

J. Severino Croatto

EXILIO Y SOBREVIVENCIA

Tradiciones contraculturales en el Pentateuco



Comentario de Génesis 4:1 - 12:9

LUMEN

J. SEVERINO CROATTO

EXILIO Y SOBREVIVENCIA

**Tradiciones contraculturales en
el Pentateuco**

(Comentario de Génesis 4:1-12:9)



Editorial LUMEN
Viamonte 1674
1055 Buenos Aires
☎ 373-1414 (líneas rotativas) Fax (54-1) 375-0453
E-mail: magisterio@commet.com.ar
República Argentina

Colección: **Comentario bíblico**

Dirección: P. Luis Glinka ofm
Supervisión de texto: Pablo Valle y María Eugenia Schindler
Armado: Carolina Minetti
Diseño de tapa: Lorenzo Ficarelli

Con las debidas licencias.

ISBN: 950-724-663-0

© 1997 by LUMEN
Hecho el depósito que previene la ley 11.723
Todos los derechos reservados

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

PRÓLOGO

Este comentario a Génesis 4-11 es la continuación del que ya hemos hecho del primer relato de la creación¹ y de los capítulos 2-3². El proyecto inicial, de inicios de la década del setenta, tuvo que ser cumplido por etapas, vistas la riqueza de los textos y la dimensión de los temas. El distanciamiento entre cada sección del comentario (1974, 1986, 1996), perjudicial para el estudio "narrativo" del texto³, tuvo sin embargo un valor positivo.

El primer volumen estaba signado por una fuerte presencia de la historia y de la fenomenología de la religión. Sobresale allí el elemento comparativo de la mitología y el fenomenológico de los símbolos religiosos, especialmente del motivo de la cosmogonía. Dicha fenomenología de los mitos creacionales era fundamental como punto de arranque, cuyos ecos se sienten en el resto del comentario.

En el segundo volumen (Génesis 2-3), que tiene su propia autonomía, en parte literaria, pero sobre todo en la tradición teológica, se ingresa un fuerte componente semiótico, por un lado, y sobre todo el aporte de la teoría hermenéutica, por el otro. La lectura del texto en perspectiva latinoamericana permitió redescubrir lo dicho en él (en el contexto de su producción) como mensaje poderoso para el presente.

Génesis 4-11 plantea nuevos temas, esta vez muy relacionados con la cultura, su origen, su sentido, sus excesos. Al mismo tiempo que se mantiene la continuidad con 1-3 (temas de los orígenes, de la desmesura humana, del juicio y del exilio), el texto se abre, por el recurso literario de la genealogía, a lo ecuménico, a la realidad diferenciada del mundo humano sobre la tierra. De la multiplicación riesgosa de la humanidad (6:1-4), se pasa a su distribución geográfica por "clanes, lenguas, territorios y naciones" (10), para luego desembocar en la historia *única* del padre de Israel (12). Es una larga etapa inicial, caracterizada por logros culturales (4:17ss; 9:20; 10:11-12) pero también por conflic-

¹ *Kl hombre en el mundo I: Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*, Buenos Aires, La Aurora, 1974, 270 pp.

² *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires, La Aurora, 1986, 228 pp.

³ Esperamos rehacer en breve el volumen I y actualizar el II para su reedición armónica en esta Editorial.

tos (9:22-27), transgresiones de los límites (6:1-4; 11:1-9), corrupción y violencia generalizadas (6:5-12).

En este bloque, Yavé actúa sólo en dos momentos claves de "los orígenes" (en los mitos del diluvio y de la fundación de Babilonia), hasta hacerse presente teofánicamente (12:1) en el punto de arranque de la historia de Israel, en la primera migración *dirigida* por un oráculo divino.

En cuanto a la perspectiva del comentario de Génesis 4-11, se mantienen los enfoques de los dos primeros volúmenes, pero aumenta el interés por el análisis literario y narratológico, referido a la *construcción* del relato como elemento retórico en la producción del sentido. "Seguir" el texto como productor minucioso de significaciones ha sido una tarea fascinante y llena de sorpresas y descubrimientos.

La idea de un comentario específico de Génesis 1-11 había surgido, hace tiempo ya, después de escribir aquella *Historia de la salvación* que tanta aceptación tuvo. Pero como allí se partía de la experiencia religiosa de los patriarcas, con referencias a los orígenes sólo en relación con el momento del surgir tal o cual tradición, hacía falta un estudio "continuado" de estos capítulos del Génesis. Ahora está terminado este proyecto —mucho más extenso que lo pensado al inicio—, al mismo tiempo que ha salido a luz una nueva edición totalmente retrabajada de *Historia de salvación* (nuevo título)⁴.

De modo que entre 1995 y 1996 se rehace y se concluye el proyecto global de una historia salvífica, que ahora se percibe mejor como entroncada en los orígenes y *no terminada*, y por tanto abierta en la lectura que hicieron sus primeros destinatarios y que hace cada generación ulterior.

Que todo este esfuerzo, hecho con entusiasmo sin duda, pueda rendir sus frutos en cáela lector.

Terminado en el otoño del 96, este libro sale a luz en mayo del 97, en las vísperas de emprender un nuevo camino con Cristina, después de seis años de viudez pero acompañado por Juan y María, hermosos retoños que crecen y nos hacen crecer.

J. Severino Croatto 10
de mayo de 1997

⁴ Publicada por la Editorial Verbo Divino de Estella (Navarra) en 1995 (395 pp.).

INTRODUCCIÓN

1. Orientación para el lector

Cabe una primera palabra sobre la estructuración del comentario, que quiere reproducir la del mismo Pentateuco.

El prestar atención al componente literario nos llevó a una decisión práctica en cuanto a la división de las perícopas bíblicas, por un lado, y de los capítulos de la obra, por el otro. En varios estudios anteriores, habíamos insistido en la organización redaccional de todo el Pentateuco a base de un modelo de "periodización de la historia" que es esencial reconocer —¡y es tan evidente!— para comprender los movimientos del texto en función pragmática y retórica, o sea como recurso para la transmisión de un mensaje específico⁵.

La fórmula '*elle tól'ddt*' ("ésta es la historia de...") recurre en puntos claves de la secuencia narrativa. Elemento S ("sacerdotal"), no pertenece sin embargo solamente al estrato de esa tradición, sino que es también un hilo conductor en el nivel de la *redacción* del Pentateuco. Su misma distribución (5 veces en la etapa originaria, 5 en la historia patriarcal y 1 en el marco sinaítico) es estratégica en orden a la interpretación de la historia (ver nuestro capítulo conclusivo, XIV).

De esta manera, el comentario de 4-11 (que *narratológicamente* debe por lo menos introducirse en el capítulo 12) se rige por las pautas literarias impuestas por el texto mismo en su perspectiva global. Estos capítulos, y todo el conjunto de 1-11, *tienen que ver con* el resto del Génesis y del Pentateuco. El esquema debe retrotraerse a los otros dos volúmenes del comentario. Para situar los temas de la presente entrega en esa perspectiva histórico-teológica, señalamos aquí el esquema total del Pentateuco⁶.

⁵ Cf. "De la creación al Sinaí. Periodización de la historia en el Pentateuco": *RBÍbl* 47 n. 17-1» (1985) 43-51; "Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco": *KsIB* 52 (Madrid, 1994) 167-94.

⁶ En la próxima edición (en Editorial Lumen) del comentario a Génesis 1:1-2:3, se incorporará el esquema de la periodización de la historia.

Introducción: LA CREACIÓN PRIMORDIAL
(Génesis 1:1-2:3)

**I. Caos y creación (1:1-2) u. La
organización del mundo (1:3-31) m. El
descanso paradigmático (2:1-3)**

1.^a período

LA HISTORIA DE LOS CIELOS Y DE LA TIERRA
(Génesis 2:4-4:26)

**I. La formación del ser humano (2:4-17) H. La
institución del matrimonio (2:18-25)**

**III. La primera transgresión (3:1-21) IV. La
expulsión del lugar originario (3:22-24)**

**V. El primer fratricidio (4:1-16) VI. Los
primeros iniciadores de la cultura (4:17-26)**

2.^B período

LA HISTORIA DE ADÁN
(Génesis 5:1-6:8)

**I. Los descendientes de Adán hasta Noé (5:1-32)
u. Los descendientes de Dioses y mujeres (6:1-4)
Oí. La corrupción de la tierra (6:5-8)**

3.^a Período

LA HISTORIA DE NOÉ
(Génesis 6:9-9:29)

LEÍ diluvio (6:9-9:19)

**1. Noé, el justo en la tierra corrompida (6:9-12) 2. Decisión de
Dios e instrucciones a Noé y su ejecución (6:13-7:9)**

A partir de aquí empiezan los temas del presente comentario.

3. Descripción del diluvio (7:10-24)
- a) datos cronológicos y estadísticos (7:10-16)
- h) detalles del diluvio (7:17-24)
4. Fin del diluvio (8:1-19)
5. Sacrificio de Noé (8:20-21aa)
6. Nuevo orden del mundo (8:21a15-9:17)
7. Conclusión del relato del diluvio (9:18-19)

H. El pecado de Cam (9:18-29)

1. El pecado y la maldición de Cam/Canaán (9:18-27)
2. Conclusión de la "historia de Noé" (9:28-29)

4.º período

LA HISTORIA DE LOS HAFOS DE NOÉ (Génesis 10:1-11:9)

I. Los pueblos descendientes de Noé (10:1-32) H. Fundación y exilio de Babilonia (11:1-9)

5.º período

LOS DESCENDIENTES DE SEM

(Génesis 11:10-26)

6.º período

LA HISTORIA DE TERAJ (Y ABRAHÁN) (Génesis 11:27-25:11)

I. La migración de Téraj (11:27-32) H. La migración de Abrahán (12:1-9)⁸

7.º período

LA HISTORIA DE ISMAEL (Génesis 25:12-18)

⁸ En este lugar concluye nuestro comentario, que queda abierto al estudio de los relatos siguientes.

8.º período

LA HISTORIA DE ISAAC (Génesis 25:19-35:29)

9.º período

LA HISTORIA DE ESAÚ (Génesis 36:1-37:1)

10.º período

LA HISTORIA DE JACOB (Génesis 37:2-Números 2:13)

Período actual

LA HISTORIA DE AARÓN Y MOISÉS (Números 3:1-Deuteronomio 34:12)

Esta visión de la historia, expresada claramente en la redacción del Pentateuco en cuanto obra literaria y teológica, nos indica que los capítulos 1-11 (y por tanto los analizados en este volumen) están escritos en función *de lo que sigue*, y que no se los puede aislar ni estudiar por separado. Por eso, nuestro capítulo XIV mostrará las claves *para continuar* la lectura y el estudio.

De esta manera, el comentario de Génesis 1-11 es apenas una puerta de entrada para la lectura del Pentateuco.

2. El problema de la formación del Pentateuco

Debemos expresar desde ahora la opción hecha respecto de la composición del Pentateuco. En los últimos lustros, se ha puesto en crisis la teoría "documental", que repartía los textos entre las fuentes (para algunos "tradiciones") "yavista/elohista/sacerdotal/deuteronomista" (en adelante: Y, E, S, D), y les asignaba fechas más o menos precisas. Un re-

dactor final habría ensamblado distintas fuentes para armar el Pentateuco que conocemos. Para Génesis 1-11, se aceptó siempre la alternancia entre las tradiciones o fuentes S y Y.

El gran edificio construido por J. Wellhausen está desmoronado. ¿Y cómo se está construyendo el nuevo?

Tiene que quedar en claro desde ahora que no se trata de volver a posiciones arcaicas, como sostener un "único autor" *original*, cualquiera sea ("Moisés", para los fundamentalistas). Es un hecho críticamente incontrovertible tanto la presencia de estratos literarios diferentes, llámense tradiciones, fuentes o documentos, cuanto la de una mano redaccional responsable del texto final.

Dentro de estos límites, la discusión presente se manifiesta en estas direcciones:

- * El E, siempre poco reconocible, ha quedado casi totalmente desmantelado.
- * El Y sería el estrato de base, retrabajado sustancialmente por otras manos. Este mismo Y, o es preferentemente exílico, o es desdoblado en uno salomónico (o al menos monárquico) y otro exílico.
- * Se discute si hay una fuente S independiente, a la que daría preferencia el redactor, también "sacerdotal" (pero que no se designa con aquella inicial), o si solamente hay un S *redactor* de la obra final. En la primera alternativa, tal redactor habría ensamblado las fuentes anteriores (posición ya clásica); en la segunda (que algunos sostienen ahora), habría *reelaborado*, sobre todo agregando elementos propios, el esquema fundamental Y, que entonces habría quedado bastante desfigurado.
- * Otra tendencia, muy marcada por cierto, da una importancia sustancial a la corriente D. Si siempre se pensó, en el marco de la teoría clásica, que había pasajes "deuteronomícos/deuteronomistas"⁹ también en Génesis-Números, ahora se descubre un caudal D cada vez mayor. Algunos especialistas son proclives a "deuteronomizar" todo lo posible. Se ha llegado hasta a proponer que estos cuatro libros no son más

⁹ No hay que confundir los dos vocablos; el primero se refiere al *libro* del Deuteronomio (Dt), el segundo a las ideas (que se expresan paradigmáticamente en esta obra) que recorren la gran historia que va desde Josué hasta 2 Reyes.

que el prólogo de una gran obra deuteronomista que iría de Génesis a 2 Reyes.

- * También se ha sugerido (con poca fortuna, por cierto) una redacción final *pro/ética* del Pentateuco.
- * Como tendencia general, se da mayor injerencia a la elaboración tardía de las tradiciones del Pentateuco. El horizonte del exilio sería el más considerado.
- * Frente a la nueva corriente, casi iconoclasta, se ha generado una postura de equilibrio: se sigue aceptando la teoría documentaria, pero en una forma no rígida, con muchos recambios de textos de una fuente o tradición a otra, con modificaciones de fechas o de contextos.
- * Tal vez lo más saludable de este proceso ha sido el prestar mayor atención al texto *final*, a la instancia redaccional del Pentateuco¹⁰. Este cambio positivo se genera también por el análisis literario de los textos (aproximaciones semiótica y narratológica)¹¹.

¿Cuáles son nuestras opciones en este comentario?

- ** En primer lugar, no se puede negar la coexistencia de tradiciones diferentes, yuxtapuestas o ensambladas, que son detectables por el vocabulario, el simbolismo, la teología que reflejan, etc. *Reconocer* estos hechos es importante para la elaboración del sentido del texto.
- ** Seguiremos usando la clasificación conocida (Y, S, etc.), pero sin pensar en compartimentos aislados sino como elementos que componen

¹⁰ Lo destaca nada menos que uno de los iniciadores de la nueva crítica del Pentateuco como es U. Rendtorff, "L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la rédaction 'sacerdotale' du Pentateuque", en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, Ginebra, Labor et Pides, 1989, pp. 83-94.

¹¹ Para una buena información sobre el debate, cf. la obra colectiva citada en la nota anterior, y su continuación en R. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Debat et recherches* (París, Cerf, 1992), sobre todo el art. de A. de Pury-Th. Romer, "Le Pentateuque en question. Position du problème et breve histoire de la recherche", pp. 9-81; o la síntesis de F. García López, "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco": *EstB* 52 (1994) 7-35 (otros estudios particulares: pp. 37-217).

un texto, que es la obra *final* que leemos. Ver las "diferencias" dentro de un texto ayuda a comprender el sentido totalizador dado por el verdadero autor de la obra, que es *el redactor final*, y no el de los fragmentos incorporados, que ya no tienen identidad ni autonomía textual.

Esta orientación se manifestará en todo momento en el comentario presente.

** Sin proponer una fecha fija para el estrato Y, nos parece que en Génesis 1-11 hay pasajes que se explican mejor si son exílicos/postexílicos, como el relato de la torre de Babel (11:1-9).

** Respecto de si hay una fuente S, independiente de una redacción "sacerdotal" penúltima o final del Pentateuco, la evidencia que surge del análisis de los textos comentados es que hay un S autónomo y un redactor "sacerdotal" que lo usa con preferencia pero incorporando otras fuentes. Hay textos (como Génesis 2:4) que son "suturas" literarias que sólo se explican si hay *dos* textos previos y no uno con ampliaciones. De haber existido solamente un S **redactor final** tan creativo, no hubiese necesitado al Y.

** De ninguna manera nos parece que la redacción final del Pentateuco (al menos para Génesis 1-11) sea D. Éste se habría expresado mejor en relatos tan importantes. Por lo demás, su horizonte es limitado, aun hablando del "editor" deuteronomista que es exílico (su "límite" está marcado en 2 Reyes 25:27-30).

** Es evidente, en cambio, que el horizonte de la producción de Génesis 1-11 (para quedarnos en la sección literaria que analizamos) es postexílico y que el mejor contexto cosmovisional para comprender estos textos es la *situación de diáspora*, dramática por cierto, del Israel casi ya-no-pueblo.

** El "autor" que compuso el texto final es el responsable mayor de la formidable *estructuración* de algunos relatos, sea en la instancia narratológica (como en Génesis 4) o en la de las estructuras manifiestas (6-9 u 11:1-9).

** Hemos de entender los textos en su intención *retórica* (buscan "convencer" de algo) y *pragmática* (qué dicen, cómo lo dicen, a quiénes

lo dicen)¹². Por eso es tan relevante tener una clave de lectura, que para nosotros será la "situación de diáspora" y todo el proceso de i tulturación y de pérdida de identidad que implica.

¹³

El Pentateuco no es en primera instancia una pieza histórica, ni una exposición doctrinal y legal, sino una propuesta querigmática *para la sobrevivencia*. Después de pasar por el estudio de los textos, el lec-(t **tor** lo confirmará al llegar al capítulo final de síntesis (XIV).

3- Sobre el texto bíblico

•) La traducción

La traducción del texto es hecha de tal manera que, en lo posible, reproduzca los matices de sentido que éste tiene en hebreo. El orden mismo de las palabras tiene que ver con la percepción de las estructuras retóricas que se manifiestan en la redacción final. Un buen castellano permite captar más de lo sospechado muchos efectos-de-lenguaje que forman parte de la expresión buscada por el compositor tic la obra.

' Se ha marcado con el signo "/" la división de los versículos en dos hemistiquios en la tradición masorética (es el lugar del "atnaj" en la nomenclatura gramatical del hebreo), y en "a" y "b" en la práctica exegética.

b) 1.a transliteración

* Lo.s términos hebreos y griegos (y lógicamente los académicos y sumerios) son transliterados para que, por lo menos, sean legibles para los que no conocen las escrituras correspondientes (en caracteres hebreos aparecen sólo algunos títulos de artículos así expresados).

* Entre los dos sistemas de transliteración del hebreo (uno "visual", de correspondencia de *letras*, y otro más filológico, de correspondencia de *fonemas*), se ha preferido el segundo por ser más preciso¹⁴.

¹² - ('l el ensayo cía U. Berges de una "Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de l.i c cimuniauión": *EstB* 52 (1994), pp. 63-94, esp. pp. 65-73.

¹³ * l'in ejemplo, la transliteración **malkáh** (en el primer sistema) no define si es "reina"

Exilio y sobrevivencia

*** El fonema semítico que suele transliterarse como "kh" o "h", y que en hebreo es la letra "jet", tiene un equivalente exacto en el fonema castellano "j" (¡que es de origen semítico, vía el árabe!). Es lógico, por tanto, que dicha letra, y el fonema correspondiente en otras lenguas semíticas, sean expresados por nuestra "j": *nájam* (y no *náham* ni menos *nákham*), *jayyim*, etc.

*** Se omite sistemáticamente anotar el llamado "pátaj furtivo" (^a en la transliteración), que fue pensado para la correcta pronunciación de los fonemas "jet" y "ayin"; puesto que el primero se ha suavizado y el segundo no se pronuncia, no tiene sentido el signo mencionado. De esta manera, es más coherente escribir *nój*, *rúj*, *yáréj*, etc. que *l*, *rú^aj*, *yare³*), etc.

***** Para ayudar a la correcta acentuación de las palabras hebreas graves (la mayoría son agudas), se tilda su forma transliterada según las reglas del castellano (por ejemplo, *melek*).

c) Sobre la bibliografía

* Sería aumentar demasiado el número de páginas incluir una bibliografía general al final del volumen o de cada capítulo. La continua producción literaria, por otra parte, muy pronto la dejaría incompleta. Es mejor citar la que efectivamente se usa, y en el lugar correspondiente, con indicación detallada de lo que el lector puede eventualmente buscar para profundizar o comparar.

Con estas observaciones preliminares, el lector está invitado a entrar en el estudio del texto mismo.

(*malká*, en el otro sistema) o "su rey (de ella" (*malkáh*, donde la "h" es una consonante y no una vocal auxiliar [o "mater lactionis"])). Es verdad, con todo, que una transliteración como *pane* (con el acento agudo), en lugar de *páneh* ("rostro / semblante"), no indica si hay una letra "he" final (vocal en este caso) en la escritura presente. Pero lo sabe el apenas iniciado en la lengua hebrea. Por eso, dado que los dos sistemas tienen sus puntos débiles, se ha optado por el que reproduce los lexemas más que la grafía del texto hebreo.

SIGLAS DE REVISTAS

Anatolian Studies
J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton Univ. Press, 1969, 3.^a ed.). Archiv Orientalni Andrews University Semitic Studies

ÍUSS

Baghdader Mitteilungen
Bibbia e Oriente
Biblia de Jerusalén
Bíblica
Biblical Archaeology Review
Bibliotheca Orientalis
Biblische Zeitschrift
Bulletin of the American School of Oriental Research

SOR

Catholic Biblical Quarterly

TATJ.

G. Botterweck-H. Ringgren, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento I*

Bstli

Estudios Bíblicos
Études de Théologie Religieuse

SIhR

Iraq

Intq

Journal of the American Oriental Society
Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
Journal of Biblical Literature
Journal of Cuneiform Studies
Journal of Jews Studies
Journal for the Study of Judaism
Journal for the Study of the Old Testament
Journal of Near Eastern Studies
Journal of Semitic Studies

JAOS

JÁNI-S

<i>KDo</i>	Kerygma und Dogma
<i>NBE</i>	Nueva Biblia Española
<i>Numen</i>	Numen
<i>OrAnt</i>	Oriens Antiquus Orientalia
<i>Or</i>	Oudtestamentische Studien
<i>OTS</i>	
<i>RBíbl</i>	Revista Bíblica Revue
<i>RARHA</i>	d'Assyriologie Revue Hittite et
<i>RQ</i>	Asianique Revue de Qumran
<i>Semeia</i>	Semeia
<i>Sumer</i>	Sumer
<i>THAT</i>	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
<i>TWAT</i>	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
<i>TLZ</i>	Theologische Literaturzeitung
<i>UF</i>	Ugarit-Forschungen
<i>VT</i>	Vetus Testamentum
<i>ZAW</i>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

1.º período

LA HISTORIA DE LOS CIELOS Y DE LA TIERRA

(Génesis 2:4-4:26)

(Continuación)

CAPITULO I

V. El primer fratricidio (4:1-16)

Introducción

El 1.^a período de la historia del mundo —orientada a un epicentro i será "Egipto y el Sinaí" según el esquema redaccional del Pentateu-¹ — está constituido por los siguientes episodios y relatos correspon-IttCS:

^período: LA HISTORIA DE LOS CIELOS Y DE LA TIERRA
(Génesis 2:4-4:26)

i formación del ser humano (2:4-17) i
institución del matrimonio (2:18-25) r La
primera transgresión (3:1-21) f La expulsión
del lugar originario (3:22-24)

|BI primer fratricidio (4:1-16) (el presente capítulo) ,
Los primeros héroes civilizadores (4:17-26)

Los te mas I-IV han sido analizados en *Crear y amar en libertad. Es-de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires, La Aurora, 1986. Esta otra tiene su propia autonomía, por cuanto toca temas que en la tradición cris-

" Ver nuestro ensayo "Éxodo 1-15: algunas claves literarias y teológicas para entender el IVni.iiciK o', *BstBíbl* 52 (1994), pp. 167-194.

tiana y exegética suelen ser tratados independientemente de su continuación en el capítulo 4. Pero, desde el punto de vista de la redacción final (y por tanto de la teología y mensaje) del Pentateuco, el capítulo 4 del Génesis —con sus dos unidades literarias (temas V-VI)— constituye la continuación de 2-3 y la conclusión del primer período de la historia humana, el de la organización de las instituciones esenciales y de la cultura, pero también de los primeros "hechos" negativos del ser humano.

En este capítulo, analizaremos el episodio mayor n.² 5, el primer fratricidio, cometido por Caín contra su hermano Abel (Génesis 4:1-16).

La construcción del relato

a) El relato de Génesis 4:1-16 es una unidad literaria autónoma. Tiene un comienzo que lo distancia de la narración anterior (cerrada en 3:24) y que presenta a un nuevo actor humano principal (Caín, v.1). Termina en el v.16, que concluye naturalmente una historia bien contada.

Esta historia, por otra parte, contiene tres partes:

1: una presentación de los personajes del relato (w.1-2),

2: el episodio central de las ofrendas y del crimen de Caín (w. 3-8) y

3: la demanda y sentencia de Yavé (9-16), donde se pueden discernir un episodio central (w. 9-12a) y otro complementario (12b-15), con su propio cierre en el 16.

Tenemos, por lo tanto, una secuencia de tres pequeñas unidades literarias: w. 1-2.3-8.9-16 [9-12a.12b-15.16].

b) Resulta evidente, por otra parte, que la lectura de 4:1-16 suscita en la memoria diversos motivos o temas del capítulo 3: el ser humano, expulsado de la huerta "para trabajar la tierra" (3:22-24, cf. el v.23), comienza en ésta su nuevo drama. La estructura manifiesta del texto establece claramente la unidad mayor de 3:1-4:16, como se verá más adelante¹⁵.

¹⁵ Esta correspondencia había sido advertida al final del comentario a 2:4-3:24: *Crear y amaren libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires, La Aurora, 1986, pp. 224-226.

c) En el nivel de la redacción final, el relato de 4:1-16 está subsumido como parte de una unidad mayor, que es la de todo el capítulo (w. -26), unificado por llamadas internas (el v.24 *supone* a 1-16, o por lo menos a 12b-15) y por el tema de los *siete* héroes culturales anteriores diluvio. Esta cuestión, que explica la conformación literaria presente, tratada después del comentario de los w. 17-26 (al final de nuestro capítulo II).

TEXTO

4:1

Adán¹⁶ había conocido a Eva, su esposa/la que concibió y dio a luz a Caín; luego dijo: "He creado un hombre con Yavé."

Volvió a dar a luz, **a su hermano**, a Abel./Fue Abel pastor de ovejas, mientras que Caín fue *labrador del suelo*.

Sucedió al cabo de un tiempo/que llevó Caín del fruto *cid suelo* una ofrenda a Yavé,

y Abel llevó, también él, de los primogénitos de su rebaño, y de su grasa,/ y miró Yavé a Abel y a su ofrenda

pero a Caín y a su ofrenda no miró/lo que irritó a Caín en gran manera, abatiéndose su rostro.

' Dijo entonces Yavé a Caín:/"¿Por qué estás irritado? ¿por qué está abatido tu rostro?

* **Cube** notar que el hebreo entiende 'SdSm (con artículo, *ha 'ádSrrí*) en el sentido genérico de "ser humano" y no como nombre propio (Adán). Es posible que en una *for-lliii* imlfrior el texto dijera "el ser humano (varón) conoció a su esposa" y que luego, por *IIINIK* i.it ion con 3:20, ésta haya sido nombrada (Eva) y en consecuencia *hS'Sdám* haya si-ilu nilciulido como nombre propio (a pesar del artículo).

¿Acaso, si obras bien, no levantarás (el rostro)? Y si no obras bien, a la puerta está el pecado, (como) un (animal) acechante/estando hacia ti su impulso, mientras tú deberías dominarlo."

Dijo luego Caín a Abel, **su hermano**: .../

Y sucedió que, estando ellos en el campo, se levantó Caín hacia Abel, **su hermano**, y lo asesinó.

Dijo Yavé a Caín: "¿Dónde está Abel, tu hermano?"/
Le dijo: "No sé; ¿acaso guardián de mi hermano soy yo?"

10
Contestó (Yavé): "¿Qué hiciste?/La voz de la sangre de tu hermano clama hacia mí desde *el suelo*,

11
ahora pues, maldito seas tú/desde *el suelo*, que abrió su boca para recibir las sangres de **tu hermano**, de tu mano;

12
cuando *labres el suelo*, éste no seguirá dándote su vigor;/ errante y vagabundo serás en la tierra."

Dijo entonces Caín a Yavé:/"Demasiado grande es mi iniquidad como para levantar (el rostro);

14
he aquí que me expulsaste hoy de sobre *el suelo*, y de tu presencia debo esconderme;/andaré errante y vagabundo por la tierra, y pasará que todo el que me encuentre me asesinará."

