el nombre de la esposa de Abram. Más adelante su nombre será cambiado a Sara (17.15), que significa «princesa». Es posible que el nombre tenga relación con Sharratu, el nombre en acadio de la esposa del dios de la luna. Sin. Tanto ür como Harán eran centros importantes del culto a la luna. Aunque aquí no se menciona nada acerca del parentesco de Sarai, de acuerdo con 20.12 era medio hermana de Abram: tenía el mismo padre, Taré, pero no la misma madre.

«Milca»: como nombre proviene del sustantivo malkah, que significa «reina». A su vez es un término cognado del acadio malkatu; es interesante que la hija del dios de la luna es precisamente Malkatu. Milca se casó con su tío Nacor, y ambos son los abuelos de Rebeca, la mujer que llegó a ser esposa de Isaac, hijo de Abraham.

«Isca»: sólo aparece aquí y no hay información certera acerca de ella.

«Mas Sarai era estéril, y no tenía hyjo.» En pocas palabras el autor resume uno de los temas más preocupantes de la historia patriarcal. La imposibilidad de engendrar hijos es motivo de amargura para la familia en esta sociedad primitiva. Al no tener hijos, no había a quién dejar la herencia y además se vivía con la ansiedad de no tener quién lo cuidara a uno en la vejez.

Sin duda, esta pequeña frase anticipa la gran tensión que ha de vivir la primera familia patriarcal. La esterilidad provee el marco para la promesa divina de un hijo. Sin embargo, esa promesa demora muchísimo en cumplirse, poniendo a prueba de fuego la confianza y fe de los que la habían recibido.

«Y vinieron hasta Harán, y se quedaron allí.» Taré dirige a su familia en el viaje de Ur de los caldeos hasta la ciudad de Harán, que está a unos 850 km al noroeste de Ur. La ciudad de Harán se había convertido en una importante estación sobre una de las rutas comerciales más importantes de Mesopotamia. No sabemos qué motivó a Taré a hacer esta mudanza, pues el texto no menciona nada al respecto. Pero sí menciona a Abram, Sarai, y Lot, quienes han de ser los actores principales en la futura historia de los patriarcas. El relato cuenta que su destino final era Canaán. La parada en Harán probablemente se debe a que Harán, al igual que Ur, era un centro importante del culto a la luna. Es necesario recordar que de acuerdo con Josué 24.2 «Vuestros padres habitaron antiguamente al otro lado del río, esto es, Taré, padre de Abraham y de Nacor; y servían a dioses extraños». Seguramente, entonces, Taré y su familia adoraban al dios de la luna. Sin, y se sentirían más amparados en la ciudad de Harán que en cualquier otro sitio a lo largo de la ruta internacional de comercio. Nuestro relato concluye con una breve declaración acerca de la muerte de Taré, padre de Abraham. La fórmula utilizada es similar a la empleada en la genealogía del capítulo. Taré se quedó en Harán* En el capítulo 12 comenzará la historia de promesa y redención, con el peregrinaje de Abraham desde Harán hacia Canaán.

Pag 311

La soberanía de Dios

La historia primigenia ha llegado a su fin. En este final agrídulce, encontramos un texto lleno de expectativas e interrogantes, pero ante todo estamos frente a un texto que reafirma categóricamente la soberanía de Dios. La historia de la creación había comenzado con un sujeto llamado Dios («En el principio. . . DIOS») e inmediatamente estableció la soberanía indiscutible de ese Dios. De igual manera, la conclusión, que es a la vez la introducción de la historia de salvación, proclama la soberanía del Creador.

En este último párrafo que acabamos de considerar hay una frase de carácter negativo que está revestida de significado teológico; «Mas Sarai era estéril, y no tenía hijos». En medio de una historia donde el énfasis ha estado puesto sobre la vida, donde la bendición de Dios involucraba el «multiplicar y llenar la tierra», la esterilidad de Sarai surge como una paradoja trágica.

Tanto el lector antiguo como el contemporáneo se hacen la pregunta ¿por qué? A la luz de la promesa hecha a Abraham, «Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición» (12.2), ¿esto no tiene sentido, es un absurdo! La promesa requiere, demanda, necesita descendencia. Sugerimos que la respuesta se encuentra en la acción humana y en la acción divina.

La esterilidad es un comentario serio acerca de todos los logros humanos. A través de nuestro análisis hemos visto como en su deseo de independencia el ser humano fue produciendo rupturas en sus relaciones. Cuando el ser humano rechaza la relación de armonía con Dios, comienza un proceso de rupturas múltiples que produce diversas alienaciones: el humano consigo mismo, el hombre con su mujer, el hermano con su hermano, el hijo con su padre, y finalmente la nación con la nación. Todo lo que el humano ha logrado por su propia cuenta, en forma autónoma e independiente, termina en esterilidad.

Sin embargo, esta misma esterilidad es la que Dios propone cambiar en vida. El marco de la esterilidad provee la ocasión para una vez más demostrar la soberanía de Dios. Mientras que la humanidad intentó concentrar sus recursos en un lugar para hacerse más poderosa y

lograr seguridad, Dios ha de utilizar lo débil, lo desechable, lo que no funciona, para traer vida y esperanza. Sin duda Dios está proponiendo un mundo al revés. El apóstol Pablo lo definió de la siguiente manera:

Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios. (1 Co. 1.18)

Porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres. (1 Co. 1.25)

Mediante sus propios esfuerzos, en última instancia el ser humano sólo logró confusión y dispersión. Taré por su propia cuenta sólo llegó a Harán, cuando su meta era Canaán. Dios propone salvar a la humanidad a través del débil (Abel), de la estéril (Sarai), del siervo sufriente (Jesús), para que quede demostrado para siempre que él es soberano sobre todas las cosas.

El hombre y la mujer de hoy, ya sea que estén confundidos, dispersos, faltos de pertenencia, oprimidos, débiles, etc., pueden aferrarse a la esperanza de que Dios es soberano y que no se rige por los valores imperantes en la sociedad contemporánea. Su soberanía se manifestará en lo que el mundo considera débil, inadecuado e inservible, porque el mundo que Dios propone no es el que la humanidad ha maquinado. El mundo que Dios desea es un mundo al revés. Esta será la historia que estudiaremos en la segunda mitad de Génesis.