15
Respondióle Yavé: "He aquí que¹⁷ si cualquiera asesina a Caín, (éste) dos veces siete será vengado."/
Y le puso Yavé a Caín una marca, para que nadie que lo encontrase lo golpeará.

16
Salió Caín de la presencia de Yavé,/y se asentó en el país de Nod, al este de Edén.

4:1-2: *Los primeros hijos de Adán y Eva*

A partir de 3:20, la mujer-esposa tiene un nombre, relacionado con la vida: Eva (heb. *jawwá*, forma intensiva del lexema *jáyá* "vivir"¹⁸). Por la misma razón, *'ádám* ya no es el "ser humano" genérico, sino un nombre propio, Adán. El relato, por lo tanto, es continuación de lo narrado en el capítulo anterior. El centro de interés del v.l, sin embargo, es la mujer, sujeto de tres verbos: concebir/dar a luz/decir.

Lo más significativo es, sin duda, la locución de Eva, porque es la que habla, porque es la única que lo hace, y porque lo que dice tiene una relevancia especial. Ahora bien, ¿qué significa su palabra ("he engendrado un hombre con Yavé")?

Dos aspectos merecen comentario.

Por un lado, el verbo *qáná* significa "engendrar/crear/obtener", según el contexto de que se trate. En los textos de Ugarit, la consorte del Dios supremo Ilu, Atíratu¹⁹, es llamada "progenitura de los Dioses" (escrito *qnyt ilm* = leído *qániyatu illma*²⁰, mientras que aquél lleva los títulos de "rey/padre/el Bondadoso" y especialmente "Toro", aludiendo a su poder y fecundidad. Que sea también creador y progenitor se deduce, por otra parte, de su título de "creador (*qny* = *qáníyu*, hebreo *qóné*) del cielo y de la tierra", mencionado en Génesis 14:19, y que se

¹⁷ Sobre esta traducción, véase el comentario.

¹⁸ La forma intensiva de los verbos *de estado*, en hebreo, tiene un sentido "causativo"; por eso, el nombre *Jawwá* expresa el matiz de "dar vida".

¹⁹ La T resaltada es para indicar el sonido "th" del inglés, por ejemplo en "the/they", etc. (en el hebreo, el fonema se asimiló a la "S", de donde 'ásSrS).

²⁰ Texto KTU 1.4 I 22, etc. Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 193.

condensa en el nombre tardío Elkunirsa (= 'él qóné 'eres... en hebreo), de inscripciones fenicias. Pero de aquí no hay que inferir conexiones mitológicas, en el sentido de una generación *divina* de Caín. El empleo del verbo *qaná* quiere más bien hacer una asociación con el nombre del personaje central de la historia, Caín (heb. *Qayn* > *Qayiri*).

La frase de Eva, por tanto, explica el sentido del nombre que pone a su primer hijo²¹.

Por otro lado, es importante interpretar el sentido contextual de la expresión misma puesta en boca de Eva. Esta clase de nombres refleja un tipo de religiosidad popular. Hay ejemplos paralelos, como el nombre asirio *Itti-Ūi-asamsu* ("lo compré de Dios", muy cercano al de Gn 4:1 por el uso de la partícula *itti* = 'ét en heb.).

Es evidente, por último, que a nivel de la redacción la expresión de Eva señala que el primer nacimiento humano es fruto de una bendición divina. La maldición de 3:17b afecta a la tierra de labranza (la '*adama*'), no a las personas.

En el v.2 se presenta al segundo protagonista de la historia, pero antes de llamárselo por el nombre propio se lo introduce como "su hermano" (de Caín). Esta categoría es clave en el relato, como lo indicarán sus siete recurrencias (w. 8a.8b.9a.9b.10a.11b). Todas las veces, **Abeles el hermano** de Caín, mientras que éste nunca es llamado "hermano" de Abel. El relato mismo lo negará.

En segundo lugar, el nombre mismo de Abel (heb. *hebel*, "soplo") indica lo precario de su existencia. Es un anticipo velado de la propia historia que se va a contar²². Se evita el vocablo de 2:7b (*nismatjaj-yiúi*), pues el matiz de sentido es opuesto.

Registrados los dos nacimientos (Caín/Abel), se indica de inmediato sus profesiones (Abel/Caín). La inversión del orden de los nombres for-

²¹ Para otros casos, dentro del Génesis, cf. 2:23; 5:29; 25:25s; 29:32 .29:30:6. 8. 11. 13. 18. 20. 24; 35:18.

²² *Hebel* es el vocablo usado en la obertura de Qohélet: *hábél hábálím w'kol hábél* (1:1), y que es una clave de lectura de todo el libro. Cf. la tesis de Irene Stephanus, *Ecle-siastés o Qohélet y una propuesta de hermenéutica para la ciudad a partir del rock nacional*, Buenos Aires, ISEDET, 1991. El término aparece 36x. Todo el texto aparece dividido en 6 **hebel**. Ver también Elsa Támez, "La razón utópica de Qohélet", *PASOS* n.º 52 (1994), pp. 9-23, esp. p. 10.

, quiasmo intencional (ab-b'a'), que deja a Caín, el personaje principal del relato, en los extremos. Sobre él se llama la atención.

ti es un "pastor de ovejas". El término SO'u alude, en general, al menor (ovejas, cabras). El ganado mayor pertenece más bien a forma de vida, la de Caín, calificado de "labrador del suelo". En jlgación se usa la misma expresión que en 2:5 ("no había ser hu-i para labrar el suelo"), 2:15b ("para labrarlo") y 3:23. Hay una contad buscada en el relato. Por eso mismo, hay que tener en cuenta íse suelo ('*adama*) ha sido **maldito** por Yavé (3:17b). La historia 1-16 es continuación de la de 2-3.

Jeda pendiente una cuestión que se plantea frecuentemente. Caín il tipifican dos formas de vida —labrador y pastor—, pero ¿quiere Kto hablar de un doble origen del pueblo de Israel? Como el per-simpático será Abel, el pastor, se supondría además que se valo-l este último y no al campesino. Sería una manera de idealizar la vi-astoril, más antigua en el esquema evolucionista que supone el pa-un sistema de (semi)nomadismo a otro de sedentarismo.

Un embargo, los estudios recientes de las antiguas sociedades del jinio Oriente no confirman, y más bien invalidan, esta hipótesis. Po-ihier existido un nomadismo puro (y nada prueba que los hebreos lyan practicado), pero lo cierto es que el sedentarismo implica for-l parciales o temporarias de nomadismo, según los regímenes de llu-i estacionales o la necesidad de escapar a los controles de las ciuda-ssado (tributos, servicio militar, trabajo forzado, etc.)²³.

Por lo demás, el campesino no deja de ser pastor, sea para alternar ; fuentes de alimentación, sea para mantener los animales de uso ola. Los textos bíblicos suponen constantemente esa doble reali-

> Ver N. J. Gottwaki, *Las tribus de Yabveb. Una sociología de la religión del Israel libera-0 /J56I-7.050 a. C.*, trad. Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Granco-lombia, Barranquilla, 1989, VIII/39, pp. 529-563; R. B. Coote-K. W. Whitlam, *The Emer-Hent'f < if Early Israel in Histórica! Perspective*, 1985, pp. 94-111; F. A. Spina, "Israelites as qMm, 'Sojourners', in Social and Historical Context", en C. Myers-M. O'Connor (eds.), //ir Word oftbe Lord Shall Go Forth, *Essays in Honor of D. N. Freedman...*, N. Haven, AMW, 1983, pp. 321-335.

4:3-8: Caín mata a su hermano

El v. 3 separa de los w.1-2 la nueva historia mediante un indicador lingüístico: "sucedio que al cabo de un tiempo (lit. 'de días')...". Como si el autor ignorara sucesos que no quiere narrar. Al menos, se crea un lapso de tiempo notable entre el nacimiento de ambos hermanos y el episodio que va a ser contado, y también entre éste y la última escena del capítulo 3-

Con una gran concisión (w.3-4a), el relato pasa sin más a la escena de la ofrenda cultural, suponiendo (a partir del v.2b) que cada uno de los dos hermanos ha practicado con éxito su propio oficio. Caín ofrece "del fruto del suelo ('adama')", 3b; la oblación de Abel es doble ("de los primogénitos de su rebaño, y de su grasa", 4a), pero eso no significa ninguna diferencia cualitativa sino un hecho normal. Al producto inmediato se añade otro elaborado, como "el fruto del suelo" implica tanto las espigas como el pan.

En todos los casos, el sentido es la consagración a Yavé de "lo que se usa". Es uno de los "sentidos" de todo sacrificio.

El agrado de la divinidad se da por descontado en una situación natural. Es lo primero que se señala, respecto de Abel (v.4b). Pero nuestro texto genera una situación que quiebra esa regla. Es lo que dice con una fórmula por demás lacónica: "pero a Caín y a su ofrenda no miró" (v.5a). En los dos casos, se distingue entre la persona y su ofrenda. En un relato tan apretado, donde ninguna palabra sobra, estas expresiones llaman la atención sobre una doble y *atenta* mirada de Yavé, no sólo a la ofrenda material sino también al oferente, que de alguna manera queda cualificado. El verbo elegido no es el común *rá* 'á sino otro más particular, *sá*'á, "mirar con atención" (comp. por ejemplo, Salmo 119:117b; en Isaías 32:3a se dice de los ojos de los videntes²⁴). Uno puede imaginar, y el texto lo pide, esa mirada atenta y satisfecha de Yavé sobre Abel y su ofrenda.

No se dice que a Caín y su don Yavé mire con desagrado, sino que "no mira". Yavé, por lo tanto, no reacciona en el momento, como podría ser ante las condiciones de la oblación o de su presentador. Tal sería la preocupación de un texto culaial. Yavé manifiesta aquí una acti-

tud *antecedente*; está cerrado de antemano. Este detalle, que el texto marca de una manera clara, indica que la explicación del gesto negativo de Yavé está en alguna parte. No es el fratricidio de Caín, episodio aún no narrado. La única explicación coherente, a nivel de macro-relato (Gn 2-4), es *la maldición del suelo impuesta en 3:17b*. Yavé no puede aceptar una ofrenda que tiene ese origen. Con esto, además, el relato llega a un momento crítico, que explicitará el v. 5b.

La construcción del texto está estructurada como quiasmo continuado en torno de los dos personajes de la historia:

primer quiasmo:	nacimientos oficios	Caín/Abel (1b-2a) Abel/Caín (2b)
segundo quiasmo:	ofrendas reacción de Yavé	Caín/Abel (3b-4a) Abel/Caín (4b-5a).

De Abel vivo no se dice más nada. Lo último fue la mirada de Yavé sobre él y su ofrenda. De Caín, en cambio, se indica que se irritó "en gran manera", y cayó su rostro (v.5b). No esperaba el rechazo de Yavé. Señalar su cólera es, a nivel narratológico, anticipar alguna salida violenta. Pero Caín pasa también por una fase depresiva, si a eso equivale la indicación de que "cayó su rostro". Hay un elegante juego de palabras: está implícito, en primer lugar, que al ofrecer su don Caín miró hacia arriba (gesto normal de oblación). Rechazado, mira hacia abajo.

Los dos gestos de Caín deben ser significativos, y hay que retenerlos como tales, ya que la pregunta de Yavé en el v.6 sólo se refiere a ellos, y en el mismo orden:

"¿Por qué estás irritado? ¿Por qué está abatido tu rostro?"²⁴.

Yavé simula no saber nada. Cosa extraña. El autor del texto sabe que Yavé "sabe". ¿La pregunta es sólo retórica? La repetición en el discurso de Yavé (v.6) de lo que el relator ya había informado (v.5b) no es literariamente económica. Dicho de otra manera, el texto quiere subrayar ambos gestos de Caín.

²⁴ Sobre la expresión (de contento) "levantar el rostro", véase el estudio de M. I. Gruber, "The many faces of Hebrew na' pnyim", ZAW95 (1983), pp. 252-260.

²⁴ El texto, que no hay que corregir como es habitual, puede traducirse así: "En verdad [hebr. *la* como partícula enfática] *verán* los ojos de los videntes/y los oídos de los que escuchan percibirán."

Queda, sin embargo, la pregunta por la "ignorancia" de Yavé, extraña después del v.5a. Todo parece orientar a la continuación del discurso de Yavé en el v.7.

Difícil como es el pasaje de este v.7, su importancia exegética no es menos decisiva:

"¿Acaso, si obras bien, no levantarás (el rostro)?

Y si no obras bien, a la puerta está el pecado, (como) un (animal) acechante, estando hacia ti su impulso, mientras tú deberás dominarlo."

En la primera parte, se supone que la "caída del rostro" de Caín tiene que ver con su conducta, puesto que "si obras bien, (lo) levantarás". Se trata sin duda del rostro, por el juego de oposiciones (náfal/nááá'). Es extraño, de cualquier manera, el uso de un infinitivo constructo sin complemento explícito²⁶. En forma indirecta, la frase de Yavé estaría suponiendo que Caín no tiene conciencia tranquila, pues de lo contrario su rostro estaría levantado. Pero, al estar el verbo en imperfecto (forma *yiqtol*), apuntando a una acción no realizada (o al menos no terminada), está la sospecha de que todo el v.7 se orienta hacia la continuación del relato. La frase sería proleptica, y en tal caso tiene una fuerza retórica especial, al crear un suspenso que reclama la continuación de la historia.

No parece, por otra parte, que la cuestión sea levantar el rostro hacia Yavé. El eje del relato es **el hermano**. Aunque la expresión es ambigua, tal vez intencionalmente, tiene mejor sentido contextual referirla a las relaciones de Caín con "su hermano". Así también en el v.5b.

¿Y qué significa la alternativa del v.7?

La expresión "si no obras bien", puesta en segundo lugar, estaría caracterizando al Caín real. El texto, empero, nada señala sobre un obrar malo antecedente. La maldición de la tierra —fundamento lejano del rechazo de su ofrenda— no califica moralmente los gestos de Caín, sino que explica *el de Yavé* (v.5a). ¿Será este v.7 un complemento redaccional, que quiere fundamentar la actitud de Yavé ante la ofrenda de Caín? No podemos saberlo. En todo caso, tal justificación llegaría demasiado tarde para el lector.

²⁶ El hebr. dice literalmente: "¿Acaso, si obras bien, levantar?...".

Debemos, mejor, atender nuevamente a la forma verbal en imperfecto: el mal obrar es más bien *futuro*, y es calificado luego de *pecado* que está a la puerta. Se señala, eso sí, su proximidad.

Esta proximidad, además, es refrendada por la imagen de un animal agazapado, acechante, cuyo impulso está dirigido a Caín.

El texto hebreo genera una anomalía sintáctica que, en lugar de perturbar el sentido, ayuda a profundizarlo. En la expresión "a la puerta (está) el pecado", este último sustantivo (/afta'O es femenino en hebreo, pero el participio siguiente (*robes*) está en masculino. No es entonces una concordancia directa sino una aposición: el pecado es comparado a un (animal) agazapado y acechante, como puede ser un tigre o un león. Se ha observado que el verbo *rabas*, "yacer/estar acostado", dicho normalmente de animales²⁷, no tiene siempre una connotación de tranquilidad (Génesis 29:2; Isaías 13:20, Ezequiel 34:14, etc.) sino también, en algunos casos, de amenaza y de miedo consecuente (así en Gn 49:25 y Dt 33:13, dicho del abismo oceánico; en Dt 29:19, de la maldición)²⁸.

Tal vez se pueda afinar esta idea, aplicando el calificativo *robes* a una serpiente. Los pasajes de Gn 49:25 y Dt 33:13 citados no expresan, si se mira bien, el matiz de amenaza, que por otro lado no es exigido para entender Gn 4:7. O si no, está implícito en el hecho de que se refieren al *t'hom* (abismo/océano) primordial, como en 1:2. Ahora bien, ese *t'hom* es representado en otras partes como una serpiente; así en el poema babilonio de la creación (en la figura de Tiamat)²⁹ o en Isaías 27:1, donde el monstruo del mar es la *serpiente* Leviatán/Tannín^o. En Ezequiel 29:3a(5, se califica al faraón de Egipto de "Tannim grande, que yace (rofoés) en medio del Nilo", donde se alude sin duda a un cocodrilo.

²⁷ En los textos cuneiformes de Mesopotamia, el *rabisu* es una especie de genio (figura simbólica teriomórfica, mediadora de lo divino) tanto maligno como benigno. Por ejemplo: "un genio de paz junto al ser humano marcha (*rabis Sulmi itti améli rSkis*)... un genio del mal detrás del ser humano marcha (*ráiu's lemutti arki améli rákis*)" (CT 39 2:98s, citado en otro contexto por V. Hurowitz-J. Westenholz, "LKA 63: A Heroic Poem in Celebration of Tiglath-Pileser I's Musru-Qumanu Campaign", JCS 42 [1990], pp. 1-49 [cf. p. 121]).

²⁸ Cf. el comentario interesante de Ellen van Wolde, "The Story of Cain and Abel. A Narrative Study", JSOT 52 (1991), pp. 25-41, esp. p. 31. También V. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 227.

²⁹ Ver el *Enuma elis* 11:62 (veneno). 97 (boca de seipiente). ³⁰ El paralelo ugarítico es asombroso:

En esta suposición, a los múltiples paralelos de Gn 4:1-16 con el capítulo 3 se podría añadir el motivo de la serpiente (3:1 y especialmente vv.14b.15b).

El "yacer/estar acostado", por otra parte, hace de opuesto estructural al "levantar (el rostro)" de la primera parte del v.7:

"¿Acaso, si obras bien, no **levantarás** (el rostro)? Y si no obras bien, a la puerta está el pecado, (como) un (animal) **acechante/agazapado...**"

El animal agazapado busca *matara*, su presa. En sentido figurado, el texto anticipa un futuro gesto violento de Caín. Pero el lector no sabe aún cómo se concretará. Está, sin embargo, creado el suspenso.

El final del v.7 (7b) ya no se refiere al pecado sino al (animal) acechante (sufijos verbales en masculino):

"Hacia ti (será) su impulso, pero tú lo dominarás."

El segundo miembro de la frase puede también traducirse con otros matices: "pero tú podrás dominarlo", o "pero tú deberás dominarlo" (verbos en modo volitivo). ¿Cuál de las tres lecturas corresponde al contexto? Depende, por supuesto, de la interpretación de toda la locución divina. Hay que observar, en primer lugar, que el léxico y la construcción de la frase final se corresponden con el final de la sentencia de Yavé dada a la primera mujer (Gn 3:16b):

"Hacia tu esposo (será) tu impulso/pero él te dominará."

En este texto, es clara la inversión de situaciones³¹. El dominio del

"Cuando aplastaste a Lótanu, la serpiente huidiza, acabaste con la serpiente tortuosa, el 'Tirano' de siete cabezas, se arrugaron (y) se aflojaron los cielos como el ceñidor de tu túnica..." (KTU 1.5-6).

Adoptamos la traducción de G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán...* (ver nota 20), p. 213. al ver el comentario a este pasaje, en *Crear y amar en libertad...*, Buenos Aires, La Aurora, 1986, p. 143s.

varón sobre la mujer, expresión de una sociedad desigual, es asumido como "castigo" por la transgresión. ¿Pero en 4:7b? El paralelo parece desconcertar. Nada hace esperar que Caín deba o pueda dominar el ataque de la fiera que acecha recostada (= el pecado); menos aun se espera una simple promesa. Lo más coherente sea, tal vez, darle al verbo final el matiz volitivo optativo de "deberías dominarlo".

A no ser que se lea como una pregunta: "¿pero tú podrías dominarlo?" En ambas suposiciones, la connotación es que Caín no dominará el animal/pecado, lo que una vez más nos orienta a la continuación del relato.

Caín no responde a Yavé³². En cambio, habla a Abel, **su hermano** (v.8a). El discurso es introducido pero no registrado. ¿Es un accidente de transmisión textual? Se sabe que los LXX insertan aquí la frase "¡vayamos al campo!". Lo banal de esta locución revela su carácter artificial, su intención de cubrir una laguna en el texto hebreo. Se esperaría un mensaje más importante.

Asumido el texto masorético como está, deja al lector con la pregunta sobre qué dijo Caín a Abel, y con la posibilidad de suplir el discurso. Es posible también que el texto sea así de manera intencional: el vacío de discurso sería la señal de un discurso vacío, sin contenido, irregistrable³³. O todavía mejor: el "decir" de Caín, anulado textualmente, orienta el lector *al hecho* narrado inmediatamente.

El episodio del fratricidio (v.8b) es introducido con una fórmula que supone un cierto tiempo: "sucedio que, estando ellos en el campo..." Es normal que estén en el campo: Caín es campesino y Abel es pastor. Por eso, es superficial la cobertura del discurso de Caín en la versión griega. En la redacción presente, con todo, se insiste en la *acción* de Caín, y no en sus palabras a Abel.

El uso de s'áde ("campo"), en lugar de 'adama ("suelo laborable"), daría a entender que el asesinato se da en el territorio de Abel, adonde Caín fue a buscarlo. Un solo vocablo describe el crimen: "lo asesinó (way)⁷ahar^egéhúy. En un texto tan conciso, cabe entonces destacar las

³² Suponemos la continuidad del relato actual, ya que no tiene fuerza probatoria la separación de los w.6-7 como un agregado; cf. Use von Loewenclau, "Génesis IV 6-7 —eine jahwistische Erweiterung?", en J.A.Emerton (ed.), *Congress Volume. Göttingen 1977*, VT Supl. 29; Leiden, Brill, 1978, pp. 177-188.

³³ Ellen van Wolde, *art.cit.*, p. 35.

cuatro palabras (en el texto hebreo) que describen el gesto de aproximación hacia Caín:

"se-levantó
Caín
hacia-Abel **su-hermano**".

A primera vista, no hay ninguna novedad. "Se levantó" sería un verbo ingresivo que no añadiría contenido al texto. Pero, si el lector conserva la imagen del animal agazapado (león o serpiente) que espera lanzarse sobre su presa, la frase se ubica en el centro y remarca el carácter feroz y asesino de Caín. Es él quien realiza lo que se espera del animal acechante.

Irónicamente, además, en vez de levantar los ojos hacia su hermano, levanta su cuerpo para abalanzarse contra él con todo su peso. Tal efecto-de-sentido parece buscado, y valía la pena ponerlo de relieve.

4:9-16: Yavéy Caín

Registrado el fratricidio, aparece inmediatamente Yavé en calidad de interrogador y juez, como en 3:8-13 (la transgresión de la primera pareja) después del episodio de 1-7.

Según se ha señalado al comienzo, se reconocen dos pequeños relatos, el del juicio y sentencia a Caín (9-12a), y el de la institución del derecho de venganza (12b-15.16).

a) 4:9-12a: Juicio y castigo de Caín

En su segunda intervención (cf. los w.6-7), Yavé interroga a Caín sobre dónde está Abel, "**tu hermano**". Como se supone que Yavé "sabe" lo acontecido, su pregunta tiene otra intención que la de informarse. Quiere apurar a Caín a manifestarse como es, o a decir la verdad por su cuenta (y no a reconocerla solamente); pero él se manifiesta en primer lugar con una mentira: "no sé". ¿Quién mejor que él podía saber dónde estaba su hermano?

En su segunda respuesta, en forma de contra-pregunta, Caín rechaza la pregunta misma de Yavé. Al decir "¿acaso guardián de mi herma-

no soy yo?", se hace el distraído respecto de la dirección de la pregunta, como si Yavé le pidiera cuentas de la guarda de Abel, encargo que el texto no menciona (a no ser que lo supusiera su condición de hermano mayor).

Hasta aquí, el relato ha sumado al enojo de Caín, y a su gesto fratricida, su capacidad de mentir para enmascarar la culpa por el crimen. La suma de estos tres rasgos hacen de Caín un personaje negativo, insociable. Una habilidad semejante para disculparse había demostrado el primer hombre (Gn 3:10ss). En ambos casos, la pregunta de Yavé contiene un "¿dónde?" que, en la estructura manifiesta de la perícopa respectiva, está en su centro. En ambos casos, también, el diálogo de Yavé con el transgresor tiene la función pedagógica de llevarlo al reconocimiento de la culpa y cíe su propia mentira, con la que quería encubirla.

En su tercer discurso, Yavé interpone una nueva pregunta, ahora referida directamente al supuesto de una *acción*: "¿qué hiciste?" (v.10a). Es la misma fórmula de Gn 3:13a (de Yavé a la mujer). La respuesta no necesita ser verbalizada por Caín. Yavé mismo le muestra las "señas" del crimen: la sangre de Abel, **el hermano**, clama a él desde el suelo (v.10b). El texto hebreo tiene una densidad inaudita, casi intraducible al castellano; literalmente sería:

"*las sangres de **tu hermano** claman hacia mí desde el suelo*".

El plural "sangres" es intensivo. Indica la inmensidad del crimen, tal vez su sadismo. Por lo anormal de la expresión, está cargada de sobresentido. El final de la frase ("desde el suelo") alude sin duda a la misma tierra que trabaja Caín como agricultor. El juego de palabras es impresionante, y prepara la maldición, así expresada:

"Ahora pues, maldito seas tú/ desde *el sucio*, que abrió su boca para recibir las sangres cíe **tu hermano**, de tu mano" (v.11);

cuando *labres el suelo*, éste no seguirá dándote su vigor" (v.12a);

Hay que distinguir dos paites en esta sentencia de Yavé: por un lado, la maldición de Caín, en relación con el suelo y, por tanto, con el fruto de su trabajo (w.11-12a). Por el otro, la consecuencia de esta mal-

dición de improductividad, que induce a Caín a "salir" de su habitat originario (v.12b). Esta segunda parte introducirá, en realidad, la última sección del relato, que tiene que ver con el nuevo destino de Caín (12b-16, ver más adelante).

Volvamos a la primera parte (w. 11-12a), que tiene que ver directamente con el pecado de asesinato. La sangre sirve de motivo intermedio entre el tema del fratricidio y el de la sentencia sobre Caín. Una vez más, hay que leer este pasaje en paralelo con Gn 3, en este caso con el v.17b, cuya estructura es semejante a la de 4:11a:

"Maldito el suelo por tu causa" (3:17b).

"Maldito tú desde el suelo" (4:11a).

La estructura es paralela, pero es visible la inversión entre el suelo y la persona en cuestión (= suelo/tu causa // tu/suelo).

En Gn 3 se maldecía el suelo laborable, de donde la dificultad para conseguir el alimento (3:17b-19aO; en 4 se maldice *al mismo Caín*, pero el efecto se siente en su relación *con el suelo* laborable, que se negará totalmente a proporcionar su vigor (v.12a). La conexión entre la maldición de la persona y la improductividad del suelo se establece por el motivo de la sangre de Abel que cae en éste. Lo que surgirá de él será el clamor de la sangre, no el fruto de lo sembrado... Hay que prestar atención a los simbolismos aquí expresados.

El v.11b es impresionante: el contexto literario y temático sugiere que la imagen del suelo que "abrió su boca para recibir *las* sangres de **tu hermano**, de tu mano" está diciendo que Caín, en lugar de simiente, vertió *sangre* en la tierra. Por tanto, lo que ésta devolverá no será la vegetación sino el "clamor" (v.10b, "desde el suelo").

El texto de este discurso de Yavé (hasta 12a) está finamente trabajado como estructura manifiesta:

A ¿Qué hiciste?

B La voz de las sangres de **tu hermano**

C *claman hacia mí*

D *desde el suelo:*

X Ahora pues, MALDITO TÚ

D' *desde el suelo*

C' que abrió su boca

B' para recibir las sangres de **tu hermano**,

A' de tu mano?⁴.

El asesinato es una acción hecha con las manos; por ello, es clara la simetría entre A y A'. La boca de la sangre (¡qué imagen poderosa, concentrada en la protesta!) que clama (O es paralela a la de la tierra que digiere esa misma sangre (C')). La tierra es representada como una persona que ha tragado sangre en lugar de recibir simiente, como es normal.

En el centro (X), está evidentemente el motivo de la maldición de Caín. Nótese además el doble movimiento **desde el suelo**, el del clamor de la sangre derramada, y el de la maldición misma, que responde a otro movimiento inverso, el de la sangre que había sido recibida en ese suelo (C'-fi).

Tales conexiones estructurales establecen una profunda relación entre los temas del asesinato y de la maldición. Ésta es personal —y por tanto más intensa que la de Gn 3:17— pero afecta doblemente a la tierra del campesino Caín: porque él es un "labrador del suelo" (v.2b) y entonces la maldición personal se deriva a su oficio esencial, a todo lo que hace; y porque él ha sembrado sangre, y por tanto cosechará el grito de la culpa en lugar de granos. Lo único que el suelo ha "recibido" es sangre (¡en plural!), mucha sangre. El uso del verbo *lāqaj* ("recibir") debe ser intencional, pues guarda una cierta polisemia: la tierra es un depósito que "recibe" la simiente, como puede "recibir", en su lugar, solamente sangre³⁵.

El v.12a completa el discurso de Yavé explicitando lo que ya estaba dicho en el motivo de la maldición de Caín en relación con *el suelo*. Lo mismo sucedía en Gn 3:17-19, pero con un cambio: de la maldición del *suelo* (3:17boO se deducía la escasez de la producción para comer (17bE-19aa). Ahora, cuando la maldición recae sobre *Caín* (4:11a), *el*

³⁴ Esta estructura perfecciona la de Ellen van Wolde, *an.cit.*, p.37. Ella habla solamente de una estructura poética, no de un quiasmo, por lo demás muy definido.

³⁵ Llama la atención que el texto nunca usa el verbo *sāfak* "derramar", que se dice propiamente cíe la sangre (ver Gn 9:6:0. La acción de Caín es señalada con "lo asesinó/V de ai mano"/"¿qué hiciste?". El motivo de la *sangre* es usado exclusivamente en su relación con el suelo que la recibe y desde el cual clama.

suelo vuelve a ser improductivo porque ha recibido *sangre* en lugar de semilla y, además, porque Yavé la ha vuelto sin vigor. Este v.12a supone a Caín haciendo tareas agrícolas (se usa el término técnico "labrar el suelo"), pero sin resultado. La forma del texto (lit. "[el suelo] no continuará dándote su vigor") no presupone la maldición de Gn 3:17, o mejor, acrecienta sus efectos: el suelo, del cual allá era difícil lograr el alimento, ahora ha perdido toda su fuerza.

Se crea de esta manera una red de semejanzas y diferencias respecto de Gn 3:17-19, red que abarca las tres sentencias (a la serpiente, a la mujer y al varón, desde el v.14) y que ahora incorpora la figura de Caín.

Esta red consiste en una secuencia constituida por una palabra performativa de Yavé (*) con su efecto propio sobre el personaje aludido (**), y luego el futuro difícil de éste (***).

Puesto lo mismo en forma esquemática, tenemos el siguiente diagrama, empezando por Gn 3:14-19 y completando con 4:11-12a:

Respecto de la *serpiente*.

* "maldita tú"
 ** "sobre tu vientre caminarás"
 *** "pondré enemistad entre ti y la mujer".

Sobre la *mujer*.

* "multiplicaré..."
 ** "con sufrimiento darás a luz"
 *** "hacia tu esposo...".

Del *varón*:

* "maldito el suelo"
 ** "cardos y espinas brotará para tí"
 *** "comerás de él con sufrimiento"¹.

Y ahora de Caín:

* *maldito* seas tú

Hasta aquí, cf. el esquema en *Crear y amar en libertad...*, pp. 148-150.

** desde el suelo (v.12a)

*** cuando labres el suelo, *éste no seguirá dándote su vigor* (v.12a). ' '

Se cierra de esta manera un círculo negativo entre Caín y el suelo, que se inicia en la maldición y termina en la improductividad del suelo. Dicho del *agricultor* (v. 2b), esta sentencia divina es de una extrema gravedad, ya que atañe a la esencia de ese oficio.

b) 4:12b-15: La instauración de la venganza de sangre

Desde el punto de vista narrativo, el relato hubiera podido cerrarse en el v.12a, en el marco específico de las relaciones de Caín con el suelo (la '*adama*'). Así era en Gn 3:17b1S-19aa (resistencia de la '*adama*' a producir alimento).

Pero de la misma manera que en Gn 3 se prolongaba el motivo del castigo con la yuxtaposición del *destino* duradero de la primera pareja (no ya de cada actor en especial), y por tanto del ser humano (la muerte, v.19aB-b + la expulsión, w.22-24)³⁷, así también en Gn 4 el castigo de Caín, con el relación al suelo, es completado con una referencia a su *destino* futuro (la errancia fuera de su habitat originario). Tal destino, con todo, es personal (Caín no es un arquetipo del ser humano sino un individuo que no tendrá larga descendencia, como veremos).

El resultado es la migración de Caín fuera de su habitat natural (v.12b):

"Errante y vagabundo serás en la tierra."

Aquí también, como en 3:22-24, observamos un cambio profundo en el ser humano. Allá, la primera pareja era arrojada de la huerta (lugar privilegiado) pero afuera seguiría con su mismo oficio de agricultores (cf. v.23b, "para labrar el suelo"). La muerte, con todo, sería su condi-

³⁷ El motivo de la muerte, anticipado como límite de la vida en el v.19afi.b ("hasta que vuelvas al suelo... al polvo volverás"), es narrado en un fragmento de mito en los vv.22-24. No se trata de un "castigo", efecto que sólo puede producirse secundariamente con la sutura redaccional de este pasaje con los w.14-19aa (cf. *Crear y amar en libertad...*, pp. 163 y 166).

ción inalienable. La pareja quedaba inexorablemente fuera del círculo de la vida inmortal, propia de Dios. Aquí, Caín se convierte de campesino en errante y vagabundo. *Pierde así su identidad originaria.*

Los w.12b-16 parecen el torso separado de un mito más extenso (como era el caso de 3:22-24) que versaba sobre el origen del derecho de venganza en un contexto de errancia. Nuestro pasaje, en efecto, no puede continuar lógicamente el tema de los w.9-12a, ya que haría inútil y sin aplicabilidad el propio castigo aquí enunciado (Caín, al perder su identidad campesina, dejaría sin efecto lo dicho en el v.12a). Dicho de otra manera, el v.12b es incoherente respecto de 12a. El texto habría dicho: "nunca más labrarás el suelo porque...", en lugar de "cuando labres el suelo...". El tenor del v.12a supone que Caín sigue siendo campesino; el de 12b, que ya no lo será más. Será, sin embargo, por la redacción final como aquella incoherencia se suavizará, al presentar la errancia como un resultado forzado de la improductividad del trabajo con la tierra.

La expresión "errante y vagabundo" (Cn'á' wánád) no se refiere al nomadismo o algo parecido, sino que describe una condición de vida insegura e inestable.

Al final del v.12 (lo mismo que, más adelante, en 14ba), ya no se habla del suelo ('adama) sino de la tierra en general ('eres), o sea del planeta tierra. No habrá más 'adama para Caín. Comienza su exilio, pero en la categoría de "errante y vagabundo".

La "extensión" del destino de Caín, como la del destino del primer hombre (Gn 3:22-24), nos permite prolongar el diagrama presentado más arriba, de esta forma:

Del varón:

* "maldito el suelo"
 ** "cardos y espinas brotará para ti" ***
 "comerás de él con sufrimiento"³⁸
 ***** "lo envió fuera de la quinta de Edén..."

³⁸ Hasta aquí cf. el esquema en *Crear y amaren libertad...*, pp.148-150.

De Caín:

* *maldito* seas tú
 ** desde el suelo (v.11a)
 *** cuando labres el suelo, *éste no seguirá dándote su vigor* (y. 12a) ***** "errante y vagabundo serás en la tierra" (v. 12b)

La expulsión de la 'adama será demorada hasta el v.16 para interponer los w.13-15, que tratan de la reacción de Caín (13-14) y de la señal que Yavé le pone para protegerlo (v.15).

Se pueden aislar los w.13-15 como una inserción redaccional, importante en ese nivel, pero que desvía del sendero narrativo de la per-

En efecto, el tenor de nuestro relato desconcierta en un primer momento. En principio, parecería que se instituye *la prohibición* de la venganza: no se puede matar a Caín aunque sea el matador. Pero resulta entonces que el apoyo de tal prohibición estaría *en el derecho de la venganza* ("todo el que asesine a Caín, dos veces siete será **vengado**", iV.15a). Prohibir la venganza mediante la amenaza de venganza, es incoherente*.

En realidad, es al revés: los w.12b-15 "ignoran" en su origen el episodio de la muerte de Abel y parten simplemente del supuesto de un Caín errante, sin protección, expuesto al homicidio (repetimos, sin relación con el caso "Abel").

Caben entonces dos niveles de lectura: el de la tradición originaria, «Independiente de la escena del fratricidio; y el de su incorporación redaccional en nuestro relato global.

* Para un caso semejante, cf. Gn 9:5-6.

** Esto es lo que no ven muchos comentaristas: cf. E. Voth, *Génesis Comentario Bíblico Hispanoamericano*, Miami, Caribe, 1992, p.127 ("sirve [la marca de Caín] como freno a la Violencia que derrama sangre en nombre de la venganza. Dios no está de acuerdo con la Venganza cie sangre..."). Según el texto, Yavé instituye el derecho de venganza, y nada menos que en una declaración solemne. Es cierto que "Dios quiere evitar una serie de asesinatos" (*ibidem*), pero quiere también más que eso, a saber: que no se cometa ni el primero, y para eso opera la *amenaza* de la ley de venganza de sangre (¡que no es un lastimo!).

* *Primera lectura* (los w.12b-15 como tradición separada) En la hipótesis de que los w.12b-15 provienen de otro lugar⁴¹, el sentido del texto es que *se instituye* la ley de la venganza. Éste es seguramente un buen horizonte de lectura, aun desde el punto de vista de la totalidad de los w.12b-16, por cuanto los versículos insertados (13-15) se conectan, en primer lugar, con el v.12b, que se refiere a la condición de Caín como errante y desprotegido, y no con la escena inicial. Este v.12b sirvió de "ocasión" al redactor para incorporar la instauración del derecho de la venganza por un homicidio cometido. Dicha instauración es presentada como altamente significativa para defender el derecho a la vida en una época sin instituciones organizadas. Se evita *el primer* homicidio, y por tanto el segundo (= la venganza no se dará).

Más tarde en la historia de Israel, en cambio, será posible el derecho de protección con el recurso al "asilo" en ciudades determinadas (cf. Números 35:11-34; Deuteronomio 4:41-32; 19:1-13; Josué 20:1-9) o en lugares sagrados (recuérdese el episodio de Adonías y Joab en 1 Reyes 1:49-53 y 2:28-34, respectivamente).

Ante la tremenda imposición del exilio de parte de Yavé, Caín reconoce su "iniquidad"⁴², que es tal que no hay posibilidad de "levantar". ¿Qué significa esta expresión (nuevamente, un infinitivo sin régimen directo)? La fórmula es idéntica a la del v.7a, sólo que ahora está en infinitivo absoluto. Si en los w. 5b-7a el binomio "caerse/levantar" se refería al rostro, no ha de ser diferente la metáfora en el v.13b. Caín reconoce que su iniquidad es muy grande como para "levantar (el rostro)" y mirar a Yavé (no a Abel, que ya no está). Esta traducción es preferible a la corriente "como para sobrellevarla (la culpa)", que alude a la tortura de conciencia o a un estado psicológico. Se trata más bien de una relación con Yavé que aparece rota, como antes lo era con el hermano (w.5b o 7a).

Con esta rotura de relaciones tiene que ver el "ocultamiento" de Caín frente a Yavé, marcado con énfasis en el v.14afé ("de tu presencia debo esconderme..."). No muy diferente era el sentido del gesto de la primera pareja en 3:8.10b.

⁴¹ Como en 3:22-24 respecto de 3:14-19, según ya observamos.

⁴² El vocablo hebreo 'áwón es fuerte e indica una transgresión grave. Es su primera aparición en el libro del Génesis.

Caín queda así totalmente desprotegido: por su errancia sin lugar seguro, por no tener la ayuda de Yavé. El resultado será su propio asesinato. El verbo usado al final del v.14 es el mismo que describía la acción de Caín al final del 8. La equivalencia verbal se asocia con la equivalencia de las acciones: el texto quiere aludir a la ley de la venganza familiar, ante el riesgo de un homicidio a la vista. Ese "cualquiera que me encuentre" (vv.14b.15b) alude a la desprotección de Caín en su estado inseguro de errante y vagabundo por territorios desconocidos. No tiene nada que ver con una presunta venganza contra Caín por su fratricidio; ¿quién, en efecto, quedaba para ejecutarla? La frase "todo el que asesine..." supone una población normal.

El gesto de Yavé es doble: por un lado, "dice" algo:

"He aquí que si cualquiera asesina a Caín, (éste)⁴³
dos veces siete⁴⁴ será vengado" (v.15a!3).

Por el otro lado, Yavé "pone" en Caín un marca para que ninguno que lo encuentre lo "golpee". Inadvertidamente, se ha pasado del "asesinar" al "golpear". La variación lexical puede estar subrayando ahora el proceso del homicidio más que el resultado. El homicidio a palos es más violento que a cuchillo.

La palabra de Yavé es presentada como segura. La partícula *lákén* suele introducir, en los oráculos proféticos o sus imitaciones, la senten-

⁴³ Las traducciones suponen siempre que el sujeto de "será vengado" es el supuesto asesino de Caín, cuando el sentido del texto es que se trata del mismo Caín, como lo confirma la llamada del v.24a y como es lógico que sea (se entiende que la venganza es en beneficio del que ha sufrido el ataque). Tal es el uso del verbo *yáqam*. La forma condicional de la frase en esta traducción permite entender bien el texto y expresar su sentido en castellano. La formulación de leyes casuísticas (= condicionales) con un participio es conocida (cf. Éxodo 21:12 "el que mata [= si uno mata] a un varón...", etc.).

⁴⁴ Es una distracción de las versiones antiguas (v.gr. los LXX) como de las traducciones modernas no observar que la forma numeral hebrea *sib 'Stayim* no significa "siete" sino que es el dual de esta cifra: "dos veces siete = catorce". Si el número 7 indica totalidad, su duplo es un aumentativo (7x2). Existen también las formas 7 x 7, 7 x 10 y 7 x 70 (cf. Mt 18:21s). Otro ejemplo interesante de numeral en dual (o sea, con la expresión lingüística de su multiplicación por dos) es el de 2 Samuel 12:6 (en la parábola de Natán), también en un contexto de retribución: "...merece la muerte el hombre que tal hizo (v.5b): pagará *dos veces cuatro* ('arba'tayim-. 4 x 2 = 8) la oveja..." (v.6). La BJ traduce "cuatro veces", para lo cual el hebreo tiene el numeral 'afba'.

cia divina, después del relato del pecado de tal o cual persona o sector social. Pero aquí no resulta coherente ese sentido. Más bien, hay que descomponer la expresión como *la + kén*, "no así (= *lo' kénT*), o como dos partículas afirmativas que se apoyan mutuamente: "en verdad + seguramente"⁴⁵.

**** Segunda lectura (el texto actual)**

La afirmación de Yavé es tajante, y no deja lugar a dudas, a pesar de no ser esperada *en el marco actual* (el episodio del crimen). En su contexto independiente, es totalmente coherente. Esto nos ayuda a entender el tenor extraño del texto en su forma redaccional. Pero esta última *debe ser tenida en cuenta* en nuestra lectura, por cuanto la inserción de los w.12b-16 en su posición presente "tiene que ver" con el episodio central del fratricidio de Caín.

De esta manera, la declaración de Yavé, confirmada en la marcación de Caín con un signo protector (v.15a.b), establece, a nivel de relato, una conclusión de alto contenido teológico: a pesar del pecado de Caín, a pesar de su maldición, a pesar de la improductividad del suelo y de la reducción de aquél a una vida errante, *Yavé le preserva la vida*. El castigo aparece así mitigado, como lo había sido el de la primera pareja, expulsada de la huerta pero no destruida (a pesar de 2:17b).

Esta observación será relevante a la hora de globalizar el mensaje de Gn 1-11 en relación con el capítulo 12. Pero, quedándonos en 4:1-16, no es menos notable, desde el punto de vista narratológico, que el gesto de Yavé emerge en oposición al de Caín: éste asesina a **su hermano** inocente, pero Yavé preserva y protege la vida del propio asesino, aunque lo castiga en lo que más le atañe como labrador del suelo, lo que en última instancia lo fuerza a abandonar su oficio originario y convertirse en un errante y vagabundo.

c) 4:16: Cierre de la narración

El relato se cierra normalmente con la indicación de que Caín "salió" cíe la presencia de Yavé y con la de su nuevo establecimiento (v.16). El alejamiento "de delante de Yavé" (v.16a), sobre el final del relato, se

opone simétricamente al "con Yavé" del v.1b. El Caín que ha negado al hermano, que no lo mira, que lo asesina, ha sido negado por Yavé. La aiptura inicial estaba más lejos (v.5a, como eco de 3:17b-19aou, pero ahora está reforzada por el crimen hacia el hermano.

El país donde se establece Caín es llamado Nód, a partir del verbo **nüd**, "errar", de los w.12b y 14b. Si el topónimo es real en la geografía israelita, nuestro relato sirve, de paso, de etiología para su origen.

Por fin, el emplazamiento de Nód se ubica "al E de Edén". Encontramos la misma dirección que en 3:24ba (la primera pareja es arrojada "al E de la huerta de Edén"). ¿Por qué siempre al E? Para quien escribe, en Canaán, el E es el territorio contiguo donde el desierto, la vastitud, dominan⁴⁶. En 3:24 podría referirse al NE de Siria⁴⁷, una zona de posible agricultura; en 4:16 habría una dependencia literaria de aquel pasaje, pero el texto sólo quiere hablar de desierto, de lejanía respecto de la 'adama en que Caín había nacido y donde había practicado su oficio de labrador.

Génesis 4:1-16 y Génesis 2-3

Lo ya observado sobre las múltiples conexiones entre 4:1-16 y 3:1-24 puede ser completado y tabulado de esta manera⁴⁸:

Génesis 4:1-16

Génesis 3

1. "Adán **conoció** a Eva, su esposa"(v.1)

"**Conocieron** que estaban desnudos" (v.7)

2. El pecado figurado como un animal (¿serpiente?) agazapado (v.7a©)

Motivo de la serpiente tentadora (w.1.14s)

⁴⁶ No es el ámbito de los pastores nómadas, como se ha sugerido, pensando que el Caín fratricida es echado al lugar de su hermano asesinado; así J. Vermeylen, "La descendance de Caín et la descendance d'Abel (Gen 4,17-26 + 5,28b-29)", Z/TÍF103 (1991), pp. 175-193 (cf. p. 179).

⁴⁷ Ver el comentario ya citado (*Creary amar en libertad...*), p. 164.

⁴⁸ Ampliamos lo registrado por M. Fishbane, "Narrative and Narrative Cycles", en *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, Schocken Books, 1979, pp. 1-76, esp. pp. 26s.

⁴⁵ Ver, para una justificación filológica de esta lectura, J. S. Croatto, "L'article hébreu et les particules emphatiques dans le sémitique de l'ouest", *ArOr*39 (Praga, 1971), pp. 389-400.

3. "Hacia ti (será) su impulso " (v.7b)	"Hacia tu esposo (será) tu impulso " (v.16b) "Te dominará " (v.16b)
4. "Tú deberás dominarlo " (v.7b)	
5. "¿ Dónde está tu hermano?" (v.9a)	"¿ Dónde estás" (v.9b)
6. "¿Acaso el guardián... soy yo?" (v.9b)	"Para guardarlo" (2:15)
7. "¿Qué hiciste?" (v.10a)	"¿Qué es esto (que) hiciste?" (3:13a); "porque hiciste esto" (v.14a13); "porque oíste" (v.17a)
8. Maldito tú desde el suelo " (v.11a)	" Maldito el suelo " (v.17b)
9. Improductividad del suelo (v.12)	Improductividad... (v.18)
10. "Me expulsaste " (v.14a)	" Expulsó al ser humano" (v.24a)
11. Doble castigo: maldición y expulsión (w.11a y 12b)	Doble castigo: maldición (w. 17-19) y expulsión 3 22-24)
12. Palabra performativa de Yavé + su efecto + fijación del destino (w. 11b-12)	Palabra performativa + su efecto + fijación del destino (w.14ab-19)
13. "De tu presencia debo esconderme " (v.14afi)	" Se ocultó el hombre, y su esposa, de la presencia de Yavé" (v.8b)
14. " Al E de Edén " (v.16b)	"Al E de la huerta de Edén" (v.24b)

Por lo demás, el tema del "**labrar el suelo**" —como destino del ser humano— atraviesa el gran relato de 2:5 a 4:16 (2:5b.15; 3:23; 4-2b 14) en tanto que el motivo del suelo ('*adama*'), con múltiples derivaciones,⁴⁹ recorre simultáneamente todo el texto (2:6. 7. 9. 19; 3:17. 19- 4.3 10 11' 12. 14).

Conclusiones

a) Génesis 4:1-16 como mito fundante

Se puede considerar globalmente Gn 4:1-16 como un relato de estructura mítica⁴⁹, por cuanto narra un acontecimiento originario, en el que Dios castiga el (primer) fratricidio y niega la enemistad entre hermanos. Con el acrecentamiento textual de los vv.12b-15.16, se incluye en el mito la instauración de la venganza de sangre, como *preventivo* de homicidios futuros.

La *ley* que prohíbe el homicidio será incorporada a la tradición sinaítica (Ex 20:13; 21:12-14, etc.), con la anticipación llamativa de Gn 9:5-6 (después del diluvio), en tanto que el mito de Gn 4:1-16 propone un *modelo*, negativo por cierto como suceso, pero positivo por la *actuación divina*, esencial y fundante en todo relato mítico. Así también, la feydel sábado será instituida en el Sinaí (Ex 20:8-11), pero fue anticipada en Gn 1:1-2:3, donde se crea un *modelo* divino del obrar humano (trabajo y descanso).

b) El motivo de los hermanos en la historia de las religiones

La oposición entre hermanos, motivada especialmente en la envidia por la preferencia de los padres (o su equivalente divino, como en el caso de Caín y Abel), se encuentra en numerosos relatos míticos o legendarios⁵⁰. En el propio Génesis encontramos las leyendas de Esaú y Jacob, en el marco de la "historia de Isaac" (25:19ss) y de José y sus hermanos, dentro de la "historia de Jacob" (37:2ss)⁵¹.

En nuestro relato, es evidente que se alude a la *preferencia* de Yavé por Abel y su ofrenda. Este motivo recorre muchos relatos dentro del

⁴⁹ Para una elaboración del concepto de mito, cf. nuestro *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires, Fundación Abierta y a Distancia "Hernandarias", 1994, pp. 145-152.

⁵⁰ Para la diferencia entre mito y leyenda, cf. nuestro curso de fenomenología de la religión (nota anterior), pp. 161-163.

⁵¹ Para otros casos, cf. M. Eliade, "Prolegómenos al dualismo religioso: diadas y polaridades", en *La búsqueda*, Buenos Aires, La Aurora, 1971, pp. 87-138, esp. pp.94ss (los mellizos divinos en América del Sur) y 104ss (los mellizos míticos en la cultura iroquesa). Sobre la tradición romana de Rómulo y Remo en relación con Gn 4, cf. Beltz, "Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Gen 4", ZAWS6 (1974), pp. 83-96.

Génesis, especialmente en los pasajes arriba señalados. Pero en Gn 4 hay un matiz de sentido que conviene subrayar: Abel representa al débil (el *hébel* o "soplo"), al que necesita sostén. Este aspecto es relevante. Por eso, no hay que poner el acento en una preferencia de Yavé por *el pastor*^{1*2}. El nombre del personaje, extraño por cierto, orienta la lectura correcta, dejando en el primer nivel el motivo de la *debilidad* y en sordina la del oficio.

c) *La recepción de Génesis 4:1-16 en la tradición judía y cristiana antigua*

El texto bíblico puede ser transmitido como es, para ser interpretado en cada situación; puede también suceder que su reinterpretación, cuando es duradera y se hace tradición, ingrese *en el texto*, como es el caso de la redacción final de casi todos los libros bíblicos, o el de su versión a una lengua más popular. A este proceso hermenéutico de actualización por medio de ampliaciones del texto se llama *derás* (si atendemos al método) o *miarás* (en cuanto literatura)⁵³. El targum (la versión aramea de los textos hebreos de la Biblia) es un ejemplo típico de *derás*. Muchas veces, los relatos del Antiguo Testamento son recibidos en el Nuevo vía el targum, como es puesto en evidencia tras el descubrimiento del llamado *Neófiti*, un códice que contiene el targum *palestino* del Pentateuco⁵⁴.

Como *derás*, el texto targúmico de Génesis 4:1-16 es mucho más extenso que el hebreo. Vamos a exponer solamente el v.8, para ver cómo en la traducción al arameo se "aprovechó" el hueco visible después de la frase "dijo Caín a Abel...":

"Y dijo Caín a su hermano Abel:

—' *Ven, salgamos nosotros dos a campo abierto.*'

⁵² Como podría discutirse para una leyenda originaria.

⁵³ Véase la obra excelente de D. Muñoz León, *Derás. los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura. Primera serie: derás targúmico y derás neotestamentario*, Madrid, CSIC, 1987.

⁵⁴ Para dar un ejemplo referido a la primera etapa, cf. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma, PIB, 1966, (sobre Génesis 4:1-16 cf. pp. 156-160). Sobre este texto, cf. también J.M. Bassler, "Cain and Abel in the Palestinian Targums", *JStJ* 17 (1986), pp. 56-64.

Y sucedió que cuando *los dos salieron* a campo abierto, respondió Caín y dijo a Abel:

— '*Veo yo que el mundo no fue creado por amor ni es llevado según el fruto de obras buenas y que hay acepción de personas en el juicio.*

¿Por qué tu ofrenda ha sido aceptada con benevolencia y mi ofrenda no ha sido recibida con agrado?'

Abel respondió diciendo a Caín:

— '*Yo veo que el mundo ha sido creado por amor y que es dirigido Según el fruto de obras buenas, y por cuanto mis obras fueron mejores que las tuyas, mi ofrenda fue recibida con benevolencia (y) tu ofrenda no fue recibida con agrado.*'

Respondió Caín a Abel diciendo:

— '*No existe juicio y no existe juez; no hay otro mundo; no hay concesión de recompensa para los justos; no hay castigo de los malvados en el mundo venidero.*'

Abel replicó a Caín diciendo:

— '*Hay juicio y hay juez; y hay otro mundo y hay concesión de recompensa para los justos y hay castigo de los malvados en el mundo venidero.*'

*Sobre tal tema estaban los dos disputando en campo abierto, cuando se levantó Caín contra su hermano Abel y lo mató*⁵⁵.

La discusión entre los dos hermanos tiene que ver con temas caros al judaísmo rabínico y aquí tiene el tono de una justificación de Dios, motivada por su diferente actitud ante la ofrenda de uno y otro.

No es el momento de analizar todo el relato targúmico. Sólo cabe observar que es este mismo *miarás* el que permite captar matices del uso de Génesis 4 en la primera carta de Juan (1 Juan 3:11-18, esp. w.12-15), como aparece por esta frase:

⁵⁵ Traducción de A. Diez Macho, *Neophyt. I: Génesis*, Madrid, CSIC, 1968, pp. 22-23 (texto arameo y versión). El texto resaltado es el comentario midrásico que sobrepasa los límites del hebreo.

"No como Caín que, siendo del maligno, mató a su *hermano*.
¿Y por qué lo mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su *hermano* eran justas.

No os extrañéis, *hermanos*, si el mundo os odia.

Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los *hermanos*.

Quien no ama permanece en la muerte.

Todo el que odia a su *hermano* es un asesino, y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna permanente en él" (3:12-15).

La referencia directa a Caín, el tema de las obras malas o justas y otros que permean la carta juanina, tienen un mayor relieve si se entienden a la luz del targum palestino recién citado⁵⁶.

d) Yavé opta por la vida

La preferencia divina por el más débil configura al Yavé de nuestro relato. El motivo se profundiza luego, tanto en la relativización del castigo a Caín, al que *no* se le aplica la ley del talió, cuanto en la protección sobre él (marca + institución de la venganza de sangre, w. 13-15).

El motivo de la *vida* se prolonga, como se ha notado, en la relectura del relato de Caín y Abel que hace el autor de la primera carta de Juan.

⁵⁶ ver el estudio detallado de D. Muñoz León, "El derás sobre Caín y Abel en 1 Jn y la situación de la comunidad pánica", *EstB* 53 (1995), pp. 213-238 (esp. pp.224ss).

VI. Los primeros iniciadores de la cultura (4:17-26)

Introducción

El inicio de este nuevo relato retoma el género literario de las genealogías y, por otra parte, introduce en nuevos temas, a primera vista dispersos (personajes fundadores, w.17b-22; venganza de sangre, w.23-24; nacimientos adicionales, w.25-26). El v.17a imita claramente el v.l. El penúltimo (25b), por otra parte, hace una llamada al episodio ya narrado del fratricidio (v.8b). La figura de *Caín*, por tanto, unifica el capítulo mediante una especie de inclusión literaria y su mención en la cesura medial que es el v.17.

El texto combina el género literario de la genealogía con el de la narración, de esta forma:

4:17-22 **genealogía**

4:23-24 **narración** 4:25-26 **genealogía**

Las genealogías, por su parte, no interesan aquí en cuanto tales, ya que no tendrán continuidad. Que la tengan en 5:3ss indica precisamente que en el capítulo 4 (de otra tradición) la genealogía está cortada.

Tenemos entonces en 4:17-26 tres pequeñas unidades literarias y de contenido (w. 17-22.23-24 [23.24].25-26).

TEXTO

4:17⁵⁷

⁵⁷ Hay algunos problemas de crítica textual que dificultan la traducción y que serán discutidos en el comentario. La traducción, por otra parte, es lo más literal que permite el castellano, para poder apreciar la fuerza especial del texto y su forma estructural.

Exilio y sobrevivencia

Conoció luego Caín a su esposa, la que concibió
y dio a luz a Enoc;/ estaba construyendo una ciudad
y puso el nombre de la ciudad como el nombre de su hijo Enoc.

18

Y le nació a Enoc Irad; Irad engendró a Mejuya'el;/
Mejuya'el engendró a Metusa'el; Metusa'el engendró a Lamec.

19

Tomó para sí Lamec dos mujeres;/ el nombre de una era Ada,
y el nombre de la segunda, Silá.

20

Dio a luz Ada a Yabal;/ él fue el padre de quien reside
en "carpa-con-ganado";

21

el nombre de su hermano era Yubal;/ él fue el padre
de todo el que toca la cítara y la flauta.

22

Y Silá, también ella, dio a luz a Tubal Caín, martillador
(de todo herrero) del bronce y del hierro;/ la hermana de
Tubal-Caín era Naamá.

23

Dijo Lamec a sus mujeres:
"Ada y Silá, oíd mi voz;
mujeres de Lamec, prestad oído a mi dicho:/
'De verdad a un hombre asesiné por mi contusión
a un muchacho por mi herida.'"

24

En efecto: dos veces siete será vengado Caín,/
pero Lamec setenta y siete⁵⁸.

⁵⁸ Esta frase es una reflexión del narrador más que del mismo Lamec, de quien se habla en 3.ª persona.

25

Conoció Adán'9 otra vez a su esposa, la que dio a luz
un hijo, al que le puso el nombre de Set,/
pues "me puso (sá~t) Dios otra descendencia en lugar de Abel,
puesto que lo asesinó Caín".

26

También a Set le nació un hijo, al que puso por nombre Enós;/
en aquel entonces se comenzó a invocar el nombre de Ya vé.

4:17-22: *Los primeros héroes culturales*

La razón de este título será dada en el desarrollo del comentario. Veremos también que es el tema central de todo el capítulo 4 en la óptica de la redacción actual del Pentateuco.

La genealogía que se inicia en el v.17 parece continuar de alguna manera la de los w.1-2: Adán -> Caín (+ Abel) -> Enoc, etc. La misma fórmula con el verbo "conocer" introduce los nacimientos de Caín, de Enoc y de Set:

— "Adán *había conocido* a Eva, su esposa, la que concibió y dio a luz a Caín" (v.1).

"Y *conoció* Caín a su esposa, la que concibió y dio a luz a Enoc" (17).

— "Y *conoció* Adán otra vez a su esposa, la que dio a luz un hijo" (25).

Las generaciones no iniciales se expresan en cambio con el verbo normal "dar a luz (yáVacf)": w.18.26. Extraña, de cualquier manera, que se use tres veces en el v.18 la forma *Qal* del verbo, que se dice *de la* mu/erque "da a luz", como en los w.17a.20a.22a.25a. Lo normal es usar el causativo (*Hifit*), como en la genealogía del capítulo 5. Una forma intermedia es el pasivo "fue dado a luz" de los w.1Sa y 26a.

Si se mira la genealogía en línea recta, no son muchos los eslabones (Adán -> Caín -> Enoc -> Irad -> Mejuya'el -> Metusa'el -> Lamec -> sus hi-

⁵⁹ Sin artículo, y por tanto como nombre propio; por eso, algunos sugieren agregarlo para equiparar la frase al v.1a.

jos). Por un lado, son *siete* generaciones; por el otro, la suspensión de la serie en Lamec indica un interés especial en sus hijos. Éstos no tienen sucesión en el relato, porque lo relevante es decir algo sobre ellos mismos. Resulta claro, por lo mismo, que la preocupación del compositor de todo el capítulo 4 no es construir una cadena genealógica que conecte con episodios ulteriores. Esto queda corroborado por el v.25, que es un reinicio desde Adán, para usar otra genealogía, y de ella sólo un fragmento.

Dicho de otra manera, la intención del redactor no es registrar una genealogía con un sentido de periodización de la historia, sino usar fragmentos de genealogías para narrar algo sobre determinadas figuras. Es lo que iremos descubriendo en el análisis del texto. La "narración" central (w.23-24) confirmará esta clave de lectura, más aun por su carácter de "inesperada" en este lugar.

a) La primera ciudad

Pues bien, el hijo que engendra Caín con su esposa (nunca presentada ni nombrada) se llama Enoc (heb. *Janók*). ¿Por qué este nombre?

El v.17b esconde una dificultad especial. El texto transmitido hace de Caín el primer constructor, y no precisamente de casas sino de una ciudad. La arquitectura, en aquella época, estaba ligada inicialmente a la vida urbana. Casas había en las ciudades. En la campiña se usaba la carpa, para cuya invención habrá otro personaje (v.20). El nombre de la primera ciudad es "Enoc" (*Jánók*), igual que el del hijo de Caín.

Pero aquí está la dificultad, ya que este nombre deriva del verbo *já-nak* "estrenar/dedicar (una casa)"⁶⁰. El nombre de Enoc indica el oficio de constructor e inaugurador. Es probable que la tradición original representada en el v.17b se haya referido a Enoc como el primer constructor⁶¹. Incluso se puede entender así el texto:

⁶⁰ Comp. 1 Reyes 8:63; Dt 20:5; 2 Cr 7:5 y el término *jánukká*, "inauguración/dedicación", que será el nombre de una fiesta (Nehemías 12:27; 2 Cr 7:9).

⁶¹ En la cosmogonía relatada por Berose (sacerdote babilonio de principios del siglo III a. C. radicado en la isla de Cos, que presenta sus tradiciones para los griegos en una obra conocida en el Occidente como *Babyloniaca*), *Oannes* es el sabio prediluviano que enseña a los seres humanos la edificación de ciudades. Este nombre (forma griega) deriva del sumerio *u4-an* (= leído *ummánu* en los textos recientes).

"Conoció Caín a su esposa, la que concibió y dio a luz a Enoc, el cual fue constructor de ciudades"⁶².

La frase, por lo demás, quiere ser paralela a 4:1-2, que dice⁶³:

"Adán había conocido a Eva su esposa, la que concibió y dio a luz a Caín... (y) a Abel; fue Abel pastor de ovejas, mientras que Caín fue labrador del suelo."

El oficio se refiere al personaje recién presentado, que es el hijo; señalar el nacimiento de un hijo para hablar de la profesión del padre no es lo esperado. Además, a la luz del v.2b!3, la incoherencia se hace contradicción: Caín es un labrador del suelo, que por lo tanto vive fuera de la ciudad; es un campesino.

De esta manera, si el inicio de la arquitectura se atribuye a Enoc, había en 4:17 coherencia entre el nombre y el oficio.

Sin embargo, en el v.17ba no se explícita la inversión del sujeto (colmo en el v.2ba, "fue Abel pastor de ovejas"). La extensión actual del V. 17b hace intencionalmente de Caín el sujeto del arte de edificar. ¿Hay algún motivo para ello? No se lo ve en la trama de la narración. Una explicación puede estar en el hecho de que el nombre (*Qáyn-Qáyilrí*) Wgnifica "herrero/metallurgo", profesión asociada a la ciudad. La otra, •Ue disuelve todas estas anomalías y es posible gramaticalmente, es tra-Ucir de la siguiente manera:

"Conoció Caín a su esposa, la que concibió y dio a luz a Enoc; es-jfcba construyendo una ciudad, y (Caín) puso el nombre de la ciudad "u-~ el nombre de su hijo, 'Enoc'"⁶⁴.

Esta explicación es sencilla, y no hace falta cambiar profundamente el texto (sin base Cuniental), como hace K. D. Schunk, "Henocho und die erste Stadt. Eine textkritische lertlgung zu Gen. 4,17", *Henoch* 1 (1979), pp. 161-165. Reconstruye una forma original *ttit'ltca*, que sería así:

"Caín conoció a su mujer; ella concibió y dio a luz a Enoc.

Llamó a su hijo Enoc, diciendo: 'él dedicará (*yajánók*) una ciudad'".

La dificultad, con todo, estriba en que el término *boné* en la vocalización actual, no es Un Kiisiantivo ("constructor", como en algunos manuscritos) sino un verbo ("estaba construyendo...").

Va lo señalaba U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Génesis, Part I: From Adam lo Mitih*, Jerusalén, Magnes Press, 1961, pp. 228-230.

^M W. W. Hallo, "Antediluvian Cities", *JCS* 23 (1971), pp. 57-67, propone entender, como u'iuiMo.s señalando, que originalmente era Enoc el constructor de la ciudad, pero además

Si el Caín del v.17a es el mismo del relato anterior, el texto connota el tránsito de la vida campesina a una forma urbana, o el complemento de aquélla por ésta. Las ciudades existen desde muy antiguo y siempre estuvieron ligadas al campo para poder subsistir. Éste es sentido como anterior a la ciudad, y nuestro texto lo advierte de alguna manera.

No se observa, por otra parte, ninguna oposición entre el campo y la ciudad⁶⁵. Es lo contrario lo que aparece en una lectura espontánea. El dato es interesante, por otro lado, por cuanto indica que el urbanismo se desarrolló a partir de la producción agraria (el Caín del v.2) y no de la domesticación de los animales.

Considerado nuevamente el texto como está en la tradición masorética, destaca el hecho de la nominación de la primera ciudad a la luz de la figura de *Enoc*. Este tema es, en efecto, más significativo que el del sujeto de la construcción. "Enoc" (y no Caín) queda de esta manera ligado a todo lo que es urbanismo y arquitectura.

Tres realidades significativas han sido "instauradas" hasta el momento: la vida pastoril, la agricultura (v.2b), la arquitectura (v.17b).

El fragmento de cadena genealógica del v.18 (cuatro eslabones) sirve solamente para introducir a Lamec, *del cual* se va a interesar la narración siguiente (w.19-24), sea para hablar de sus hijos y sus profesiones (19-22) o de su grito de venganza (23-24). No es entonces la continuidad genealógica lo que interesa al redactor de este texto.

En cuanto a los nombres de los cuatro personajes del v.18, cabe destacar su origen extraño. El primero se llama Irad (heb. 'írácf) y puede sonar al nombre de la primera ciudad antediluviana de la tradición su-

que es él mismo quien pone el nombre a ésta, el que, sin embargo no sería "Enoc" sino "Irad", que es realmente su hijo (v.18a)(p.64b). El nombre "Irad" para la primera ciudad tendría, por un lado, cierta asonancia con el hebreo 'fr ("ciudad") y con Éridu, la más antigua ciudad sumeria según el testimonio tanto arqueológico como literario. Fascinante como es esta cadena de hipótesis, queda en el aire por falta de un fundamento más concreto. Resulta extraño, por lo demás, que Enoc ponga a la ciudad el nombre del hijo que todavía *no nació* (ver el v.18a).

⁶⁵ Como sería, por ejemplo, en la interpretación de G. Wallis, "Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis", ZAW78 (1966), pp. 133-148 (dicha lectura es correcta respecto de otros textos, como el de Gn 11:1-9).

meria antigua, Éridú⁶⁶. Los otros dos (Mejuya'el y Metusa'el) contienen el elemento teofórico 'él, y el segundo puede traducirse, del acádico, por "hombre de (el Dios) El". Lamec, en fin, no responde a ningún le-xema hebreo y es inidentificable⁶⁷.

Las constataciones hechas hasta aquí permiten deducir una dependencia de este fragmento genealógico respecto de una tradición externa, seguramente mesopotamia.

Introducida la figura de Lamec (final del v.18), el relato se extenderá sobre él.

b) *La descendencia de Lamec*

Lamec interesa en primer lugar por su descendencia, nacida de dos i mujeres, de las cuales se dan los nombres y su posición como "prime-ira" (Ada) y "segunda" (Silá) (v.19). Y se va directamente a describir los oficios de los hijos de ambas esposas.

En primer lugar está **Yabal**. Su nombre proviene de la raíz ybl "traer-^producir", especialmente como ofrenda o regalo (comp. Isaías 18:7, ir ejemplo). No se hace ninguna asociación entre el nombre de Yabal su profesión, indicio de que esta última importa por sí misma.

Este Yabal, por otra parte, no es presentado simplemente como *el*

pri mero en hacer algo, sino como el inicio de una línea ("padre de..."). mas que el primer hacedor de carpas, Yabal es el primero en inaugurar *modo de vida*-.

"Él fue el padre de quien reside en 'carpa-con-ganado'."

Está implícito que es el primer realizador material, o fabricante, de carpas; pero el texto no llama la atención sobre ello sino sobre un fenómeno cultural más amplio: el pastor (ya presentado en el primer relato v.2ba) no suele construir casas, porque emigra de un lugar a otro, I en principio un trashumante. Pero es, al mismo tiempo, poseedor de Ibaños, en especial de ganado menor (ovejas, cabras, tal vez ciervos).

" Cf. II. H. Hallo, art. cit., p.64b (Éridú habría sido pronunciado *Irād* desde el período Ullillunio antiguo).

"" líl mismo H. H. Hallo lo hace derivar de *Larak*, la tercera ciudad antediluviana en la IW.i Kral sumeria (*tbíd*, p.64s). Texto en J. B. Pritchard, *ANET*, p. 265b.

Los primeros iniciadores de la cultura

Exilio y sobrevivencia

La frase final del v.20 resulta desarmónica al oído hebreo (lit. "residente en carpa y ganado", donde "ganado" no concuerda lógicamente con "residente"). Pero sí puede referirse a este antecedente si "carpa-y-ganado" (o "carpa-con-ganado") se toma como un solo concepto, por las implicaciones anotadas⁶⁸.

Aparece, por lo tanto, como una realidad cultural algo compleja la que es atribuida inicialmente a Yabal. No es sólo el inventor de las carpas sino también, y ante todo, el primer criador de rebaños⁶⁹.

El siguiente personaje es **Yubal**. Su nombre se asocia con *yóbél*, "carnero", de cuyos cuernos se hacía un instrumento de viento (tipo trompeta). Él también es un iniciador cultural de gran importancia. Como

57
en el caso de su hermano Yabal, no es sólo un inventor —en este caso, de instrumentos musicales tales como la cítara y la flauta— sino también un "instructor". En efecto, Yubal es "el padre de todo el que toca la cítara y la flauta", lo que se entiende en primer lugar del arte musical, y sólo implícitamente de la invención de aquellos instrumentos⁷⁰.

Tanto Yubal como Yabal, por lo tanto, son héroes culturales, o tesmóforos, designación usada en la ciencia de las religiones para estas figuras —muchas veces divinas— que instauran algún elemento de la civilización, un uso o una costumbre⁷¹.

Que Yabal y Yubal sean hermanos en el relato, no es casual. Efectivamente, música y vida pastoril estuvieron siempre muy ligadas entre sí,

como aparece en el folclore, en las tradiciones populares y en la literatura universal.

El hijo de Silá lleva un nombre doble, **Tubal Caín**, el primer metalurgo. El texto no menciona cualquier metal sino en especial el bronce (*néjōset*) y el hierro (*barzel*). Ninguno de los dos es una materia prima (como podría ser el cobre o el plomo), sino que ambos suponen

⁶⁸ Compárese la expresión más normal 'ohoié migne, "carpas de ganado", en 2 Cr 14:14.

⁶⁹ El término hebreo *migne* tiene, además, un matiz de sentido complementario ("posesión/propiedad/riqueza", cf. Génesis 30:29; 31:18; 46:32.34, etc.) que, sin embargo, no es percibido como necesario en nuestro pasaje.

⁷⁰ El segundo *Cügáb* es raro en el AT (Salmo 150:4; Job 21:12; 30:31; en otra forma quizás, Ezequiel 33:32 'SgSbím), mientras que el *kinnCtr* es citado con mucha frecuencia (13x en los Salmos) y es un instrumento muy difundido, ya que el vocablo aparece desde los textos luvios e hititas (*kinir-*), ugariicos alfabéticos y silábicos (*knr* y *ki-na-rum*, respectivamente), egeos (*kinitra*), hasla el sansí rito (*feinari*).

⁷¹ Sobre los "tesmóforos", cf. nuestro *ie.u*> de fenomenología de la religión, *Los lenguajes ile/a experiencia religiosa*, op. cit., pp. 175-178.

una técnica especial para su obtención. Como producto industrial, además, tienen un valor propio. Y tanto el bronce como el hierro son característicos de las épocas de mayor civilización en la Fértil Media Luna, que justamente llevan sus nombres ("Bronce", c. 3000-1200; "Hierro", desde el 1200 a. C.). El hierro aparece por primera vez en Anatolia, ya antes del 1200. Los arqueólogos coinciden en identificar su lugar de origen en la región del Taurus. El vocablo que designa el hierro (*bar-zel*) no es hebreo, ni siquiera semítico, y de hecho es mencionado por primera vez en los textos hititas como *parzillu-*. No parece, con todo, ser una invención de los hititas⁷². Los filisteos, provenientes del Egeo a fines del Bronce Reciente (¿desde Creta/Iliria/Anatolia meridional?), así como otros "pueblos del mar", o los mismos contactos culturales, difundieron el uso del hierro en el Asia occidental (Siria-Canaán, etc.). Los filisteos habían sabido monopolizar el hierro como factor de poder económico y militar (cf. 1 Samuel 13:19-22).

Ahora bien, este panorama nos ayuda a entender el nombre de Tubal Caín. Se ha señalado ya que *qáyin* (-» *qáyin*) en hebreo significa "herrero". Por eso, "Caín" tiene más sentido en este relato que en el del personaje de los w.1-16, donde era un labrador. "Tubal", por otra parte, corresponde muy bien a un iniciador de la siderurgia, por cuanto en la región del Taurus antes mencionada había un reino con esa denominación (Tabal/Tubal), que por lo demás encontraremos en el capítulo 10 como uno de los hijos de Jafet (v.2) en el área de Asia Menor o Anatolia.

Hay, por lo tanto, en el nombre de Tubal Caín resonancias culturales muy ciertas⁷³.

El texto de 4:22 connota que este personaje es el inventor de la metalurgia (no hubo otro anterior), pero no se detiene en este rasgo sino más bien en la producción *artesanal* a partir de aquellos dos metales importantes.

⁷² A. Goetze piensa que los hititas lo usaron temprano, pero que tal vez haya provenido desde más al E (*Iraq* 25 [1963] 129). Para un replanteo general del tema, cf. J. D. Muhli, R. Maddin, T. Stech y E. Oezgen, "Iron in Anatolia and the Nature of the Hittite Iron Industry", *AnSí* 35 (1985), pp. 67-84 (los autores señalan que la evidencia de los textos hititas todavía necesita la confirmación arqueológica; la prioridad tecnológica de los hititas en la fundición y manufactura de objetos no significaría, por ahora, que hayan sido innovadores, monopolistas o difusores de esta industria, cf. p. 82).

⁷³ Ver además, J. F. A. Sawyer, "Cain and Hephaestus: Possible Relics of Metalworking Traditions in Génesis 4", *Abr-Nahrain* 24 (1986), pp. 155-166.

Un texto que nos da una imagen de la relevancia de este oficio, de su ascendencia familiar y de su asociación con lo sapiencial, es la descripción del artesano tirio Jirán, tomado por Salomón para las obras en Jerusalén, según 1 Reyes 7:14a:

"Era hijo de una mujer viuda, de la tribu de Neftalí; su padre, tirio, era artesano del bronce (*jóres n^ejdset*) y estaba lleno de la sabiduría, de la inteligencia y del conocimiento para realizar toda obra en bronce."

Tubal Caín es descrito como *martillador*⁷⁴ (de metales). El texto hebreo de Gn 4:22 está recargado en esta descripción, al decir "martillador cíc todo herrero de bronce y hierro", lo que parece encimar dos ideas complementarias: el herrero, efectivamente, trabaja el metal martillándolo. La expresión "de todo herrero" permite sospechar que el texto originario la usaba para hablar del "padre de todo herrero", según el modelo de los w.20 y 21. Por cuanto el lexema *jaras* no se aplica sólo a la metalurgia sino también a la carpintería (cf. 2 Samuel 5:11; 2 Reyes 12:12; Isaías 44:13; Jeremías 10:3), la superposición de *lotes* especifica que se trata del trabajo de "martillar" el metal.

Habría entonces dos frases superpuestas:

- * "[padre de] todo artesano en bronce y en hierro"
- * "martillador cíc bronce y hierro".

La primera destaca solamente a Tubal Caín como *el primero* de una serie profesional, pero connota evidentemente la invención de la metalurgia. La segunda, en cambio, remarca el oficio del herrero, refiriéndose a la técnica del martillado.

De las dos expresiones encimadas se formó esta oración complicada: "martillador de todo artesano en bronce y hierro".

Una traducción de compromiso, que no omite el texto presente y deja ver la forma original, es la siguiente:

"Martillador ([padre de] todo herrero) del bronce y el hierro." O

la que se ha elegido en este comentario:

⁷⁴ El verbo *latas* significa tanto "martillar" (para darle forma a los metales) cuanto "afilarse" (se afila martillando). El primer sentido es más originario y viene al caso en nuestro texto, que no habla de un uso específico (de metales afilados) sino de fabricación.

"Y Silá, también ella, dio a luz a Tubal Caín, martillador (de todo herrero) del bronce y del hierro; la hermana de Tubal-Caín era Naamá."

Si bien Silá tuvo dos hijos como Ada, nada se dice de la única mujer fuera de registrar su nombre Naamá ("Graciosa"). La simetría inicial (Yabal + Yubal // Tubal-Caín + Naamá) queda rota en desfavor de la sola mujer de la lista genealógica, y la primera cuyo nacimiento sea relatado⁷⁵. ¿Fue también ella, en la tradición original, una iniciadora de la cultura bajo uno de los aspectos asociados al papel de la mujer en la sociedad? ¿Por qué, entonces, no interesó al redactor actual del texto? La explicación sería sencilla: la tradición popular se ocupa de las realidades concretas, donde el papel de la mujer es esencial, mientras que *nuestro* texto se interesa no sólo de los inicios de la cultura sino también cíc la continuidad *patriarcal* de la familia y de las profesiones. No nos quedaría, entonces, sino suplir con la imaginación el oficio iniciado por esta mujer⁷⁶.

4:23-24: La práctica de la venganza de sangre

Lamec es el término de la genealogía de los w.ITss porque ésta es usada solamente 1) para construir una serie de "tesmóforos" o iniciadores de la cultura (w. 19-22), y 2) para recordar su "canto de venganza" (w.23-24).

El segundo tema está relatado en tres líneas o versos poéticos, notablemente bien logrados en su ritmo, con la siguiente secuencia: interpelación (v.23a), homicidio (23b), venganza (24).

La interpelación está estructurada en paralelo y con acentos 2 + 2/7 2 + 2:

⁷⁵ Es llamativo el hecho de que todos los nacimientos masculinos estén "relatados" (w.1-2.17-18.20-22.25-26), mientras que la mujer de Caín aparece en función del relato sin ninguna presentación o nacimiento, ni siquiera con nombre (y. 17), y que de Naamá sólo se indique su nombre. Es indiscutible la minusvalía de la mujer en la praxis social reflejada en estos textos.

⁷⁶ Es un absurdo atribuir a Naamá el oficio de "primera prostituta", en razón de su nombre ("Graciosa"), como "sospecha" J. Vermeylen, "La descendance de Ca'in et la descendance d'Abel (Gen 4,17-26 + 5,28b-29)", ZAW 103 (1991), pp. 175-193, cf. pp. 176.191 n.86.

a "Ada y-Silá"⁷⁷, b
oíd mi-voz;

a' mujeres de-Lamec,
b' prestad-oído a-mi-dicho."

El homicidio es expresado también en paralelo, y con el esquema de acentos 3 + 2:

"De-verdad-a-un-hombre asesiné por-mi-contusión, a-
un-muchacho por-mi-herida."

La omisión de un sinónimo para "asesiné" le da fuerza poética a la frase, que ha quedado estructurada en **abc/ac**.

El verbo usado indica violencia, pero a nivel de la redacción cíclica todo el capítulo quiere ser una llamada al episodio anterior, en el que recurre tres veces (vv.8b.14b.15a). La intención del texto, tal vez, no es afirmar un *doble* homicidio (un hombre y un muchacho), ya que se trata de un paralelismo sinónimo, por el cual se dice lo mismo con variación lexical. Pero es posible aquel primer sentido.

Más importante, sin embargo, es percibir que las dos puntas de este verso interpretan el homicidio de Lamec como *respuesta* a un ataque previo (contusiones/heridas).

Se trata, por tanto, de una venganza. Y, evidentemente, de una venganza *desproporcionada*: las lastimaduras son respondidas con un asesinato. Esto es por demás llamativo, pero puede ser puramente retórico, o la forma exagerada y expresiva del texto poético, tal vez un dicho popular asumido por este relato.

El v.24, por lo mismo, aparece como la convalidación, mediante la cita de una especie de refrán, de este acto originario de venganza, que *actualiza* como un hecho lo que en el v.15a (en el caso de Caín) era una afirmación en futuro. Los dos pasajes están relacionados, además, 1.⁹) por la comparación explícita entre los dos personajes, 2.⁹) por el uso de términos idénticos, y 3.⁶) por el juego numérico. Veámoslo:

⁷ Las voces unidas por un guión representan un solo acento (y generalmente un solo vocablo) en el texto hebreo.

"He aquí si cualquiera asesina a CAÍN, (éste) *dos veces siete será vengado*" (v.15a).

"En efecto: *dos veces siete será vengado* CAÍN, pero LAMEC *setenta y siete*" (v.24).

Se puede añadir, por lo demás, que los dos pasajes están relacionados como quiasmo a distancia:

a CAÍN
b dos veces siete será vengado
_(v.15a)

: siete será vengado

B b' dos veces a' CAÍN

a" LAMEC

b" setenta y siete (v.24)

Se observa, por un lado, que la disposición es armoniosa:

- nombre / número (A)
- número / nombre (B)
- nombre / número (A').

La parte medial (v.24a), por otro lado, es la repetición invertida del v.15a, lo que produce el efecto de una llamada no sólo temática sino también literaria. Es una sutura muy elegante que une las dos perícopas de 1-16 y 17-24.

El juego numeral es por demás interesante, pero sobre todo significativo: *todas* las cifras se componen con el "7": $7 \times 2 = 14$ está expresado en hebreo con la sola palabra "siete" en forma dual; y 77 es deletreado como $70 (= 7 \times 10) + 7$. En transliteración (para captar el énfasis en el lexema "siete"), el texto suena así:

sib'átayim ...//... sib'im w^esib'á.

El poner en paralelo dos números ("parecidos" o contiguos) es un recurso poético muy conocido en muchas literaturas. Es notable su fre-

CUencia en los textos mitológicos de Ugarit, con el esquema favorito de 66 / 77, 77 / 88, etc.⁷⁸. Su uso es universal⁷⁹ y podemos recordar la frase atribuida a Jesús en Mt 18:22 (7 // 70 x 7; según algunos: 7 // 77).

Importa ahora comentar el sentido global de este pasaje tan extraño. Es claro, en primer lugar, que en el caso de Lamec hay una intensificación (¡en proporción geométrica!) en la venganza. El mismo lexema "siete" está duplicado en la referencia a Lamec (v.24b). ¿Quiere el texto de esta manera aludir a la ascensión de la violencia humana desde Caín hasta Lamec?

Ya se observó que el v.23b no afirma necesariamente un *doble* homicidio de Lamec, frente al único de Caín. Y, aunque lo dijese, el texto sólo refuerza la instauración del derecho de la venganza. Si Lamec mata a dos seres humanos, es porque fue atacado dos veces; y estas dos veces no denotan un aumento en la violencia sino su recurrencia histórica. La desproporción se establece más bien en que, en el caso de Caín, la venganza (se supone que por la muerte) debía responder a su supuesto asesinato (v.15a, con el verbo *hárag*), mientras que en el de Lamec el homicidio responde a heridas y golpes (v.23b).

Si se leen m/ratextualmente los dos pasajes (y no sólo mtertextualmente)⁸⁰, ambos tratan, en categorías míticas, de la instauración del derecho de la venganza de sangre, como *protección* o freno a todo homicidio (v.15a), o aun a todo tipo de ataques con consecuencias físicas traumáticas (w.23-24). La diferencia entre ambos episodios consiste en

⁷⁸ Cf. C. H. Cordón, *Ugaritic Textbook*, Roma, PIB, 1965, n. 2381, p. 487; A. S. Kapelrud, "The Number Seven in Ugaritic Texts", 1/T18 (1968), pp. 494-499 (indica intensidad, plenitud, destino). Ya se hizo referencia al simbolismo del número "siete" en el comentario de 2:1-3, *El hombre en el mundo I: Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*, Buenos Aires, La Aurora, 1974, pp. 223-225 (y notas 103-122). Un riquísimo relevamiento de datos se encuentra también en el estudio de N. Negretti, // *settimo giorno*, Roma, PIB, 1973, pp. 33-108 y en M. Liverani, "Ma nel settimo anno...", en *Studi sull'Oriente e la Bibbia* (Fests. G. Rinaldi [Genova 1965] 49-53 (con ejemplos también del mundo hitita). Para el contexto apocalíptico, cf. Adela Yarbro Collins, "Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature", en Varios, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlín, W. de Gruyter, 1982, pp. 1221-1287.

⁷⁹ Para el área latina, cf. C. H. Cordón, "Vergil and the Near East": *Ugaritica* VI, París, Geuthner, 1969, pp. 267-288. Sobre la *Eneida*, p. 285. La expresión *bis septem* de la *Eneida* 1:71 o la de Heródoto 1:86 (*dis heptá*) es idéntica a la fórmula hebrea *sib'átáyim* (7 x 2) de Génesis 4:15.

⁸⁰ Para esta distinción, y sus implicaciones para la lectura de la Biblia, cf. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, Lumen, 1994, pp. 85ss.

que la promulgación de aquel derecho (15a) recibe ahora una concreción real. El caso de Lamec (w.23-24) es el primero en que se cumple aquella norma establecida por Yavé.

De esta manera, el relato es perfectamente coherente en sí mismo y con el anterior (w. 13-15, ver el comentario).

No hace falta interpretar el canto de Lamec como un gesto de jactancia por su propia violencia vengativa. El texto más bien quiere subrayar que la violencia existe y es *el principio* de una espiral sin fin. La ley de la venganza de sangre que él aplicó (v.24) tiene una metamensaja: que *no hay que comenzar con la violencia*. La venganza intensificada (77x), poética como es la expresión del v.24, aumenta el efecto preventivo que busca imponer en el candidato a ser golpeador u homicida.

4:25-26: Breve "mito de origen" del culto a Yavé

La breve genealogía de esta unidad retrotrae al comienzo, a la figura de Adán y su esposa, la cual concibe y da a luz "otra vez" (este detalle textual es esencial para la lectura sincrónica del capítulo 4).

La explicación del nombre de Set (v.25b) es popular. Representa una etiología. Mas por eso mismo cabe pensar que dicho nombre era significativo. Se ha sugerido que representa a un grupo humano antiguo, comparable al de los *suteos* de los textos de Mari (Siria NE, siglo XVIII a. C.)⁸¹. Pero hay mucha distancia cronológica entre la época de Mari y la formación de las tradiciones bíblicas⁸². Más digno de consideración es el paralelismo entre Moab y Set en el poema de Nm 24:17⁸³. Pero aun este caso es independiente, al menos en la consideración del texto de Gn 4:25, el cual supone que la era "antes" del diluvio no tiene nada que

⁸¹ H. Cazelles, en VT 8 (1958) 318 y en "Essai sur le pouvoir de la divinité à Ugarit et en Israël", *Ugaritica* 1-7, París, Geuthner, 1969, pp. 25-44 (cf. p. 42, donde señala las conexiones moabíticas de la familia cía David, a través de Rut). Sobre los suteos cía Mari, véase el estudio clásico de J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des mis de Mari*, París, Gabalda, 1959, pp. 83-145.

⁸² Menos distante es la cuádruple mención cía los suteos, como enemigos de Acad y autores de su destrucción, en el mito de *Erra* (tabletas IV:54.69.133 y V:27). El texto ha sido datado en épocas muy diferentes, pero se tiende a ubicarlo a principios del primer milenio a. C. Cf. L. Cagni, *L'epopea di Erra*, Roma, Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1969, pp. 37-45; para este autor, los suteos serían los árameos (p. 33s).

⁸³ "Aplastará las sienes de Moab II el cráneo de todos los hijos de Set."

ver con la distribución de los pueblos "después" de este suceso (Gn 10, donde no hay ningún nombre que recuerde a Set).

Hay que tener en cuenta también a los *sutil* de los textos de execración egipcios (principios del segundo milenio a. C.).^{83a}

El v.25b no dice nada nuevo dentro del capítulo, pero por eso mismo es importante a nivel redaccional. En efecto, su intención es conectar con el episodio precedente (w.1-16), del cual sólo se recuerda *el asesinato* de Abel por Caín. Como si el texto quisiera revalorar la negación de la muerte, recién refrendada por la instauración de la ley de la venganza de sangre para prevenir nuevos homicidios (w. 15a.24), o castigarlos (v.23b).

Hay otro matiz de sentido que se insinúa en la expresión "otra descendencia" de la frase de la madre. Esta otra descendencia es para reemplazar a Abel, es cierto; pero el relato anterior había concluido con el último representante de la descendencia *de Caín* (w. 17-24), y el redactor, que quiere introducir el tema del culto a Yavé (y.26), no podía atribuir su instauración a alguien del grupo cainita, ligado en los dos extremos (episodios de Caín y de Lamec) con el motivo de la sangre y de la violencia, aunque fuere en defensa propia (caso Lamec, en nuestra interpretación).

Set, entonces, es el eslabón para llegar a Enós (v.26). Cuando se alude explícitamente a la nominación (con el verbo *gara**) cíe un recién nacido, el ciato tiene alguna significación. Así, en el v.25 recién comentado. Cuando el personaje no interesa sino como cadena genealógica, se da directamente su nombre, sin el acto mismo de nominación (como era el caso en el v.18, por ejemplo). Pero en 26a no se dice por qué Enós se llama así; el lector lo esperaría, con una frase que hubiera comenzado con "porque..." (comp. el v.25b).

Da la impresión de que en la tradición original había un "porqué" del nombre de Enós, pero que el redactor lo omitió para poner un dato que *a él* le importaba sobremanera, y que consigna de inmediato:

"En aquel entonces se comenzó a invocar el nombre de Yavé"
(v.26b).

^{83a} Según W. F. Albright, sería un antiguo nombre de Moab, basándose sin duda en el pasaje bíblico citado: "The Land of Damascus Between 1850 and 1750 B.C.", BASOR 83 (1941) 30-36 (cf. p. 34, nota 6). Ver también R. Givon, Les bédouins Shosou des documents égyptiens, Leiden, Brill, 1971, p. 5.

Es llamativo el uso del pasivo del verbo "comenzar"; los LXX han entendido otra cosa, o han tenido otro texto de base (con el verbo *yájal*, "esperar") pues, en lugar de "en aquel entonces se comenzó...", leen "*éste esperó (houtos élpiseri)* invocar el nombre del Señor Dios", con lo que modifican sustancialmente el sentido del texto hebreo (se remite el dato al futuro)⁸⁴. La Vulgata latina, en cambio, mantiene el sentido y sólo reemplaza el pasivo por un activo *Usté coepit*, con lo que *Enós* mismo aparece como el iniciador del culto a Yavé. El texto hebreo es in-tencionalmente impreciso, señalando solamente que en la época de Enós se inició dicho culto. La ambigüedad del texto consiste en afirmar dos cosas al mismo tiempo.- por un lado, que el culto a Yavé está ligado a la época de Enós, hijo de Set; por el otro, que tal veneración es un hecho social más amplio, colectivo. Se puede agregar también que, en la cosmovisión hebrea, no puede ser un personaje humano quien inicie el culto a Yavé, sino que éste último es quien tiene que manifestarse en primera instancia, como se dará con Abrahán (12:7).

Por todos estos motivos, el texto masorético transmitido es coherente y no debe ser corregido.

El v.26b es muy significativo en este contexto, pues junto con las "iniciaciones" culturales antes registradas se incluye la del culto *a Yavé*, el Dios de Israel. En los círculos "yavistas" (reflejados en nuestro pasaje), no podía faltar esta pregunta por el origen de una institución religiosa tan esencial. El nombre de Yavé, en efecto, está ligado tanto a una cosmovisión cuanto a prácticas culturales bien definidas para el grupo aquí representado. Así como los ambientes sacerdotales remontarán al Sinaí como acontecimiento arquetípico todo lo referente al culto, los yavistas suponen que se origina ya en la segunda generación humana. ¿Por qué en la segunda y no en la primera? Tal vez para desconectar la invocación de Yavé de la pareja transgresora (cap. 3) y sobre todo de la línea genealógica por Caín (4:1-24). Por eso, el recommienzo con Set (v.25) para llegar a Enós y detenerse allí.

Génesis 4 como unidad literaria

Se ha constatado en este estudio, como evidencia literaria, que Gn 4

^{Rt} La tradición rabínica ha leído aquí el verbo *jálsI* I, "profanar", en lugar *dejálal* II, "comenzar", con lo cual desvía el sentido del texto a otro campo no contextúa!. Ver el estudio de S. Sandmel, "Génesis 4:26b", *HUCA* 32 (1961), pp. 19-29.

contiene varias unidades separables entre sí (w.1-16 + 17-24 + 25-26) y que las dos primeras terminan, cada una, con *otro* tema, ligado redaccionalmente al anterior. Así, los w.13-15 están incorporados al episodio anterior, como 23-24 lo son a la genealogía cainita. Pero lo llamativo es el hecho de que en los dos casos se trata del tema de la *venganza*, como final de la historia de Caín, y como final de la genealogía cainita. Todo esto no debe ser casual sino intencional en el trabajo redaccional.

De modo que la composición de todo el capítulo puede ser visualizada de esta forma-

* Historia de Caín y Abel (w.1-12a)
- + la ley de la venganza (vv.12b-15.16)

* Historia de los primeros cainitas: el origen de expresiones, culturales (w. 17-22)
- + la ley de la venganza (w. 23-24)

* Historia de los primeros setitas: el origen del culto a Yavé (w.25-26).

El texto global está así bien estructurado.

Los dos pasos de sección (w.17 y 25) aparecen motivados en el episodio inicial (w.1-16): por un lado para concluir la genealogía de Caín, que quedó solo, con un relato (w. 23-24) que es un desdoblamiento del final anterior (y. 15). La no proliferación de la violencia ya no se funda en las relaciones familiares armoniosas sino en el derecho de la venganza. Por el otro lado, para "comenzar de nuevo", desde la primera pareja (v.25), con otra genealogía apenas esbozada, sólo para registrar un hecho altamente significativo, cual es la instauración del culto a Yavé.

El cierre del capítulo con la mención de un hecho fundador tan importante revela la capacidad narrativa del autor de nuestro texto.

La composición global de 4:1-26 puede ser vista desde otro ángulo, esta vez desde el género literario. Es visible, y sugestiva al mismo tiempo, la alternancia entre "genealogía" y "narración", de esta manera:

4:1-2 genealogía (2 tesmóforos) A 3-
16 narración B

17-22 genealogía (4 tesmóforos) A'
23-24 narración B'
25-26 genealogía (1 tesmóforo) A''

Esta secuencia es característica del todo el libro del Génesis, si no de todo el Pentateuco⁸⁵.

Los tesmóforos están registrados en las genealogías⁸⁶ y no en las narraciones. La genealogía, entonces, sirve de "montaje" para hechos significativos (lo constataremos nuevamente en Gn 5, con las figuras de Enoc y de Noé), igual que el esquema del "itinerario" como columna vertebral del Pentateuco⁸⁷.

Al hacer el recuento de las diferentes "iniciaciones" culturales registradas en Gn 4, llama la atención que sean *siete*. ¿No será significativo este número? Al clasificar siete fenómenos culturales no se hace una lista exclusiva, pues este número significa totalidad, plenitud, entre otras cosas.

En todas las religiones, y por lo mismo en cada cultura humana, hay "tesmóforos" iniciadores de la civilización en sus manifestaciones más importantes⁸⁸. No podían faltar en la cosmovisión hebrea. Lo que tenemos en Gn 4 son fragmentos de "mitos de origen"⁸⁹. La diferencia con

⁸⁵ Véase más en detalle J. S. Croatto, "Éxodo 1-15: algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", &B 52 (1994), pp. 167-194, esp. p. 178ss.

⁸⁶ 4:2b en 4:1-2; 4:17b.20b.21b.22aíS en 4:17-22, y 4:26b en 4:25-26.

⁸⁷ Ver el art. citado precedentemente, p. 169ss, y el capítulo final (XIV) de este comentario.

⁸⁸ Para la tradición griega, cf. J. van Seters, "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared", Z/1W100 (1988) 1-22, esp. p. 3s (su fuente es K. Thraide, "Erfinder" II, *Keallexikon fiir Antike und Cbristentum* [1980] 1191-1278); ejemplos: Deméter inventa el cultivo de los cereales, Dionisio el de la vid, Atena el del olivo. En otra área, esta última divinidad inicia las artes femeninas e inventa los instrumentos de guerra. La lira y el calendario son introducidos por Apolo; y no haría falta hablar de Prometeo, iniciador de la vicia civilizada a través del don del fuego, robado a los Dioses.

Para señalar un caso totalmente distante pero idéntico en su significación, los tobas del noreste argentino tienen sus propios tesmóforos; véase E. J. Cordeu, "Aproximación al horizonte mítico de los tobas", RUNA XII (1969-70), pp. 67-176, cf. pp. 95ss (Nowet inicia al chamán o piogonak) y sobre todo pp. 148ss, donde se registran las iniciaciones culturales —fuego, vestido, cerámica, redes, arco y flecha, técnicas agrícolas o económicas— transmitidas por Pocoleh (Rolen, según otra tradición), algunas retransmitidas luego por Metzgosché.

⁸⁹ Para esta designación, que debemos a R. Pettazzoni, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa (Fstudio de fenomenología de la religión)*, op. cit., pp. 174-181.

esta clase de mitos de otras culturas consiste en que los personajes "civilizadores" no son (semi)DIOSES sino seres humanos. Se siente el eco, en el nivel de la redacción de todo el Pentateuco, de lo impuesto al ser humano en Gn 1:28. Éste, como "imagen de Dios", es creador y hacedor de cultura mediante su dominio de la tierra.

Es importante, por tanto, señalar el origen de los fenómenos culturales más relevantes, pero *no* hace falta que todo se remonte a Dios.

Queda, con todo, la pregunta ulterior por el contexto de la producción de este texto, no en sus partes discretas (genealogías, narraciones, "mitos de origen") sino en su totalidad, de la que resulta clara la intención de presentar *siete* "héroes civilizadores" (con la salvedad indicada respecto de Enós), y *siete* aspectos de la cultura.

Es posible ver reflejada, o mejor contrarrestada, la tradición mesopotamia de los *siete* sabios anteriores al diluvio, llamados *apkallu*. Si es así, tendremos que deducir la intención del compositor del Pentateuco que incorpora una tradición paralela.

a) La tradición sumeria de los siete sabios o apkallu

Las insinuaciones sobre la comparación con el mundo sumero-acádico datan de hace tiempo⁹⁰, pero hacía falta un análisis del texto bíblico que orientara en esa dirección (cf. el comentario anterior). Por lo que se señalará en el párrafo siguiente (b), era decisivo para los judeos incorporar aquella tradición, por supuesto que recreándola.

En el mito de *Erra*, que trata de la destrucción de Acad por el Dios de la peste (Erra, ejecutor de la ira de Marduc), y de su restauración por el Dios benevolente Isum, se cita a los *apkallu* en forma general, y algunos de sus nombres en particular. Es su primera mención, hasta aho-

⁹⁰ H. Cazelles decía en 1970, al reseñar la publicación del mito de Atrajasis, que "... en el relato Y no hay 10 patriarcas antediluvianos, pero sí siete iniciadores de la civilización (Génesis 4) que deben ser relacionados con los 7 sabios antediluvianos de la tradición babilonia. Los *apkallu* de la tradición sumeria son los 7 NUN.ME de antes del diluvio. Oannes/U'an a la cabeza, enseñan a los hombres las artes y las reglas sociales como los 7 descendientes de Adán de la tradición Y en el capítulo 4 del Génesis", *RA* 64 (1970), p. 180. Cf. también J. J. Finkelstein, "The Antediluvian Kings: A University of California Tablet", *JCS* 17 (1963), pp. 39-51 (p. 50 n. 41).

,ra⁹¹. El Dios Marduc hace desaparecer a los "sabios" (los *ummánū*) en el Apsu, el océano inferior (tableta 1:147), para que no ayuden a los seres vivos. En 1:162 se los llama

"los siete *apkallu* del Apsu (el Abismo primordial)... que, como Ea, su señor, se distinguen por una sabiduría eminente (y que) están encargados del brillo de (mi) cuerpo" (= la estatua de Marduc [quien es el que habla]).

Como se recuerda en otro mito⁹², los siete *apkallu* son formados de la arcilla por el mismo Ea (= Enki), el Dios sumerio de la sabiduría, tutelar de la ciudad de Éridu, conocida por su gran antigüedad. En dicho mito, aparecen los siete nombres:

"Ea en el Apsu separó arcilla: creó el ladrillo para la restauración de los templos; creó la caña y el (divino) bosque para la obra de sus construcciones; creó a *Ninildu*, *Ninsimug* y *Arazu* para ejecutar la obra de sus construcciones; creó los montes y el mar para todo..., creó a *Guskinbanda*, *Ninagal*, *Ninzadim* y *Ninkurra* para hacer sus trabajos, y los abundantes productos (de los montes y de los mares) para que sirviesen de ofrendas..."⁹³.

En la epopeya de Erra, se mencionan a tres de estos "sabios" arquetípicos:

* *Ninildu*, "el gran carpintero..., el que lleva el hacha de oro, el que conoce..." (1:155-156);

* *Guskinbanda*, "creador (de las estatuas) de Dios y del ser humano" (1:158);

* *Ninagal*, "el que lleva las (piedras de molino) superiores y las inferiores" (= las dos partes de la rueda de moler), que tritura el duro cobre como (si fuese) cuero, y que funde los instrumentos" (1:159-160).

⁹¹ El mito de Erra es de fines del segundo milenio a. C. o de principios del primero (ver la discusión en L. Cagni, *ob.cit.*, pp. 37-45).

⁹² El "Ritual del *Kalff* u "Obra creadora de Ea".

⁹³ Texto citado por L. Cagni, *ob.cit.*, p. 191.

Como creaciones de Enki —aspectos "específicos" de este gran Dios de la sabiduría y de la civilización⁹⁴—, los *apkallu* mencionados en el mito de Erra representan profesiones específicas (carpintero, escultor, refinador de metales) que tienen que ver con la fabricación de estatuas de Dioses (contexto de este mito), pero que en la tradición sumeria tienen un referente más general. En un texto sumerio que trata del "lavado de la boca" (el arreglo de las estatuas de los Dioses), se dice que

"Ninildu, el gran carpintero de Anum, con su hacha reluciente (y) con sus manos puras establecerá el trono perfectamente estable de (su) señoría. *Ninagal*, el gran joyero de Anum, lo revestirá de plata y oro..."⁹⁵.

Según la tradición mesopotamia, "los siete *apkallu*, que en el río fueron creados, son los que aseguran el correcto funcionar (usurát, "las formas") del cielo y de la tierra"⁹⁶. Juegan un papel relevante en la concepción babilonia de los orígenes de la cultura.

En un texto de encantamiento se los supone de origen marino⁹⁷. De Adapa, el primero, se dice que "subió al cielo". Algunos cometen "desmesura", como *Piriggababzu*, quien arrojó a Ea al Apsu, o *Piriggalnungal*, quien encolerizó a Adad (con la consiguiente sequía de tres años, como castigo). ¿Es su sabiduría la que los hace "desmesurados" y "peligrosos" para los Dioses?

A los *apkallu* se los relaciona con Éridu, por el Dios de esa ciudad, Enki, según se señaló más arriba. Adapa es llamado "sabio (NUN.ME) de Éridu". Entre los textos excavados en Sultantepe (cerca de Harrán), se identificó una carta "apócrifa" de "Adapa el sabio" al rey Alulu (¡el primer rey antediluviano!)⁹⁸.

⁹⁴ Cf. S. N. Kramer, *Sumerian Literary Tablets from Ur*, Leiden, 1964, pp. 93-101 (traducción del mito de la "Disputa entre el Pájaro y el Pez"), cf. p. 97ss: Enki aparece como el organizador cultural (agricultura, canales, etc.); también "fundó ciudades y pueblos" (línea 10).

⁹⁵ L. Cagni, *ob.cit.*, p. 191s (texto comunicado por W. G. Lamben).

⁹⁶ *[Sibjit apkallu 5a ina nárí ibbanū muStésirū usurát samé u erseti (CADA, u, 171)*

⁹⁷ Cf. E. Reiner, "The Etiological Myth of the 'Seven Sages'", O30 (1961), pp. 1-11 (p. 1s). Según Seroso, en su *Babyloniaka*, un hombre-pece, *Oannes*, había salido del mar para enseñar a los seres humanos los elementos de la civilización. *Oannes* es Adapa, según W. W. Hallo, *JAOS* 83 (1963), p. 176. En el mito de Erra ya citado, los *apkallu* son llamados "hombres-peces" (l:162, lit. "puros, puradu", una clase de pez).

⁹⁸ Cf. O. R. Gurney-P. Hulin, *The Sultantepe Tablets II*, Londres, British Institute of Archaeo-

logy at Ankara, 1964, n.º 176:14ss. Adapa es idéntico a U'an = *Oannes*: cf. W. W. Hallo, en *JAOS* 83 (1963), p. 176.

Esta clase de tradiciones sobre "héroes civilizadores", sean o no de los siete *apkallu*, formaba parte de numerosos mitos mesopotamios (como los hay en todas las culturas)⁹⁹. Así, *Enmenduranna* de Sippar era el antepasado de todos los adivinos¹⁰⁰. El *Oannes* de Beroso había enseñado a los seres humanos a construir ciudades y era, como el Enoc de la tradición judía, fuente de sabiduría, en especial de la astrología (ver el capítulo III, sobre Gn 5:21-23).

b) Génesis 4 como texto de resistencia contracultural

La construcción del capítulo 4 del Génesis revela entonces una preocupación especial: crear siete figuras de iniciadores de cultura, cubriendo aspectos significativos de la realidad conocida por Israel. Podrían ser más, como ser menos. Lo relevante es, además del valor simbólico de aquella cifra, buscar un equivalente "ideológico" de la tradición mesopotamia de los siete *apkallu* prediluvianos. Inspirada en ésta, la tradición bíblica adquiriría el sentido de *resistencia contrahegemónica*, por cuanto dicha tradición magnificaba a los dominadores (hayan sido asi-rios, babilonios, persas o seléucidas, todos "visualizados" en el horizonte cultural y político de Mesopotamia).

Si el relato de Gn 4 pertenece al "yavista" exílico/postexílico, tanto mejor. La permanencia de los judaítas como cautivos de Babilonia tuvo que haberlos hecho sensibles a esta clase de tradiciones "heroicas": o se las asimilaba en perjuicio de la propia identidad religioso-cultural, o se las resistía generando su equivalente "propio".

Este recurso defensivo, pero creador al mismo tiempo, es característico de las culturas invadidas pero conscientes de su identidad histórica.

⁹⁹ Para esta cuestión, remitimos a *Los lenguajes de la experiencia religiosa (Estudio (If fenomenología de la religión)*, op. cit., pp. 175-178.

Para un contexto cercano a nosotros en el tiempo y en el espacio, cf. M. Bórmida, "Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal", *Sctip-ta Etnologica* 1 n.º 1 (Buenos Aires, 1973), pp. 9-68 (estudio de los artefactos o *erga* con "contenidos de conciencia"; papel de los *nantbaháde* o antepasados míticos; teofanía en relación con la aparición de los "prototipos" de los *erga*, solamente "imitados" por los seres humanos actuales).

¹⁰⁰ Cf. W. G. Lamben, en *C521* (1967), p. 127.

c) Estructura y contenido de Génesis 4

El texto de Génesis 4 expone una lista de figuras humanas diferenciadas taxonómicamente: pueden ser solamente parte de una lista, sin que importe qué hicieron (son 10 en total), o se les atribuye la iniciación de algún aspecto de la cultura humana (los 7 tesmóforos). Como, por otra parte, las narraciones están montadas sobre el eje genealógico, tiene un relieve particular el número de 7 generaciones contadas. La interrelación de los tres niveles puede ser observada gráficamente en el siguiente cuadro de personajes (17)¹⁰¹, tesmóforos (YO) y generaciones (7).

Adán (1) - Eva (2)^{i°2}

- 1.^a Caín (3 I) Abel (4 u) Set (16)
- 2.^a Enoc (5 U!) Enós (17 VED)
- 3.^a Iracl (6)
- 4.^a Mejuya'el (7)
- 5.^a Metusa'el (8)
- 6.^a Silla (11)- Lamec (9) - Ada (10)
- 7.^a Yabal (12 IV) y Yubal (13 V)

Tubal-Caín (14 VI) y Naamá (15)

Observaciones:

* En la 1.^a generación hay tres descendientes de la misma pareja inicial, en la 2.^a hay dos (por líneas distintas). Abel se extingue en sí mismo.¹⁰¹ Numerados en el orden de aparición en el texto, no en el de nacimiento.¹⁰² Adán y Eva no se cuentan como primera generación; sí en cambio el Adán de 5:1-5, cuyo origen se remonta a su creación por Dios; los vv.1-2 equivalen allí al primer segmento de una fórmula genealógica, según estudiaremos en el capítulo siguiente (sobre 5:1-5).

mo. En la 7.^a hay cuatro (dos por cada esposa de Lamec), pero de Naamá, la mujer, nada se dice.

* Set y Enós están, desde el punto de vista literario, en otro contexto; de ahí que, aunque pertenezcan a las primeras generaciones, sus números de aparición son los últimos.

* Si se toma la primera gran secuencia literaria (w.1-24), tenemos quince figuras; la incorporación de las dos últimas (Set y Enós) importa, a nivel de la redacción (w.1-16 por lo tanto), para configurar un tesmóforo más y llenar el número 7.

* De los 17 personajes, sólo 13 aparecen por generación. Se descuenta la pareja originaria (Adán y Eva), pero es curioso que Ada y Si-lá entran en escena sin ser mencionado su origen (no existen otros "padres"). Es señal evidente de que en el v.19 se injerta en la genealogía un relato antes independiente.

* Hay que ver por qué está mencionada Naamá (sólo el nombre): ¿otra enumeración?, ¿para hacer un "par"? De cualquier manera, hay que desechar el carácter de "primera prostituta" que se ha querido atribuirle, ya que no tiene ninguna base en el texto.

* En 1-16 (13-15), el homicida tiene una protección: el contrahomicidio será vengado 14x (7 x 2). En 23-24, se habla de una superprotección, pues el contrahomicidio por el *doble* homicidio será vengado 77x (7 x 10). Los textos son paralelos, con esta secuencia:

homicidio (1 para Caín/2¹⁰³ para Lamec) contrahomicidio posible (v.15a; implícito en el v.24) venganza (7 x 2 en favor de Caín/7 x 10 en favor de Lamec)

* El nombre de "Caín" está en mejor contexto en 17-24 ("herrero") que en 1-16 (donde es agricultor).

¹⁰¹-^ Se observó en el comentario del v.23b que el 'doble' homicidio de Lamec es sólo una posibilidad.

Finalmente, conviene tener en cuenta que la unidad redaccional de los w.1-26 se ve también, por ejemplo, en el uso de *hárag*, "asesinar", en los vv.8b.14b.15a (lo que sutura las subunidades l-12a y 12b-16) y en el v.23b, uniendo los w. 17-24 a aquel conjunto.

Como se señaló antes, el pequeño bloque de 25-26 (genealogía de Set) queda soldado a 1-24 (la de Caín) por medio de la memoria, en el solo v.25, de los *cuatro* actores mencionados en los w.1-2. Pero es aquí donde aparece por quinta vez el verbo *hárag*, haciendo una clara referencia al episodio de los w.1-12a. La quintuple recurrencia de este le-xema constituye, sin duda, un hilo conductor en la textura de todo el capítulo, de la misma manera que la lista de los 7 tesmóforos unifica temáticamente el mismo conjunto de 4:1-26.



LA HISTORIA DE ADÁN

(Génesis 5:1-6:8)

CAPÍTULO III

I. Los descendientes de Adán hasta Noé (5:1-32)

Introducción

Es poco llamar a Génesis 5 "De Adán a Noé", o "Los patriarcas antediluvianos", y nombres semejantes. En el v.l.a aparece la fórmula *ze r fódof* ("éste es el documento de la historia de..."), variante de la más uniforme *'elle tólédót* ("ésta es la historia de..."), que sirve para dividir la historia del mundo. Es la segunda vez que un relato se inicia con la frase mencionada; la primera había sido en 2:4. Como ya se ha estudiado esta fórmula en el comentario de Gn 2:4¹⁰⁴, es suficiente [completar aquí con lo que se refiere al pasaje que vamos a estudiar.

La fórmula susodicha sirve para estructurar la obra del Pentateuco¹⁰⁵ [y por tanto hay que captar la intención del redactor al abrir este *según-do* período de la historia del mundo *en este lugar de* la narración. Por **lia** misma razón, hay que esperar que recurra la misma fórmula para "ce-Irrar" este período. Ahora bien, su próxima aparición tiene lugar, no después del cap. 5 (en 6:1) sino en 6:9, lo que implica que los relatos de 5:1-4 y 6:5-8 forman un bloque con 5:1-32 (= 5:1-6:8). De donde resultan dos consecuencias importantes a nivel literario, que después hemos de analizar en el teológico-querigmático:

1) El bloque así formado (5:1-6:8) no consta solamente de una *genealogía* (cap. 5) sino que además contiene *relatos* (6:1-4 + 5-8). Y es una pista para descubrir relatos también *dentro de la genealogía* el cap. 5. Hay allí, precisamente, tres micro-relatos que "interrumpen" el paradigma genealógico (ver más abajo): w.lb-2 (sobre Adán) + i 22acc.24 (Enoc) + 29 (Noé, bajo Lamec).

¹⁰⁴ M Ver *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, ob. cit., pp. 31-33.

¹⁰⁵ Cf. J. S. Croatto, "Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", *EstB* 52 (1994), pp. 167-94.

2) El modelo genealógico es anterior y sirve de marco para insertar breves relatos *que importan* al proyecto teológico de los redactores del Pentateuco. Lo mismo sucede con el modelo de los "itinerarios" en la estructuración de toda la obra (ya en Génesis-Números)¹⁰⁶.

En Gn 5, las genealogías no indican solamente la continuidad de un mismo tronco humano o de un clan, o la "dirección" de la bendición divina hasta fijarse en Israel. Tienen también una *función* cosmovisional, cual es la de marcar momentos y sucesos significativos dentro del transcurso de la historia. Lejos, por tanto, de ser Gn 5 un capítulo sin interés y de lectura cansadora, es de la máxima importancia, tanto por los rellenos narrativos que contiene, cuanto por su intención *contracultural*, como se explicará más adelante¹⁰⁷.

1. El modelo genealógico

Es necesario, entonces, partir de lo que es primero en la formación del texto, la genealogía, y aislar claramente su forma básica. De ahí se divisará nítidamente el lugar de las ampliaciones narrativas.

El modelo es tan perfecto que es fácil reconocerlo.

A Vivió X ... años / y engendró a Y.

B Vivió X después de engendrar a Y ... años / y engendró hijos e hijas.

C Fueron todos los días de X ... años / y murió. El

esquema de paralelismo es muy claro:

A Vivió X ... años
y engendró a Y.

¹⁰⁶ Ver ej art cit (n.º 5), pp. 169-178.

¹⁰⁷ Recuérdese, en esta línea, lo observado respecto de la tradición de los siete héroes civilizadores de 4:17-26 (capítulo precedente, penúltimo parágrafo).

B Vivió X después de engendrar a Y ... años
y engendró hijos e hijas.
C Fueron todos los días de X ... años
y murió.

El personaje en cuestión (X) es mencionado tres veces. Es evidente que lo que "divide" su historia en un *antes* y un *después* es la generación del primer hijo, que será el protagonista del cuadro siguiente, y así sucesivamente.

En los tres incipit se habla de la vida de X (cuánto vivió antes y después del primogénito, y la suma total de sus años). El diagrama permite hacer la suma directa. Parece tratarse de una ecuación aritmética ($x + y = z$). Los finales de las frases, por su parte, aluden a la procreación o a su contrario, la muerte ("engendró a Y/engendró hijos e hijas/murió").

Se puede percibir, por tanto, la forma estereotipada de esta genealogía. Para nosotros, será importante detenemos en el texto cuando troppecemos con una *variante* en la fórmula. La ruptura de ésta, en efecto, es indicio de la intención explícita de decir algo significativo.

Hay que notar también que el inicio de cada generación con la expresión "vivió X" (way^f...) supone que el personaje ya está presentado, y que se trata de un eslabón de una cadena más larga. Pero ¿cómo y dónde comienza ésta? De 5:3a —donde recurre por primera vez el modelo analizado— debemos remontarnos al v.la: "Éste es el documento de la historia de Adán". Es el título de la genealogía/historia¹⁰⁸ de Adán que se ofrece a continuación, personaje que, como se sabe, ya fue presentado en el tramo anterior (2:4-4:26, la "historia de los cielos y de la tierra")¹.

¹⁰⁸ Después de la primera recurrencia de la fórmula '*elle tof'dót*' en 2.4a, sabemos que su sentido original de "generaciones/descendencia/genealogía" está recubierto por el de "historia", lo que es importante señalar para la correcta interpretación de al menos este capítulo.

¹⁰⁹ En el esquema de la periodización de la historia del Pentateuco, el primer período (supuesta la cosmogonía y la antropogonía del cap. 1) presenta los sucesos arquetípicos del trabajo, del amor, de la desmesura humana, del fratricidio, de la ley de la protección por la venganza, de las primeras invenciones culturales. Por eso, en 4:26 hay un "cierre" normal de la historia *originaria*. A partir del cap. 5 se relata otra clase de acontecimientos, al mismo tiempo que se dibuja el crecimiento de la humanidad.

Exilio y tobrwtwnfla

¿Y dónde concluye esta genealogía "historizada"?

Se ha observado ya que, como "período", se extiende hasta 6:8 y que, por lo tanto, incluye la *narraciones* de 6:1-4 y 6:5-8. Pero como "forma genealógica" el v.32 del cap. 5 no es un final sino la apertura (A) de la fórmula genealógica arriba analizada, con un cambio verbal:

"Era [en lugar de "vivió" Noé de 500 años; engendró Noé a

Sem, Cam y Jafet."

El cambio de verbo, el corte (;) después del dato de los 500 años y la reiteración del sujeto en el v.32b son indicadores lingüísticos de un cierre puramente redaccional. En ese sentido, se puede considerar el v.32 un final. Pero un final parcial, sólo en cuanto a la presentación de los tres hijos de Noé¹¹⁰. *La genealogía como tal terminará en 9:28-29* (segmentos B y C del esquema). Se puede aislar la fórmula, recuperando sus segmentos (ponemos entre [] la forma original):

A "[Vivió] Noé 500 años y engendró a Sem, Cam y Jafet (5:32). B Vivió Noé después de [engendrar a Sem, Cam y Jafet 450] años [y engendró hijos e hijas] (9:28).

C Fueron todos los días de Noé 950 años; y murió" (9:29).

Por cuanto la genealogía cumple un papel subsidiario respecto de la narración, la fórmula ha sufrido varias adaptaciones (resaltadas en el esquema que sigue), que se pueden observar "acercando" los segmentos que en la redacción presente están separados:

A "Era Noé de 500 años; engendró Noé a Sem, Cam y Jafet (5:32)"^{U1}.

B Vivió Noé después del diluvio 350 años (9:28).

C Fueron todos los días de Noé 950 años; y murió" (9:29).

Las leves adaptaciones sintácticas de 5:32 se deben a que la frase es un cierre de la narración genealógica. En B (9:28) se dan dos cambios estructurales:

110 Es incongruente la suposición de que Sem, Cam y Jafet hayan sido trillizos, como sugieren H. Gunkel, *Génesis*, 1917, 4.ª ed., p. 137 y R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Bible*, New Haven/Londres, 1977, p. 160. El texto remarca simplemente el término *a quo* de la paternidad de los personajes registrados, porque es la cifra misma la que interesa tener en cuenta.

111 Habrá una repetición parcial (del segundo segmento) en 6:10a: "engendró Noé [a tres hijos,] a Sem, a Cam y a Jafet".

- por un lado, el "después del diluvio" ocupa el lugar del "después de engendrar a Y";

- por el otro, se sustraen 100 años de Noé (¡500 + 350 no da 950!).

Sucede que el relato habrá dejado un espacio de 100 años entre el nacimiento de los tres hijos y el diluvio (dato que aparecerá en 7:6.11).

Como en 10:1 se inicia un nuevo período histórico (el 4.^o) con la cuarta aparición de la fórmula '*elle tól^edót*', se produce un efecto-desentido particular, a saber, que el cap. 5 tiene una importancia decisiva, por cuanto el "documento de la historia de Adán" comenzado en 5:1 tiene tres extensiones:

1. por una parte, los w.1-32 del mismo capítulo;

2. por la otra, la "historia de Adán" va hasta 6:8 (en 6:9 empieza otra "historia [*tól^edót*]", la de Noé);

3. en tercer lugar, la fórmula genealógica abierta en 5:32 (A) se termina solamente en 9:28-29 (B y C).

En forma graneada, tendríamos

5:1 ———> (5:32)

5:1 ———• (6:8)

5:1 ——— (9:29)

Bien interpretados estos indicadores lingüísticos, significan que el redactor final del Pentateuco concibió como una gran unidad los dos períodos históricos (el 2.^a, el de Adán, y el 3.^a, el de Noé), que a su vez los separó de la historia de los hijos de Noé (el 4.^e), que se iniciará en 10:1 con la fórmula consabida.

Surge entonces la pregunta: ¿Qué hay de *especial* en esa totalidad literaria de 5:1 a 9:29? El cap. 5 desemboca en la figura de Noé con sus tres hijos. Ahora bien, todos ellos serán los *dramatispersonae* del relato del diluvio. La genealogía de Génesis 5 se orienta claramente a la figura de Noé pero, como este último es el centro de los episodios centrados sobre el diluvio (6:1-9:17) y de la maldición a Cam -> Canaán (9:18-27), su "fórmula genealógica", abierta en 5:32, se cierra solamente en 9:28-29.

Por tanto, la "historia de Adán" y la "historia de Noé" forman una cierta unidad, por cuanto es la historia humana de **antes del diluvio**. Veremos más adelante la importancia de la fórmula "**después** del diluvio" que aparece justamente en 9:28a (el cierre de la historia de Noé) y en 10:1b (al iniciarse la nueva historia de la humanidad).

El **diluvio**, por lo tanto, es concebido como un acontecimiento decisivo, que corta en dos la historia de la humanidad, en un "antes" y en un "después".

Esta adquisición tendrá otras consecuencias a nivel de la redacción total del Pentateuco, con la transferencia del *centro divisor* de la historia a otro acontecimiento (ver capítulo XIV, bajo 1).

2. ¿Continúa Gn 5 el fragmento genealógico de 4:25-26?

Se ha llamado la atención, en el estudio de Gn 4, sobre el parecido de 4:25s con la genealogía del cap. 5. En primer lugar, por el estilo y el vocabulario, que recuerdan el lenguaje "sacerdotal" (S); en segundo lugar, por la cadena "Adán-Set-Enós" que se repite en ambos lados. Da la impresión de que 4:25-26 es redaccionalmente posterior, habiendo el compositor usado el comienzo de la genealogía larga para construir el esquema de los "siete" iniciadores culturales¹¹².

Pero hay también diferencias, tal vez mayores que las semejanzas:

- El v.25 se parece más al modelo interior al cap. 4, por ejemplo a los w.l y 17 (X conoció a Y/dar a luz [y no "engendrara/explicación del nombre]).

- El sintagma del v.26 tampoco es idéntico al usado en el cap. 5 ("X engendró a Y").

En otras palabras, fuera de la cadena "Adán-Set-Enós", no hay nada en los w.25 y 26 que los iguale al texto del cap. 5.

No parece válido, por tanto, el intento reciente de identificar un texto originalmente compuesto por 4:25-26 + 5:28b-29, con tres generaciones: de Adán a Set, de Set a Enós, y de (Set) a Noé¹¹³. Es pura imaginación.

¹¹² ver el comentario sobre 4:25s (en el capítulo II).

¹¹³ J. Vermeylen, "La descendance de Caïn et la descendance d'Abel (Gen 4,17-26 + 5,28b-29)", ZAW103 (1991), pp. 175-193 (la propuesta, en la p. 177s).

ción conectar a Noé con Set. Nada hay en el texto que al menos lo sugiera. Las anomalías de 5:28b-29 respecto del resto de ese capítulo tienen su explicación en el hecho ya señalado del uso de la genealogía para incorporar *narraciones* en lugares especiales¹¹⁴.

Por otro lado, el uso del nombre de "Yavé" en 5:29 (como en 4:26), en el interior de un texto S, supone sin duda que no es una tradición "sacerdotal". Más aún por la dependencia literaria respecto de 3:17¹¹⁵. Pero hay que recordar que el redactor final del Pentateuco, aunque fuera de la escuela "sacerdotal" (como parece evidente), no podía suponer otro nombre divino en los orígenes que el que reconoce personalmente cuando escribe.

Para volver a la pregunta del título de este párrafo, la solución más simple es pensar que Gn 5 *no* continúa a 4:25-26; 5:1 es el comienzo absoluto de otro relato (w.la.3ss), cuyo inicio (w.la.3-6) es usado parcialmente por el compositor del cap. 4 para constituir la septena de iniciadores de la cultura.

En segundo lugar, en la redacción *final* del Pentateuco, o al menos de Génesis-Números, no sólo 4:25-26 sino todo el cap. 4 está relacionado con el 5. En ese nivel, la distinción de tradiciones/fuentes no es relevante, como aparece en 5:29. Más importante es seguir las intenciones (la teología y el querigma) del texto final.

3. Traducción del texto de Génesis 5:1-32

Lo primero que debemos hacer ahora es seguir el texto. Como se ha señalado ya, la genealogía (modelo repetido uniformemente) está al servicio de breves *narraciones*, a las cuales hemos de dar la mayor importancia. Luego veremos algunos rasgos de la lista, sea en cuanto a los nombres o a la posición ocupada en la serie, o a la cantidad total, sea

¹¹⁴ Así, por ejemplo, el final de 5:28b, "engendró un hijo", en lugar de la fórmula esperada, "engendró a Y" (argumento de J.Vermeylen, art. cit., p. 177), se explica por la inserción del v.29 que comienza con la "nominación" del hijo. Su nombre, por lo tanto, no pudo ser anticipado por el relator; es *dado por el padre*. Lo mismo pasaba en 4:25, y por la misma razón. A fin de cuentas, es lo que sucede también en 5:3, que J. Vermeylen no tiene en cuenta.

¹¹⁵ Los argumentos de J. Vermeylen para atribuir ambos pasajes a un autor Dtr (art. cit., p. 188) no convencen para nada.

en lo que se refiere a las tres cifras de años usadas para cada personaje de la lista¹¹⁶.

5:1

Éste es el documento de la historia de Adán./

En el día en que creó Dios al ser humano, a semejanza de Dios lo había hecho.

Varón y mujer los había creado,/ y los había bendecido y llamado su nombre "ser humano", en el día en que habían sido creados.

Vivió Adán 130 años y engendró **a su semejanza, según su imagen;/ y llamó su nombre "Set"**.

Fueron los días de Adán, después de su engendrar a Set, 800 años,/ y engendró hijos e hijas.

Fueron todos los días de Adán, **como viviente**, 930 años;/ y murió.

6

Vivió Set 105 años/ y engendró a Enós.

7

Vivió Set, después de su engendrar a Enós, 807 años,/ y engendró hijos e hijas.

8

Fueron todos los días de Set 912 años;/ y murió.

9

Vivió Enós 90 años/ y engendró a Quenán.

10

Vivió Enós, después de su engendrar a Quenán, 815 años,/ y engendró hijos e hijas.

11

Fueron todos los días de Enós 905 años/ y murió.

12

Vivió Quenán 70 años/ y engendró a Mahalal'el.

13

Vivió Quenán, después de su engendrar a Mahalal'el, 840 años,/ y engendró hijos e hijas.

14

Fueron todos los días de Quenán 910 años;/ y murió.

15

Vivió Mahalal'el 65 años/ y engendró a Yéred.

16

Vivió Mahalal'el, después de su engendrar a Yéred, 830 años,/ y engendró hijos e hijas.

17

Fueron todos los días de Mahalal'el 895 años;/ y murió.

18

Vivió Yéred 162 años/ y engendró a Enoc.

19

Vivió Yéred, después de su engendrar a Enoc, 800 años,/ y engendró hijos e hijas.

20

Fueron todos los días de Yéred 962 años;/ y murió.

21

Vivió Enoc 65 años/ y engendró a Metusélaj.

¹¹⁶ Lo resaltado en la traducción representa los "rellenos" narrativos hechos sobre el esquema genealógico.

22

Anduvo Enoc con Dios, después de su engendrar a Metusélaj, 300 años,/ y engendró hijos e hijas.

23

Fueron todos los días de Enoc/ 365 años.

24

Anduvo Enoc con Dios/ y no está, porque lo tomó Dios.

25

Vivió Metusélaj 187 años/ y engendró a Lamec.

26

Vivió Metusélaj, después de su engendrar a Lamec, 782 años,/ y engendró hijos e hijas.

27

Fueron todos los días de Metusélaj 969 años;/ y murió.

28

Vivió Lamec 182 años/ y engendró **un hijo**.

29

Llamó su nombre "Noé", diciendo:/ "Éste nos consolará de nuestras acciones y del sufrimiento de nuestras manos (proveniente) del suelo, al que ha maldito Yavé."

30

Vivió Lamec, después de su engendrar a Noé, 595 años,/ y engendró hijos e hijas.

31

Fueron todos los días de Lamec 777 años;/ y murió.

32

Tenía Noé 500 años;/ engendró Noé a Sem, Cam y Jafet.

5:1-5: La primera generación (Adán)

Si se abstrae por el momento el texto resaltado (w.lb-2.3aís.ba. + 5a ["como viviente"]), nos queda el esquema genealógico constante:

A "Vivió Adán 130 años y engendró a Set (v.3aa.bís).

B Fueron los días de Adán después de su engendrar a Set, 800 años, y engendró hijos e hijas (v.4).

C Fueron todos los días de Adán 930 años, y murió" (v.5).

Aparte de estos datos genealógicos y de las cifras (cf. más adelante), el texto quiere *relatar* algo relevante, remitiéndose literalmente a Gn 1:26s. Para ello, el autor usa

- el mismo nombre divino ('elóílrí),

- los mismos verbos de acción ("crear/hacer"),

- el mismo sentido genérico del vocablo 'ádám,

- las mismas palabras para indicar la relación de 'ádá/íl con la divinidad ("semejanza"x2/"imagen"),

- idénticos vocablos para indicar el género, o la bendición,

- pero sobre todo la misma construcción de la frase (como también en Números 3:1, texto que importa a nivel de la construcción del Pentateuco¹¹⁷). Puestos en paralelo los tres pasajes, resulta visible su armonía "a distancia":

- "éstas son las *tól^eddt* (= la historia) de los cielos y de la tierra al ser creados; *el día en que hizo* Yavé-Dios la tierra y el cielo..." (Gn 2:4);

¹¹⁷ Este texto será retomado más adelante, al enmarcar 4-11 en el contexto del libro del Génesis y de todo el Pentateuco (capítulo XIV, bajo 1).

- "éste es el documento de las *tól'dot* (= la historia) de Adán; *el día en que creó* Dios a Adán" (5:1);

- "éstas son las *tól'dót* (= la historia) de Aarón y de Moisés, *el día en que habló* Ya vé con Moisés en el monte Sinaí" (Números 3:1).

En los tres casos, la construcción es con un infinitivo constructo, y la frase parece retrospectiva, como para enlazar lo que sigue con lo ya narrado.

Lo que en 5:1s no sigue literalmente a Gn 1 sino que lo comenta, es, por un lado, el acto divino de *nombrar* al "ser humano" (pero en Gn 1 hay diversas "nominaciones"), que tal vez falte porque está supuesto en la frase "hagamos al *serhumano*..".

Por el otro lado, sorprende la expresión "como viviente" en el v.5, que no sólo es única en el modelo genealógico, sino que también está ausente en el cap. 1. Algo quiere decir, justamente por no ser esperada¹¹⁸.

La primera ampliación de la genealogía, por lo tanto, hace una llamada clara a Génesis 1:26-28. Allí, el tema fundamental es el de la "imagen y semejanza" del ser humano con la divinidad¹¹⁹. ¿Por qué tal conexión? Supuesta una fuente S originaria, el texto de 1:1-2:3 seguiría naturalmente en 5:1ss y en ese caso estaría de más el resumen de 5:1b-2, a tan poca distancia de su referente. Pero se explica a nivel de la redacción del libro actual del Génesis (o del Pentateuco), una vez escritos los episodios de 2:4-4:26, que producen una distancia notable entre el cap. 5 y 1:26ss.

De cualquier manera, el redactor quiso *remarcar*, y justamente después de los pecados de 3:1-7 y 4:1-16, la continuidad de la imagen de Dios desde el primer ser humano hasta su primer descendiente. Esta intención aparece en la repetición de la fórmula "a su semejanza (e ima-

118 ¿?n ese sentido, llama la atención que más de un traductor la omita: cf. Hamilton, op. cit., p. 246. La BJ traduce "el total de los días de la vida de Adán...", pero el texto hebreo no tiene un sustantivo (*jsyylri*) ni el verbo *jSyS* "vivió", sino el adjetivola' "viviente", en frase de relativo, como para definir algo particular respecto de los años de Adán. ¿Será para destacar la continuidad de la vida, tratándose del primer ser humano?

119 ver el comentario de ese pasaje, en *El hombre en el mundo 1. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*, op. cit., pp. 169-192.

gen)" en el v.1b y especialmente al referirse a la *generación* de Set (v.3aís)¹²⁰. Es una intención teológica de importancia fundamental, y conviene destacarlo.

Las numerosas llamadas a Gn 1 no son parte de la genealogía "limpia" original sino redaccionales, en alguna etapa de la formación del Pentateuco.

Desde un punto de vista formal, además, los w.1-2 reemplazan lo que hubiera sido el eslabón anterior de la cadena genealógica: Dios no engendra a Adán, pero sí lo *crea* "a su semejanza". Y al revés, si Adán *engendra* a Set, pero "a su semejanza, según su imagen", se están poniendo en paralelo (con sus diferencias) las dos "producciones".

5:21-23 *El destino de Enoc*

Que el modelo genealógico esté retocado en este pasaje, resulta evidente por las razones que siguen:

a) En el v.22 se puede reponer la fórmula "Vivió Enoc, después de...".

b) La frase actual del mismo v.22 resulta casi incoherente: como si Enoc hubiese "andado con Dios" solamente después de haber engendrado a su hijo primogénito. Con el sentido que tiene la expresión en este texto (= ser transportado a otro mundo), resultaría más incoherente aún. El carácter artificial de la frase es claro. El redactor quiso señalar algo importante, pero respetando en lo posible el modelo.

c) El v.24 es el principal, anticipado en 22a. Indica el destino de Enoc. Por la misma razón, en el v.23 se omite la fórmula "y murió".

¹²⁰ La fórmula "imagen y semejanza/Ximagen" de l:26a.27a es invertida en 5:1.3 ("seme-janza//semejanza e imagen"). Se forma así un doble quiasmo a distancia:

A *imagen* (a) y *semejanza* (b)

B *imagen*

B' *semejanza*

A' *semejanza* (b') e *imagen* (a').

La fuerza del quiasmo (aquí a distancia, como es frecuente) está en que imposibilita la lectura separada de los dos pasajes, que resultan de esta manera íntimamente trabados entre sí.

La forma original de este tramo genealógico habría sido:

A "Vivió Enoc 65 años y engendró a Metusélaj.

B [Vivió] Enoc, después de su engendrar a Metusélaj, 300 años, y engendró hijos e hijas.

C Fueron todos los días de Enoc 365 años [y murió]."

La expresión "anduvo con Dios (*wayyithallék 'et-há'élóhím*)"¹²¹ no tiene un sentido moral, como lo puede tener en otros textos (¿6:9, de Noé?)¹²². En el v.24b se explica que Enoc "no está, porque lo tomó Dios". Se alude a la tradición de su rapto celestial. Se podrá discutir si la referencia resume una versión que estará después en el libro de Enoc¹²³ o si esta tradición apocalíptica es una expansión libre del texto bíblico. De lo que no se puede dudar es del origen mesopotámico del "modelo".

En efecto, en la Lista Real sumeria el 7° personaje (posición que ocupa Enoc en Gn 5) es Enmenduranki (Enme[n]duranga) de Sippar, el

¹²¹ La tradición targúmica ofrece diversas ampliaciones, cf. M. L. Klein, "Converse Translation: A Targumic Technique", *Bb* 57 (1976), pp. 519-520. Por ejemplo, el Neofiti I para frasea de esta manera los vv. 22 y 24 (el subrayado indica el desvío respecto del texto hebreo transmitido):

•'Siri'ió Enoc en verdad delante de Yavé, después de que engendró a Metusélaj, 300 años, y en esos años engendró hijos e hijas (v.22). Y *sí* vivió Enoc en verdad delante de Yarey m> se sabe dónde está pites fue retirado por la Palabra de delante de Yat-t?' (v.24).

Cf. A. Diez Macho, *Neophylt 1. Targum Palestinense Ms. de la Biblioteca Vaticana*, t.I O'c nesis, Madrid, CSIC, 1968, p. 30s.

¹²² La expresión más común es "ir (y venir) delante de (Dios/Yavé)", como el servido] que va delante de su señor para abrirle el camino o atenderlo. Se dice de los patriarca-. (Génesis 17:1; 24:40 [Abrahán]; 48:15 [Abrahán e Isaac]) o de Ezequías (2 Reyes 20:3 -Isaías 38:3); con otra forma del mismo verbo, cf. 1 Reyes 2:4; 3:6 (de David); 8:23 (cíclos los fieles a Yavé); 8:25 (de los descendientes de David); 9:4 (de Salomón). Fuera de 6:9, don de la expresión es idéntica a 5:22.24 —y que por eso será analizada en su momento— en los pasajes citados en esta nota la construcción no es la misma.

¹²³ Cf. 1 *F.noc etiópico* 14:8; 17:1 ("me llevaron a un lugar donde los que están son como fuego abrasador..., a un monte cuya cima llega hasta el cielo"); 39:3 ("... me arrebató una tormenta de viento de la faz de la tierra y me puso en el borde de los cielos"). En 12:1 *1* se da ya por supuesto que Enoc vive en un lugar especial:

"Antes cíclos estos sucesos (las visiones que se van a relatar) *F.noc estaba oculto*, y ningún gimo de los hijos de los hombres sabía dónde se escondía, dónde estaba ni qué cu de él. Su trato era con los ángeles y los vigilantes en sus días."

antepasado de todos los adivinos. El Enoc de la tradición apocalíptica es transportado a otro mundo, donde recibe revelaciones especiales. Se hace referencia también a su lectura de las tabletas celestiales, cuyo modelo es mesopotámico con toda seguridad. Por ejemplo:

"... conozco el misterio y he leído las *tablas celestiales*, he visto *el libro* de los santos y he encontrado lo escrito en él..." (103:2 y cf. 47:3).

Además, la vida terrestre de Enoc (365 años) es igual a un año solar. Ahora bien, Sippar tenía como dios tutelar a Utu, el dios-Sol sumerio¹²⁴. ¿Sería sólo fortuita tal coincidencia? Volveremos sobre esto al referirnos a la cuestión del calendario. '

5:28-30: El destino de Noé, hijo de Lamec

En el v.28, la fórmula esperada "y engendró a Noé" es reemplazada por "y engendró **un hijo**", porque el nombre de éste es puesto propiamente *por Lamec*, quien da al mismo tiempo su explicación (v.29). Por eso no lo puede adelantar el relator. El v.29 es, efectivamente, el centro de interés. Esta breve *narración* une a Lamec con Noé pero, si bien es Lamec quien pone el nombre a su hijo, el importante es éste, como lo dice la "interpretación" de su nombre.

Es evidente que, a nivel de la redacción final, se trata de un anticipo del gran relato de 6:9-9:19 (el diluvio, en especial el final, 8:21-22 y 9:8-17), y más particularmente del episodio que le sigue en 9:20-27. En este último pasaje retomaremos el anuncio de 5:29.

4. Los 10 personajes que precedieron al diluvio

En esta lista de 10 personajes anteriores al diluvio, se destacan sola-

¹²⁴ Recuérdese que, en el prólogo cíclos su célebre código, Hammurabi relata que había puesto los fundamentos de la ciudad de **samas** (= L₁Jtu) de Sippar:

"El rey de sabiduría, obediente a Samas, poderoso, que afirma (*mukín*) los fundamentos de Sippar..., diseñador (*musír*) del templo de Ebabbar, que es como una residencia (**sufoaf**) celestial."

(Prólogo, ii:21ss; cf. *ANET* p.164b, pero preferimos la traducción de A. Deirnel, *Codex Ikiinmurabl. Transcriptio et versio ;atina*, Roma, PIB, 1950, p. 10.)

ilxilio y sobrevivencia

mente el 1.^a (Adán), el 7.^o (Enoc) y el 10.^a (Noé). Su posición es estructural y simbólica (sobre Enoc, cf. más arriba): los extremos y el 7.^a lugar tienen un valor especial. Y son las figuras de esos tres casilleros las que tienen un breve relato, de interés peculiar para el compositor del texto.

¿Pero qué decir del conjunto de nombres de la lista?

Como primer paso, será útil comparar este registro con el del cap. 4 (los números indican el padre de cada generación):

4:17-24	4:25-26	5:1-32
1. Adán	1. Adán	1. Adán
2. Caín (+ Abel)	2. Set	2. Set
3. Enoc	3. Enós	3. Enós
4. Irad		4. Quenán
5. Mehuya'el		5. Mahalal'el
6. Metusa'el		6. Yéred
7. Lamec		7. Enoc
Yabal/Yubal/ Tubal-Caín/Naamá		8. Metusélaj
Observaciones:		9. Lamec
		10. Noé

- Ya sabemos que 4:25s es un fragmento de 5:lss con las modificaciones que interesaban al redactor del cap. 4.

- Varios nombres de las dos listas son idénticos (Adán/Enoc/Lamec), o con variaciones (Caín = Quenán¹²⁵), o semejantes (Irada y Yared, Mehuya'el y Mahalal'el, Metusa'el y Metusélaj).

- Aunque los dos últimos pares sólo se parecen por asonancia (no por la etimología), sería una extraña coincidencia la múltiple equivalencia que salta a la vista.

¹²⁵ Quenán se descompone en *Qayn-án* -> *Quenán*. El elemento *-án* es muy frecuente en la onomástica semítica.

- Los tres nombres que sobrepasan a la lista común de 7 son Set, Enós y Noé.

- Se podría finalmente sospechar que ambos textos dependen de una fuente común, diversamente usada¹²⁶.

Que la doble lista (cualquiera sea su mutua relación o dependencia) provenga de afuera, lo evidencia el hecho de que algunos de los nombres tengan un aspecto más académico que hebreo (Metusa'el/Metusélaj) o que no sean semíticos (como podría ser el de Lamec).

Una de las genealogías se basa en el modelo del *siete* (7 generaciones), y la otra en el del *diez*. Número de la plenitud en el primer caso, número matemático esencial (contiene la unidad = 1) en el segundo. Las dos genealogías, que son lineales, terminan en una generación múltiple (3 + 1 hijos de Lamec; 3 hijos de Noé¹²⁷). La primera muere allí mismo, mientras que la segunda será el punto de partida de otra múltiple (cap. 10).

Aparte de la cuestión de los nombres y del número de los personajes, cabe preguntarse por el origen del modelo mismo, en cuanto se trata (en Génesis 5) de *diez* figuras *antediluvianas*.

5. La tradición mesopotamia de las ciudades antediluvianas

Se ha comparado la lista genealógica de Génesis 5 con la de las ciudades (y reyes) que precedieron al diluvio, según la célebre Lista Real sumeria¹²⁸. Esta lista, compuesta a lo que parece durante la época de la III Dinastía de Ur (c. 2100-2000 a. C.), tal vez por Utuhegal de Uruk (c. 2000), es el primer ensayo historiográfico que se conozca. Reyes inde-

¹²⁶ Así J. M. Miller, "The Descendants of Cain: Notes on Génesis 4", ZAW&6 (1974), pp. 164-174. Otros piensan en variaciones "funcionales": R. R. Wilson, "The Old Testament Genealogies in Recent Research", JBL 94 (1975), pp. 169-189; D. T. Bryan, "A Reevaluation of Gen 4 and 5 in the Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity", ZAW 99 (1987), pp. 180-188. Wilson vuelve sobre esta interpretación en *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven, Yale University, 1977, pp. 138-166.

¹²⁷ Para no salir de la cifra "jo", la generación de Noé (sus tres hijos) es apenas anotada (5:32) como inicio de la fórmula estereotipada, mientras que su "historia" es desplazada a 10:lss.

¹²⁸ T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, Oriental Institute, Chicago, 1939 (texto WB). Cf. ANET, p. 265.

pendientes entre sí, o contemporáneos uno de otro, son puestos linealmente como formando una historia continua, aunque de hecho se refleja allí la lucha —constatable por otros documentos— de las ciudades-estado sumerias por la hegemonía¹²⁹.

El texto empieza de esta manera:

"Cuando la realeza fue bajada del cielo, la realeza estuvo en **Éridu**. (En) Éridu, *Alulim* (llegó a ser) rey, y reinó 28.800 años. *Alagar* reinó 36.000 años. Dos reyes la gobernaron por 64.800 años.

Dejo (el asunto¹³⁰) Éridu (porque) su realeza fue llevada a **Bad-tíbir**. (En) Bad-tíbir, *Enmenlu-Anna* reinó 43.200 años; *Enmengal-Anna* reinó 28.800 años; el Dios *Dumu-zi*, un pastor, reinó 36.000 años. Tres reyes (de esta manera) la gobernaron por 108.000 años.

Dejo (el asunto) Bad-tíbir (porque) su realeza fue llevada a **Larak**. (En) Larak, *Ensipazi-Anna* reinó 28.800 años. Un rey (de esta manera) la gobernó por 28.800 años.

Dejo (el asunto) Larak (porque) su realeza fue llevada a **Sippar**. (En) Sippar, *Enme(en)dur-Anna* llegó a ser rey y gobernó 21.000 años. Un rey (de esta manera) la gobernó por 21.000 años.

Dejo (el asunto) Sippar (porque) su realeza fue llevada a **Suruppak**. (En) Suruppak, *Ubar-Tutu* llegó a ser rey y reinó 18.600 años¹³¹. Un rey (de esta manera) la gobernó por 18.600 años.

Éstas son 5 ciudades; 8 reyes las gobernaron por 241.000 años. (Luego) el diluvio arrasó (la tierra).

Después que el diluvio hubo arrasado (la tierra), (y) cuando la realeza fue bajada (nuevamente) del cielo, la realeza estuvo (primeramente) en **KÍS**. En **KÍS**, *Ga[...]**Jur*

llegó a ser rey, y reinó 1200 años [...]. (De esta manera) 23 reyes la gobernaron por 24.510 años, 3 meses y 3_ días. Kis fue vencida en batalla (lit. "fue golpeada con armas"), su realeza fue removida a **Eanna**¹³². En Eanna..." [sigue el registro de 12 reyes de Eanna, en Uruk, 4 de Ur, etc.]¹³³.

Lo que importa señalar es, por una parte, la división de la historia entre un "antes" y un "después" del diluvio; y por la otra, la asombrosa extensión de los reinados antediluvianos (los postdiluvianos son casi todos inferiores a las tres cifras).

La diferencia más notable con el texto bíblico está en que en este último se trata de una *genealogía* y de personajes que *no* tienen calificativo alguno (por ejemplo, de "reyes"), *ni* están asociados a ciudad alguna.

Otra diferencia se refiere al número de reyes/ciudades, que no se corresponde con el de Génesis 5.

Estas observaciones, sin embargo, no quitan la fuerza del paralelismo, por las razones siguientes:

1) Lo más significativo es el esquema que divide la historia en un "antes" y un "después" del diluvio. Esto tiene que ver con la cosmovisión histórica.

2) Veremos que la distancia, en cuanto a las cifras, entre el texto bíblico y la tradición sumeria, no quita valor a la comparación, por cuanto en ambos casos se trata de números que tienen que ver con el sistema sexagesimal de cálculo matemático y algebraico (ver el **Excursus**, al final de este capítulo).

3) Se han encontrado diversas tabletas cuneiformes con (partes al menos) de la Lista Real, y que van desde el período babilonio antiguo (c. 1800-1600) hasta la época seléucida (siglos III-II a. C.)¹³⁴. Hay textos de Uruk, de Nippur, de Harmal, etc. Un fragmento, proveniente de Tu-tub (cerca de Larsa) y datado del babilonio antiguo final, tiene notables coincidencias con la lista de Beroso, un sacerdote del siglo III a.C. que

129 ver H. H. Hallo y W. K. Simpson, *The Anden! NearEast. A History*, Nueva York, Harcourt/Brace/Jovanovich, 1971, p. 39.

¹³⁰ Esta traducción es extraña, tal vez forzada. J. J. Finkelstein (art. cit. en la n. 27, p. 41s) propone otra más lógica ("voy a terminar [la hegemonía] de...", como fórmula de un discurso divino), al mismo tiempo que explica el origen de la expresión sumeria empleada.

¹³¹ Esta cifra varía notablemente según las tabletas: 21.000 en WB 444, 72.000 en WB 62, pero 64.000 según Beroso. Más inesperado es el número 6.000 atribuido a Enmeduranki en el texto de la Universidad de Berkeley (¿descuido del escriba?).

¹³² El recinto sagrado de Uruk.

¹³³ Adoptamos la traducción de A. Leo Oppenheim, en *ANET*, p. 265s.

¹³⁴ Cf. J. J. Finkelstein, "The Antediluvian Kings: A University of California Tablet", *JCS* 17 (1963), pp. 39-51. El texto de la época seléucida es de Uruk, y es designado con la sigla W(arka) 20030,7; contiene los nombres de los reyes antediluvianos y sus *apkallu* o sabios.

nos ha transmitido la misma tradición, con nombres transformados (Alalgar, por ejemplo, es Aláparos; Ensipazianna es Amémpsinos; el rey de Sippar aparece como Euedórajós¹³⁵).

4) En cuanto al número de reyes prediluvianos, el texto WB 62, el informe de Beroso, y prob. el texto de la Univ. de California, terminan con Ziusudra, el equivalente del Noé bíblico en cuanto figura del diluvio. Su reinado es de 36.000 años. Se ha sugerido, por otra parte, que la última ciudad, la de Suruppak, contaba, en una de las tradiciones, con tres reyes (Ubartutu, Suruppak [como nombre de persona] y Ziusudra), totalizándose así 10 reyes¹³⁶.

Se puede observar que la tradición de los reyes prediluvianos no era uniforme sino que tenía varias expresiones en casi todos sus elementos (número de reyes, sus nombres, las ciudades, la secuencia de los unos y de las otras, los años de los reinados, y detalles de lenguaje). No había una forma "canónica" de esta tradición.

De cualquier modo, la tableta WB 62 registra 10 reyes (y 6 ciudades [la segunda es Larsa]). La tradición de Beroso reconoce 3 ciudades (Babilonia, Bacl-tíbir y Larak) pero 10 reyes¹³⁷. Que este último documento sea tardío es justamente lo que importa, ya que la tradición bíblica también es tardía. Pero WB 62 establece un antecedente más lejano¹³⁸.

¹³⁵ pero su *Amelón* por Enmenlu-Anna responde mejor al *Am-me-lu-an-na* del texto de la Universidad de Berkeley (UCBC 9-1819), publicado por J. J. Finkelstein (n. 26). También su Amémpsinos tiene su equivalente en el *Am-me-sipa-zi-an-na* de algunas copias cuneiformes, *ibíd.*, p.42b).

¹³⁶ J.J. Finkelstein, art. cit., pp. 44 (n.17) y 47.

¹³⁷ Aloros, Aláparos (de Babilonia), Amelón, Ammenón, Megálaros, Daónos, Euedórajós (de Bad-tíbir), Amémpsinos, Otiartes y Jisuthros (de Larak).

¹³⁸ Estas dos formas de la tradición coinciden también en tener cifras mucho más altas para los reinados, como puede verse en este cuadro:

WB444		WB62		Beroso	
alulim	28.800	alulim	67.200	aloros	36.000
alalgar	36.000	alalgar	72.000	alaparos	10.800
enmenluanna	43.200	... kidurmu	72.000	amelón	46.800
enmengalanna	28.800	... alimma	21.600	amenón	43.200
Dumuzi	36.000	Dumuzi	28.800	Megálaros	64.800
ensipazianna	28.800	enmenluanna	21.600	Daónos	36.000
enmenduranki	21.000	ensipazianna	36.000	euedórajós	64.800
Ubartutu	18.600	enmenduranna	72.000	amémpsinos	36.000
		zuruppak	28.800	ótiartes	28.800
		Ziusudra	36.000	Jisuthros	64.800
241.200		456.000		432.000	

5) Los máximos especialistas (como T. Jacobsen, F. R. Kraus, J. J. Finkelstein) sostienen que la tradición prediluviana es originalmente independiente de la Lista Real. Pero es su unión en el texto arriba transcrito la que nos interesa, por cuanto la genealogía de Génesis 5 tiene que ver también con el "después" del diluvio, como ya se observó y será visto nuevamente en relación con la redacción de todo el Pentateuco.

6) Cuando se insiste en las diferencias para excluir la dependencia de la tradición bíblica de la mesopotamia¹³⁹ se pierde lo más significativo. La *diferencia*, en efecto, es la que genera sentido. Veremos, en efecto, que la apropiación de estas figuras antediluvianas tiene una intención "contracultural" y contrahegemónica (ver más adelante, último párrafo).

7) No vale la pena especular con otros modelos del segundo milenio propios de sociedades tribales¹⁴⁰. En Génesis 5 importa la serie de personajes de "antes" del diluvio, como en el cap. 10 habrá una lista de los descendientes de Noé "después" del diluvio. Esta centralidad del diluvio está en el prólogo de la Lista Real sumeria y en Génesis 5, no importa si los nombres de ambas listas no son los mismos. Lo que es relevante es el esquema de 10, la figura del 7º lugar y —dicho sea una vez más— la anterioridad al diluvio.

8) Pero hay un elemento más que entra en la discusión. Por más diferentes que sean las cifras asombrosas de los reinados (Lista Real sumeria) o de las vidas (Génesis 5), en ambos casos se está utilizando un mismo sistema matemático. De esto trataremos en el **Excursus** siguiente.

¹³⁹ En esta línea se mueve Ramillón, op. cit., p. 253s. Cf. también G. F. Hasel, "The Genealogies of Gen. 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background", *AUSS* 16 (1978), pp. 361-374 (señala diez diferencias) y C. Westermann, *Génesis...*, pp. 347-354, quien minimiza los paralelos. El paralelismo no es una cosa puramente "objetiva", sino que tiene que ver con el uso de una tradición en un contexto redaccional y sociopolítico determinado.

¹⁴⁰ Cf. el estudio, por lo demás muy enriquecedor, de A. Malamat, "King Lists of the Oíd Babylonian Period and Biblical Genealogies", *JAOS* 88 (1968), pp. 163-173, y luego en "Tribal Societies: Biblical Genealogies and African Lineage Systems", *Archives Eumpéen-nes de Sociologie* 14 (1973) pp. 126-136.

5. Excursus: El sistema aritmético de Génesis 5

Los números de años de los personajes de Génesis 5 son tan altos, que se han buscado diversas interpretaciones. Quienes oponen las listas de Génesis 4 y 5, como siendo la primera de una rama descalificada (por Caín) y sin continuidad (fenece en Lamec), y la segunda de buena cepa (por Set) y con descendencia ulterior (a través de Noé y sus hijos: 10 y 11:10ss), suponen que la longevidad es un signo de "bendición". Sobre todo cuando no se ha desarrollado aún una escatología cíclica ultratumba.

Esta interpretación puede estar "connotada" en el texto. Pero hay que buscar primeramente lo que está "denotado", lo que está "dicho", si no por las palabras, al menos por la forma en que se dice, o *por el contexto cultural* en que se enuncia, como veremos que es el caso.

En la misma línea, lo primero que salta como pregunta es la razón de ser de *tales* cifras¹⁴¹. Diferentes en el texto bíblico respecto de las de la Lista Real mesopotamia, ¿tienen algo en común desde el punto de vista lógico? Los números de Génesis 5 tienen una característica que no aparece en el documento cuneiforme, a saber, la secuencia de *tres* cifras (x años "antes" de nacer el hijo, y. años después de ese dato, y la suma —z— de todos los años de vida del personaje en cuestión. Pero aun esta diferencia puede reafirmar, más que negar, la relación profunda de ambos textos.

a) El modelo babilonio

El estudio más convincente al respecto es el de D. W. Young, asiriólogo y matemático, que en tres recientes estudios ha mostrado con buena argumentación que Génesis 5 y la Lista Real están utilizando el sistema de cálculo *sexagesimal* vigente en Mesopotamia durante al menos dos largos milenios¹⁴².

¹⁴¹ Los exégetas, por lo general, expresan su perplejidad ante este "enigma" numeral. Cf. E. Speiser, *Génesis*, Anchor Bible, Nueva York, Doubleday, 1964, p. 42s; C. Westermann, *Génesis*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener-Verlag, 1976, pp. 477ss. 744s.

¹⁴² Cf. Young, D. W., "A Mathematical Approach to Certain Dynastic Spans in the Sumerian King List", yAKS47 (1988), pp. 123-129; "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Life Spans and F-pochs", ZAW 100 (1988), pp. 331-361; "The Influence of Babylonian Algebra on Longevity Among the Antediluvians", ZAW 102 (1990), pp. 321-335.

Afirma Young que el autor del texto hebreo¹⁴³ de Génesis 5 conoce la matemática babilonia, especialmente el álgebra sexagesimal. Se basa en tres clases de textos matemáticos babilonios: 1) compendios de problemas de ecuaciones al cuadrado; 2) una tabla de ratios (proporciones) que surgen de los triples pitagóricos; 3) operaciones con recíprocos de los números 1 al 6.

En la Lista Real sumaria aparece, tras una primera consideración, que los números no son tan erráticos como podría pensarse. Dominan, sobre todo en la dinastía de Kis, los números cuadrados. Tenemos, de esta manera, que:

* La duración de la de Akkad (181 años) es la suma de 3 a la cuarta potencia ($3 \times 3 \times 3 \times 3 = 81$) + 10 al cuadrado ($10^2 = 100$) = 181.

** La 4.^a dinastía, la de Awán, dura 356 años, lo que equivale a 4 a la cuarta potencia ($4 \times 4 \times 4 \times 4 = 256$) + 10 al cuadrado ($10^2 = 100$) = 356.

*** La 5.^a dinastía (Kis II), de 3.195, es la suma de 5 a la quinta potencia ($5 \times 5 \times 5 \times 5 \times 5 = 3025$) + 70 = 3.195¹⁴⁴.

En los ejercicios matemáticos que nos han llegado en tabletas cuneiformes de Babilonia, la multiplicación al cuadrado es fundamental y suele referirse a medidas de superficie (el área de un rectángulo) que forman el número sexagesimal 6 (2 x 3) o 60 (20 x 30).

Se paite, en todos los casos, de un área rectangular imaginaria:

$$x = 30 \text{ (largo)}$$

$$y = 20 \\ \text{(ancho)}$$

$$20$$

$$10$$

143 F.I Pentateuco samaritano y los LXX divergen notablemente en las cifras (ver más adelante). Es mejor tratar aparte estas tradiciones como "relecturas" y no mezclarlas con la del texto hebreo (nuestro texto musorético).

144 D. W. Young, "A Mathematical Approach...", p. 124s.

Los números 30 y 20, recíprocos de 2 y 3 respectivamente¹⁴⁵, son básicos en la matemática babilonia¹⁴⁶. La mitad de 30 (= 15), y la diferencia entre 30 y 20 (30 - 20 = 10 o $x - y = z$), también son importantes, por cuanto son múltiplos bajos de 5. Veamos este problema¹⁴⁷:

"Multiplica al cuadrado la suma por la que el largo excede el ancho.

Resta esa suma de la superficie, y el resultado será 500.

El largo es 30. ¿Cuál es el ancho?

Multiplica 30 al cuadrado, y el resultado será 900.

Resta 500 de 900, y el resultado será 400.

Divide 30 en dos, y el resultado será 15.

Multiplica 15 al cuadrado, y el resultado será 225.

Añade 225 a 400, y el resultado será 625.

La raíz cuadrada de 625 es 25.

Resta 15 de 25, y el resultado será 10.

Resta 10 de 30; 20 es el ancho".

El primer número registrado (500) es el resultado de $(30 \times 20) - (30 - 20)^2 = 600 - 100$. Todos los cuadrados que aparecen en el problema (900, 625, 400, 225 y 100) son múltiplos de 5, y por lo mismo pueden expresar el 60. El 60, a su vez, puede ser logrado por los recíprocos del 2 al 6 (2×30 , 3×20 , 4×15 , 5×12 y 6×10).

El autor de la Lista Real debió tener bastante familiaridad con las tablas sexagesimales básicas que, de hecho, se registran después en las tabletas del período babilonio antiguo. Usa muchas cifras (para los reyes y las dinastías) que son el cuadrado de múltiplos de 5, y varias que derivan de operaciones con los tres números irregulares 7, 11 y 13 (que no pueden dividir al 60).

¹⁴⁵ Ya que tanto 30×2 cuanto $20 \times 3 = 60$. El producto de un número dado + su recíproco (igi, en sumerio) debe dar 60 (o 1, que es lo mismo). Sobre la importancia de los números recíprocos en el sistema sexagesimal (en el que casi no se usa la división), cf. Karen R. Nemet-Nejat, "Systems for Learning Mathematics in Mesopotamian Scribal Schools", *JNES* 54 (1995), pp. 241-260 (tabla de recíprocos en la p. 252).

¹⁴⁶ y se habla de ellos como del "largo" y del "ancho", respectivamente.

¹⁴⁷ D. W. Young, *art. cit.*, p. 125 (tomado de O. Neugebauer, *Mathematische Keilschrift-texte* III, Berlín, 1939, pp. 22-25 (los números sexagesimales han sido convertidos a sus equivalentes decimales).

Retengamos algunos ejemplos:

* La dinastía de los Cúteos dura 91 años ($< 7 \times 13$).

** La de Uruk I, 2.310 años ($300 \times 7 + (30 \times 7) = 2.310$).

El producto de 7 y 11 (7×11) es 77 (se han encontrado tabletas que contienen múltiplos de los números irregulares 7, 11 y 13). Por lo demás, hay que tener en cuenta que $7 \times 11 \times 13$, en cualquier orden, da siempre 1.001, o 1,001. Su equivalente sexagesimal es 16,41¹⁴⁸.

*** El caso de la dinastía de Kis Illb es interesante. Su duración total es de 491 años. Uno de sus reyes gobierna 400 años, y otros cuatro, 7, 11, 11 y 7 (quiasmo), respectivamente. En términos matemáticos: $20^2 + (7 \times 13) = 491$.

De hecho, las cifras 91 y 77 son muy usadas. Ahora bien, ambas derivan de los números irregulares 7, 11 y 13. Si tomamos como base el 7, el único irregular como unidad, tenemos estas dos combinaciones:

$$7 \times 11 = 77$$

$$7 \times 13 = 91$$

Recordemos, además, que $7 \times 11 \times 13$ da 1001 (1.001, la unidad)¹⁴⁹.

Si se tiene en cuenta este trasfondo matemático en los cálculos de años de la Lista Real mesopotamia y, por imitación, en la de Génesis 5, no se necesita buscar una explicación mística o esotérica de las cifras allí registradas.

b) El uso bíblico del modelo mesopotamio

Para volver a Génesis 5, la cifra de 500 años dada a Noé en el momento de engendrar a sus tres hijos (5:32)¹⁵⁰ responde al esquema siguiente:

¹⁴⁸ Para su explicación cf. D. W. Young, "A Mathematical Approach...", p. 127. El número 16,41 hay que entenderlo de esta manera: 16 veces 60 C- 960) + 41 = 1001. ¹⁴⁹ Cabría pensar que el simbolismo del número 7 no es tanto la plenitud, la totalidad, sino más bien lo inalcanzable, lo que no puede nunca ser llenado. Es el primer número irregular en el sistema sexagesimal: $7 \div 6$ (o $70 \div 60$) = 1,166666666, (la fracción que indica la deficiencia es justamente el 666...).

¹⁵⁰ O a Sem después de engendrar a Aipaxad (Génesis 11:10). A la figura 500 + 100 de Noé se contraponen la de 100 + 500 de Sem (el efecto de un quiasmo a distancia parece buscado).

$x + y = a^{151}$ ($300 + 200 = 500$), o mejor (por cuanto 500 es un número derivado, siendo 600 el fundamental):

$$(x \times y) - (x - y)^2 = (30 \times 20) - (30 - 20)^2, \text{ o sea } 600 - 100 = 500.$$

Con ese número, el autor llega a la edad de Noé en el momento de engendrar a sus hijos (¡como si todos hubiesen sido engendrados en el mismo año!), reservando la cifra 600 para su vida "antes" del diluvio. También será importante la cifra de 350 para "después" del diluvio (ver más adelante).

Las figuras de Enós (905), Quenán (910), Set (912), Adán (930), Noé (950, cf. Génesis 9:29), Yéred (962) y Metusélaj (969), que alcanzan la cifra 900 (que será analizada más adelante), responden al problema siguiente¹⁵².

$[xy - (x - y) 1 + y. = x]$, lo que equivale a:

$$600 - 100 = 500 + 400 = 900.$$

En una forma más simple:

$$xy + y^2 - (x - y)^2, \text{ es decir: } 600 + 400 - 100 = 900.$$

O se puede partir directamente del cuadrado del largo (x^2 : $30^2 = 900$), que juega un papel relevante en los ejercicios matemáticos babilonios.

El número total de años de Noé es de 950 (Gn 9:29, la última cifra superior a 900), mientras que el de Adán (5:5, la primera edad superior a 900) es de 930. En ambos casos, los números corresponden a problemas matemáticos (ver más adelante)¹⁵³.

En la serie genealógica lineal pos/diluviana (Génesis 11:10ss), el primer personaje (Sem) invierte las cifras de su padre (Noé: $500 + 100$ hasta el diluvio), siendo las suyas $100 + 500 = 600$ (w.11-12). En ambos ca-

¹⁵¹ Lu sigla "a" representa el "área" en el modelo geométrico de base.

¹⁵² Cf. el ejercicio del texto YBC 6504, n.º 4, citado por D. W. Young, "On the Application...", pp. 334 (ejemplo 5).336.

¹⁵³ D. W. Young, *ibid.* (y nota 21 para los datos de la publicación de texto BM 13901).

sos, se llega al número básico 600 con el factor 100, originado en $(x - y)^2$, y que juega un papel relevante en casi todos los cálculos¹⁵⁴.

La relevancia de los cuadrados no está sólo en el modelo que acabamos de indicar (la "diferencia" entre x e y) sino también en x e y en sí mismos (x^2 hace 900 e y^2 , 400, respectivamente). De estas dos cifras, el autor ha usado el 900 con preferencia para los patriarcas anteriores a Sem, y el 400 para los que le siguen, creando de esta manera la impresión de una disminución en la vida.

De esta manera, si parece arbitraria la edad de Metusélaj (Matusalén) —¡969 años!— desde el punto de vista histórico, no lo es desde el de la matemática babilonia. El número 900 no es, como ya quedó señalado, sino el cuadrado del número de base 30 (el largo del rectángulo), que depende del núcleo sexagesimal 60 (es su mitad).

Volvemos así a las cifras que rondan el número 900, y que son varias en Génesis 5, según quedó registrado.

La vicia de Noé fue de 950 años. Esta cifra es la suma de tres cuadrados cuyas raíces son múltiplos de 5¹⁵⁵, a saber, $625 (< 25 \times 25) + 225 (< 15 \times 15) + 100 (< 10 \times 10) = 950$.

Si se trabaja sobre el rectángulo conocido, tendríamos:

$x^2 + y^2 + (x - y)^2$ (el cuadrado del largo, del ancho y de la diferencia entre ambos) = 1.400.

Pero esta cifra sobrepasa el 1.000, que se aleja del cuadrado básico (30×30). Entonces, en lugar del cuadrado de 30 (= 900), el autor eligió el de 25 (= 625), y en lugar del de 20 (= 400) el de 15 (= 225); y se agrega normalmente el cuadrado de la diferencia entre el largo y el ancho del rectángulo ($10 \times 10 = 100$). Total: $625 + 225 + 100 = 950$.

Es curioso constatar, por otro lado, que la cifra complementaria 50 es la suma de las tres raíces, $25 + 15 + 10$. El dato es digno de mención.

Noé es el último de la lista. El primero, Adán, tiene un número que ronda en la misma altura (930). ¿Qué operación matemática está en la

¹⁵⁴ Lo pone en relieve D. W. Young, "On the Application...", p. 339. El 100 es también la edad de Abrahán al engendrar a su primer hijo (Génesis 21:5), lo mismo que en el caso de Sem (11:10a). Ambos son "cabeceras" genealógicas muy significativas.

¹⁵⁵ Múltiplos de 5 entre 10 y 30 son frecuentes en las operaciones sexagesimales babilonias, comenta D. W. Young, art. cit., p. 341.

base de esta cifra? Recordemos que, fuera de Enoc y Lamec (¡dos figuras especiales en el texto!), los otros 8 personajes de la lista totalizan cada uno una cantidad de años cercana al 900, número que es el cuadrado del 30.

La cifra de Adán, 930, está construida sobre la base de

$$x^2 + x \text{ (el largo al cuadrado + el largo)} = a: 900 + 30 = 930^{157}.$$

Si en vez de sumar el largo (x) al 900, se suma la diferencia entre el largo y el ancho (30 - 20 = 10), tenemos la edad de Quenán, 910 (Génesis 5:14):

$$x^2 + (x - y), \text{ en cifras: } 900 + 10 = 910.$$

Set suma 12 años a la cifra 900 (x^2 + el recíproco de 5, que es 12 [60 - r, 5 = 12]), mientras que su hijo Enós aumenta solamente 5 (x^2 + el recíproco de 12, que es 5 [60 + 12 = 51]). La armonía numérica es clara. Ahora bien, si en lugar de sumar 5 al 900 se lo resta, tenemos la edad de Mahalal'el (v.17), que en fórmulas matemáticas sería:

$$x^2 - (60 + 12); \text{ en nuestro sistema: } 900 - 5 = 895.$$

Más extraña parece la edad de Yéred, 962 años. ¿De dónde procede el número 62? Se podría pensar en una operación como la siguiente: 30 (el largo) + 30 + el recíproco de la misma cifra, que es el 2, así:

$$x + x + (60 \div 30) = 62,$$

que se añaden a los 900 de base. La coherencia con los otros registros es evidente.

Para volver a las correlaciones establecidas por Young, citemos su excelente análisis de la edad de Metusélaj o Matusalén (v. 27), que es de 969 años, guarismo por demás llamativo, por lo elevado y por lo irregular que es a simple vista. Young descompone el 969 en dos cifras (800

¹⁵⁶ Young comenta: "Ningún conjunto de tres raíces cuadradas basado en múltiplos de 5, fuera de 25, 15 y 10, puede alcanzar el objetivo, y éstos llevan a 950" <Md., p. 342).

¹⁵⁷ Para el problema correspondiente, planteado en la matemática babilonia, cf. Young, "On the Application...", pp. 342s.

y 169), resultantes ambas de otras tantas operaciones matemáticas, tratadas justamente en los textos cuneiformes¹⁵⁸. Un texto matemático babilonio (conservado en la Universidad de Columbia), anterior a Pitágoras en más de mil años, contiene el teorema pitagórico, según el cual el valor de la hipotenusa de un triángulo recto es la raíz cuadrada de la suma de sus lados (largo y ancho) al cuadrado.

Pongamos que el largo Q) del triángulo es 12 y el ancho (a) 5¹⁵⁹; la operación daría este resultado (r):

$$Q^2 + a^2)V = I, \text{ o sea: } (144 + 25 = 169)V = 13 \text{ (que es la hipotenusa).}$$

Pero si solamente *sumamos* los dos lados, tenemos:

$$P + a^2 = r, \text{ o } 144 + 25 = 169-$$

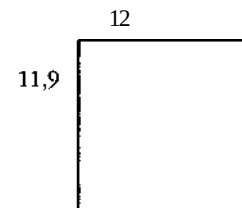
Si en cambio *restamos* el segundo lado del primero, el resultado sería:

$$i^2 - a^2 = r, \text{ o } 144 - 25 = 119.$$

Por otra parte, si lo único que hacemos es *duplicar* el producto de los íntegros en cuestión, que es lo mismo que duplicar el 60, obtenemos el número 120:

$$21a = r, \text{ o } 2 \times 12 \times 5 = 120.$$

Por ello, los números 169, 119 y 120 están relacionados entre sí en las tabletas matemáticas de Mesopotamia. Cabe notar que, si formamos un triángulo con estas tres cifras (el 169 sería la hipotenusa), los dos lados darían la mitad de un cuadrado casi perfecto (la diferencia entre el largo, 120, y el ancho, 119, es mínima):



¹⁵⁸ D. W. Young, "On the Application...", pp. 343 y 346.

¹⁵⁹ Este par de recíprocos es familiar; tiene la particularidad de que la suma de sus cuadrados ($144 + 25 = 169$) es el cuadrado de un número *entero* (13). En cambio, 3×20 (como lados), por ejemplo, da un número fraccionado: $9 + 400 = 409 \neq \bullet = 20,22...$

Pues bien, ¿son usados estos números en las genealogías bíblicas? Young¹⁶⁰ reconoce los datos siguientes:

* El 120 aparece en Génesis 6:3 (el máximo de extensión de la vida humana) y en Deuteronomio 34:7 (años de la vida de Moisés).

* El número 119 es el último segmento de la vida de Najor, después de engendrar a Téraj, padre de Abrahán (Génesis 11:25b).

* Y finalmente, el 169 puede estar en la suma de $800 + 169 = 969$, que es la edad de Metusélaj (Matusalén). El 800 se obtiene de restar del cuadrado de 30 ($= 900$) el cuadrado de la diferencia entre aquella cifra (30, el largo) y el ancho ($10^2 = 100$), es decir: $900 - 100 = 800$ ¹⁶¹.

Young ha observado, por lo demás, que cada uno de estos números aparece en el texto bíblico *al final de* cadenas genealógicas: el 120 es la última cifra del Pentateuco; el 119 es la última antes de la historia de Téraj (en la que está Abrahán); el 169 se aplica a Metusélaj, el último en morir antes del diluvio¹⁶².

Sólo dos cifras, en el capítulo 5 del Génesis, son notablemente más bajas que las consideradas, todas las cuales rondan, como observamos, en derredor del 900. Se trata de las edades totales de Enoc (365 años) y de Lamec (777): w.23 y 31, respectivamente. Cada una, con todo, tiene algo de "especial":

1) Los 365 años de Enoc pueden corresponder a los 365 días del calendario solar¹⁶³, como ya se observó en el comentario a los w.21-24. Aparte de esto, la cifra puede entenderse también dentro del sistema se-

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 346s.

¹⁶¹ Debe tenerse en cuenta, no obstante, que el texto bíblico descompone la edad de Metusélaj en 187 (antes de engendrar) + 782 = 969 (w. 25-27). ¿Por qué? El 187 es la diferencia entre 969 (total de sus años) y 782 (sus años después de engendrar a Lamec, v.26a) y tal vez por eso no tenga relevancia. La otra (782), en cambio, es el resultado de la sustracción —respecto de 969— de los años (777) que vivió Lamec, por cuanto este último debió lógicamente morir *antes* del diluvio.

¹⁶² D. W. Young, *ibid.*, p. 347 (el argumento, de cualquier manera, no es importante).

¹⁶³ Sobre su uso en los círculos "sacerdotales" del Pentateuco cf. el comentario a Génesis 1, *El hombre en el mundo I: Creación y designio*, op. cit., pp. 32s.

xagesimal, aunque no responda a un problema particular. En efecto, 365 se puede descomponer de varias maneras:

- * $300 + 60 + 5 = 365$
- * $(30 \times 12) + 5 = 365$
- * $(60 \times 5) + (60 + 5) = 365$
- * $(60 \times 5) + (30 + 20) + (30 - 20) + 5 = 365$, etc.

La última ecuación se parece a las arriba analizadas, por cuanto puede transcribirse así:

$$(xy_x [xy_r 12, \text{ que da } 5, \text{ el recíproco de } 12]) + (x + y3 + (x - y) + 5 = 365.$$

Sólo que la ausencia de cuadrados en este caso se explicaría por la intención de no sobrepasar el nivel del año solar¹⁶⁴.

2) El número de los años de Lamec es evidentemente un refuerzo del número 7 (aparte del juego literario con 4:15). Es notable el hecho de que esta cifra de Lamec (777) se relacione estrechamente con la de 4:24 (*Lamec* será vengado 77 veces). Tendríamos así una progresión numérica:

- * Caín será vengado $7 \times 1 + \text{veces} = 14$ (4:15);
- * Lamec lo será $7 \times 70 + 2 \text{ veces} = 77$ (4:24);
- * Lamec vivió $7 \times 100 + (7 \times 10) + 7 \text{ años} = 777$ (5:3D)¹⁶⁵.

¹⁶⁴ x^2 ($30 \times 30 = 900$) e y^2 ($20 \times 20 = 400$).

¹⁶⁵ El paralelismo entre las dos primeras cifras había sido analizado desde otro punto de vista por S. Gevirtz, "The Life Spans of Joseph and Enoch and the parallelism *Sb 'OTO - sb'ym wsb'h* [= *sib'atáyim - sib'im w'sib'el*]", *JBL* 96 (1977), pp. 570-571, en esta forma:

$$\begin{aligned} \text{Gn } 4:15 &: 1^2 + 2^2 + 3^2 = 14 \\ " \quad 4:24 &: 4^2 + 5^2 + 6^2 = 77 \\ " \quad 5:23 &: 10^2 + 11^2 + 12^2 = 365 \text{ (años de Noé).} \end{aligned}$$

Uno esperaría que, para seguir la progresión, 9:29 diera: $7^2 + 8^2 + 9^2 = 194$, pero tenemos el 777, que evidentemente se explica en otra dirección. No se ve tampoco una elaboración relevante en el esquema de las edades de los tres patriarcas en relación con la de José, así dispuesto según este autor:

Esta progresión revela la mano redactora del *libro* actual, ya que combina tradiciones diferentes.

¿Pero no habrá otra explicación, previa a ésta?

De las dos cifras que hacen el 777, o sea 182 y 595 (w.28 y 30), la segunda tiene una explicación matemática según el sistema sexagesimal. El 595 se descompone en $x \times y$. - 5 (el recíproco de 12, como se ha visto), o sea $30 \times 20 - 5 = 595$.

Pero esta cifra de 595 tiene también una función redaccional. Lamec *no* debe estar vivo cuando el diluvio (como tampoco debía estarlo Metusélaj, según se observó); por eso se lo hace morir un poco *antes* del cataclismo (que comienza cuando Noé tiene 600 años, cf. Gn 7:6.11).

El número 182, la edad de Lamec cuando engendró a Noé (5:28), es simplemente, como fue señalado arriba, la resta de $777 - 595$, y no tiene otra significación particular¹⁶⁶.

Es evidente, en efecto, que lo que importa es llegar a la suma de 777, por lo menos en la etapa redaccional última del texto, para establecer la simetría con 4:15 y 4:24.

Las cifras de años, cuando tal o cual personaje engendra a su hijo primogénito, más de una vez suelen ser relevantes desde el punto de vista matemático. Así sucede con el número 130 de Adán cuando engendra a Set (Gn 5:3), que es también la edad total del sumo sacerdote Yehoyadá en la tradición "sacerdotal" del Cronista (2 Cr 24:15). Es, como señala Young¹⁶⁷, la última cifra total de años anotada en la Biblia. De esta manera, la primera y la última anotación llevan el número 130.

Abrahán (Gn 25:7): 175 años - 7×5^2 Isaac
(" 35:28): 180 " = 5×6^2 Jacob (" 47:28):
147 " = 3×7^2

José (50:22.26): = 110 (= $5^2 + 6^2 + 7^2$).

Esta disposición numérica, con todo, no deja de ser curiosa. Sea o no intencional, *está* en el texto, y es permitido disfrutarla.

¹⁶⁶ La raíz cuadrada de 182 (= 13,490...) suscita su asociación con la de 169 (= 13), según fue comentado, pero no parece que ésta sea buscada por el redactor.

¹⁶⁷ D. W. Young, "On the Application...", p. 351.

Esta cifra, en Gn 5:3, podría no ser más que el coeficiente de $930 - 800$ (w.4-5), números significativos como vimos, pero por otra parte es el resultado de una ecuación muy simple en el sistema sexagesimal:

$$30 + 30 + 30 + 30 + 10; \text{ o } 30 + 30 + 30 + 20 + 20, \text{ etc.}$$

Tal vez mejor:

$$(x - y)^2 + x, \text{ o sea: } 100 + 30 = 130.$$

Si al 100 (la diferencia entre el largo y el ancho, al cuadrado) le añadimos (en lugar de 30) el número 5, o le restamos 10 ó 30, tendremos las cifras iniciales de Set (v.6), Enós (v.9) y Quenán (v.12). Otras ya fueron consideradas.

Vemos de esta manera que los números de Gn 5, pero sobre todo las totalidades de años, corresponden a cifras manejadas en la matemática babilonia regida por el sistema sexagesimal.

Ahora bien, ¿cuál es la función de tales números en el texto de Génesis 5?

7. La intención querigmática y teológica de Génesis 5

Ha habido muchos ensayos de explicación de las cifras de Génesis 5, que sorprenden tanto como las de la Lista Real sumeria. Pensar que muchos números son múltiplos de 7^{168} , ayuda sólo parcialmente, pues no se ve con ello la *organización* de las cifras en su globalidad.

¿Pero qué hacemos con los resultados antes logrados, gracias al brillante trabajo de D.W.Young? En efecto, no basta haber identificado el origen de los números (la matemática algebraica de Mesopotamia, dentro del sistema sexagesimal).

¹⁶⁸ Cf. Asimov, Isaac, *Siete, el número de la creación* (Buenos Aires, Lidium 1976).

Es Imprescindible tener en cuenta el contexto de la producción *del Pentateuco*. Desde el exilio en Babilonia, pero también durante las épocas persa y seléucida, los judeos deportados o emigrados de Judá sufrieron un fuerte proceso de asimilación (en lo cultural, en lo técnico, y por resonancia, en lo religioso).

En ese marco histórico se producen dos efectos:

1) Por un lado, el proceso de aculturación termina en la *asimilación* de las pautas de los vencedores. El Dios de los conquistadores se impone, y el propio (el de Israel = Yavé) es visto como un "Dios vencido", según representan los anales asirios o babilonios a los Dioses de los pueblos conquistados.

El resultado final es la adopción, en lo religioso, de las costumbres y de los ritos del entorno (para un ejemplo, cf. Isaías 65:3-5 y 66:3-4.17).

2) Por otro lado, se produce una *reacción* a dicho proceso de pérdida de identidad originaria. Tal reacción tiende a *preservar* la propia tradición, o a *recuperar* la identidad histórica perdida. De ahí entonces que se puede hablar de dos modelos de reacción, ambos bien documentados en los textos bíblicos:

a) Para recuperar la identidad perdida, hay que recrear la figura de Yavé. De "Dios vencido" hay que hacerlo un Dios capaz, poderoso, fuerte, etc. Éste es el trabajo que hace el 2-Isaías, en una forma retórica brillante¹⁶⁹.

b) Para preservar la tradición, los círculos intelectuales judeos se sirvieron *de las tradiciones del enemigo* para elaborar mitos, leyendas o epopeyas que aparecieran *como propios* y **diferentes**, y por supuesto que superiores.

Con esto se anulaba la fuerza de la fascinación de las otras tradiciones y se cerraba la cosmovisión en un ámbito "yavista". La consecuencia: la *supervivencia* en un medio ajeno, cuyas pautas cosmovisionales no podían orientar la conducta en una línea tradicional.

Pues bien, a este último modelo pertenecen los relatos de Génesis 4

¹⁶⁹ Cf. nuestro comentario *Isaías: La palabra pro/ética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55: La liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994, esp. la introducción, pp. 19s, o también una síntesis global en: "La propuesta querigmática del Segundo Isaías (A propósito de un nuevo comentario)", *Revista Bíblica* 56 n.54 (1994), pp. 65-76.

(los 7 *apkallu*)¹⁷⁰ y 5 (los 10 personajes prediluvianos). Y no serán los últimos, según aparecerá más adelante.

En la estructura global del Pentateuco, cuya redacción en un momento difícil de la vida de la comunidad judea (en Judá y en la diáspo-ra) persigue un objetivo querigmático claro¹⁷¹, la /genealogía + relato/ de Génesis 5 es clave. Se "imita" una gran tradición mesopotamia —que tiene que ver con la concepción de la historia— para precisamente **contrarrestarla**. La propia, así resultante, responde a la cosmovisión que se desprende de la "memoria histórica" de Israel y permite dejar una luz de esperanza en la difícil realidad de las distintas comunidades dispersas por el mundo de otras culturas.

No importa, por tanto, el ejercicio matemático; no radica allí el interés. Sino que, dado el uso de modelos matemáticos sexagesimales en la Lista Real sumeria, había que usarlos también en su formulación *contra-cultural*, como es el texto de Génesis 5.

De ahí que la relevancia de esta información se refiere a la comprensión del texto en su momento de producción.

8. Una clave hermenéutica

Si eso tiene importancia hermenéutica, está en el hecho de mostrar la capacidad creativa de un grupo oprimido que quiere salvar de la desintegración su propia identidad religiosa y cultural.

Sudaciones de esta clase se viven en todos los tiempos¹⁷² y cada uno pued< hallar ejemplos en su historia más contigua¹⁷³.

¹⁷⁰ Se debe recordar que hay también una larga tradición *griega* sobre siete sabios antiguos, relacionados ante todo con las artes prácticas. Ver el estudio de C. García Gual, *Los siete Sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. No hay necesidad de buscar una dependencia griega sobre la cosmovisión bíblica; más bien, es posible una influencia mesopotamia sobre la formación de las tradiciones griegas tanto como sobre las bíblicas.

¹⁷¹ Cf. J. S. Croatto, "Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 167-94, esp. p. 178ss.

¹⁷² Ante la invasión cultural de modelos griegos en la época helenística (cf. 1 Macabeos 1: 11-15. 41ss), el autor del libro de Sirac hace un elogio de los "padres" de Israel en 44-50, imitando precisamente el lenguaje solmne y celebrativo del género epopéyico (esp. en 44: 1-15) y el modelo literario denominado "De viris illustribus", en referencia a la literatura latina.

¹⁷³ Cf. el estudio de Irene Stephanus, *Eclesiastés o Qohélet y una propuesta de hermenéutica para la ciudad a partir del rock nacional*, Buenos Aires, ISEDET, 1991.

CAPITULO IV

Los descendientes de Dioses y mujeres (Génesis 6:1-4)

Introducción

^W.1-4 de Génesis 6 constituyen un relato literariamente cerrado. cce, por supuesto, en una primera instancia, en cuanto se trata Irración de un tema específico. En efecto,

(pasa del género genealógico (5:1-32) al narrativo; ítna de 6:1-4

nada tiene que ver con el del pasaje anterior;

¹ otra parte, el v.4b cierra perfectamente el relato, y el v.5 intro-i tema nuevo y distinto;

continuación del texto, a su vez, no hay ninguna llamada reirá a este episodio.

:lc, por lo tanto, analizar este pequeño relato en una forma ílente, desde el punto de vista de la crítica literaria, de las for- meros, y de las tradiciones. No así, empero, desde la perspec- cional, tanto de Génesis 1-11 cuanto de todo el Pentateuco.

ufoque es esencial para la interpretación del pasaje, si lo lee-* está y *donde* está.

como es, el texto de 6:1-4 ha dado, sin embargo, mucho que >por lo extraño, por sus oscuridades, por su "originalidad" den-i la Biblia. De allí que merece un estudio detallado para poder así su sentido y su mensaje en la obra literaria y teológica que es U tlcl Génesis.

TEXTO

6:1

Sucedió que cuando comenzó el ser humano a multiplicarse sobre la faz del suelo,/ y les nacieron hijas,

2

vieron los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos: he aquí que eran hermosas;/ y tomaron para sí esposas de entre todas las que quisieron elegir.

3

Dijo entonces Yavé: "No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre, por cuanto de verdad es carne;/ serán sus días 120 años."

4

Los gigantes existían en la tierra en aquellos días y también después de cuando entraban los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos, las que les daban a luz./ Ellos son los héroes que existen desde antiguo, hombres famosos.

A. Análisis del texto

Nuestro pasaje revela ciertas características literarias que inciden en su comprensión a nivel de las tradiciones y de la redacción final. Con el fin de evitar repeticiones, será mejor "seguir" el texto, para ver cómo va produciendo sentido, y tratar las cuestiones de contenido junto con las literarias. Sólo los problemas especiales serán discutidos en forma de *excursus* finales.

V.1

"Sucedió que cuando comenzó el ser humano a multiplicarse sobre la faz del suelo,/y les nacieron hijas."

Caben ante todo algunas observaciones de orden literario.

1) El vocablo 'ádán no es el nombre propio Adán de 4:1.25; nuestro relato es independiente y habla de la humanidad en general, de los

seres humanos (singular colectivo), como en 2:7¹⁷⁴. Este sentido es confirmado por el plural ("a ellos") con que termina el versículo.

2) Llama la atención el uso de 'adama ("suelo/tierra laborable") en lugar del término esperado 'eres ("tierra" en sentido general). La expresión "sobre la faz del suelo" había aparecido en 2:6b y 4:14a, dos relatos "yavistas". O es de redacción "yavista", o es parte de un contexto mayor ahora perdido de la narración aquí incorporada.

3) El v.1b ("y les nacieron hijas") evita la forma consecutiva del way-yiqto^, señalando de tal manera que la aparición de las "hijas" es parte del proceso de multiplicación de la humanidad y no un hecho ulterior. Por eso entendemos el kí inicial como "cuando", para indicar la simultaneidad de los hechos.

4) El v.1 ignora lo dicho tantas veces en el cap.5, donde se afirma de cada personaje que "engendró hijos e hijas". Debería suponerse que en diez generaciones la humanidad ya es numerosa. Significa que la expresión "cuando comenzó..." tiene una importancia especial.

Estas indicaciones permiten, en una primera lectura, aislar este relato de los restantes.

En cuanto al contenido, el v.1 es introductorio. De por sí, no dice nada que el lector no sepa después de leer los capítulos 1-5. Pero es importante en el texto de 6:1-4 tomado como relato independiente. El "cuando" inicial remite a los orígenes de una manera vaga, porque sólo necesita introducir la existencia de muchas mujeres en la tierra, lo que es necesario para el episodio siguiente.

La frase final ("y les nacieron hijas") es —en cuanto al contenido— tan incidental como la primera; ambas dependen del "cuando" inicial. La oración principal empieza en el v.2, que pertenece al núcleo del mito.

Lo que, sin embargo, conviene destacar en esta introducción es, en primer lugar, que la presentación de las "hijas" es literariamente necesi-

174 ver el comentario a 2:7 en *Crear y amaren libertad (Estudio de Génesis 2-3)*, op. cit., cap.I (esp. p. 43).

175 Para los no iniciados en el hebreo: la forma mencionada indica que la acción es posterior a la expresada por el verbo anterior.

ria para construir la trama del relato¹⁷⁶. En segundo lugar, que el verbo "comenzó" quiere remitir intencionalmente el episodio central a los orígenes de la humanidad, no a un momento cualquiera de su historia. Esta perspectiva es esencial, tanto por tratarse de un mito cuanto por su tema central, que se develará en el v.3.

V.2

"Vieron los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos: he aquí que eran hermosas; y tomaron para sí esposas de entre todas las que quisieron elegir."

Hay aspectos literarios dignos de ser notados:

1) El v.2 hace entrar en escena a los "hijos de Dios" como si fueran conocidos del lector, sin presentación alguna. Indicio de que está perdido el contexto literario mayor en que estaba inscrito el relato. Las "hijas", en cambio, ya fueron presentadas en el v.1b.

2) El texto describe un hecho puntual, dejando de lado la procreación normal de varones *humanos* con mujeres, que el lector conoce.

3) Los "hijos de Dios" valoran a las mujeres como "buenas". El hebreo *tób* significa "bueno", pero puede tener el matiz de "agradable-/gustoso" (como en 3:6, "vio la mujer que era gustoso el árbol *como comida*") o de "hermoso", como aquí.

El lector se siente transportado súbitamente a un mundo imaginario y ficticio, en que seres divinos copulan con mujeres de la tierra. El terreno es, evidentemente, el del mito. Está marcada entonces la cuestión del género literario, indispensable para comprender el texto en su globalidad.

Hablar de "mito" significa referirse al relato de un acontecimiento originario fuera del tiempo y del espacio de nuestra propia experiencia, en el que actúan los Dioses y por el que se instaura una realidad actual que afecta profundamente la vida de un grupo humano¹⁷⁷. Algunas ve-

¹⁷⁶ Por eso no interesa hablar también de "hijos", como en la fórmula "hijos e hijas" del cap. 5.

¹⁷⁷ Para un análisis detallado de esta definición, cf. nuestro texto *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, op. cit., pp. 145-152.

es circulan mitos importados de otros ámbitos debido a influencias culturales; entonces se hacen parte del folclore popular, aunque no "interesen" vivencialmente, y pueden ser usados en otros contextos literarios. El mito de Génesis 6:2 puede estar incluido en esa categoría. Su incorporación aquí está en función del relato del diluvio, según veremos.

¿Y quiénes son los "hijos de Dios" del v.2?

Hoy existe un consenso muy amplio sobre su identidad¹⁷⁸. En los textos mitológicos de Ugarit es frecuente la fórmula *bn Ū* ("hijos de U" o *bn ilm* (= *binū illma* "hijos de los Dioses"); en esta última modalidad aparece también en varias inscripciones fenicias (Karatepe, Arslan Tash, Ammán). Se trata de los Dioses menores del panteón cananeo. En los textos bíblicos, los "hijos de Dios" forman parte de la asamblea de Yavé, como en el libro de Job (1:6; 2:1, *b'né há'élóhím*, igual que en Génesis 6:2) o en los Salmos (29:1; 89:7, con la forma arcaica *b'né 'élím*). Lo acompañan a Yavé cuando la creación (Job 38:7, *b'né 'éló-hiní*) o son objeto de la repartición originaria del mundo según Deuteronomio 32:8 LXXTM.

Que la aparición de los "hijos de Dios" en textos testigos de la religión monoteísta de Israel sea el residuo de una etapa politeísta (lo más probable) o un componente cristalizado del folclore popular, con el mismo origen, es una cuestión que no toca dilucidar en esta sede. Pero hay que tener en cuenta que, para que el relato de Génesis 6:1-4 tenga consistencia, los "hijos de Dios" deben ser considerados como seres *diferentes* a los descendientes de *hombres* y mujeres. La expresión significa simplemente "Dioses", sin destacar la descendencia. Ver más adelante, sobre el v.3af3.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que la Biblia documenta a cáela paso la creencia israelita en otros Dioses, propios de *otros* pueblos, muchas veces fascinantes para ellos mismos. En esa línea, no habría problema en traducir la expresión *b'né há'élóhím* por "hijos de los

¹⁷⁸ El estudio más completo es el de J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Universidad Pontificia de Salamanca 1976; ya antes, "Los *bny-h'lthym* [*b'né-há'édhím*]" en Gen 6,1-4", *EstB* 28 (1969), pp. 5-31. Cf. también M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Lei-den, Brill, 1955.

¹⁷⁹ El TM tiene "según el número de los hijos de *Israel*", pero los LXX leen *angelón theou*, donde "ángeles" suplanta tal vez al sustrato *bSnm*, "hijos", de la expresión original "hijos de Dios". Es una conjetura.

lixilio y sobrevivencia

Los descendientes de Dioses y mujeres

Dioses", más aun si el texto se refiere a una era pasada que no tendrá su equivalente después del diluvio.

¿Pero a dónde apunta este pequeño mito?

Lo primero en que uno piensa es en el nacimiento de seres extraordinarios. Aquella unión teogónica (divinidad + mujer) sólo puede producir semidioses; ahora bien, en la tradición mitopoyética (constructora de mitos), tales seres están propensos a la desmesura y a la prepotencia, a desbalancear el equilibrio entre lo divino y lo humano. Al no ser afectos a los Dioses¹⁸⁰, éstos toman medidas para suprimir el riesgo de que se desequilibre el orden cósmico.

Este contexto cultural nos ayudará a comprender la medida de Yavé en el v.3.

Cabe señalar, como nota final, que la acción de los *b^enéhá'élóhím* es paralela (pero al revés) de la de la primera mujer: ellos "ven" que las mujeres eran *tóbót* (v.2); la mujer "ve" el árbol, que era *tób* para comer (3:6), etc.¹⁸¹

V.3

"Dijo entonces Yavé: 'No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre, por cuanto en verdad es carne;/serán sus días 120 años.'"

Desde el punto de vista literario, hay que observar algunos hechos:

1) El v.3 no parece continuar literariamente al precedente, ni prepara la prosecución del relato en el 4. Pero por eso mismo debe ser importante, tal vez decisivo, en la etapa redaccional (cf. después). Y lo que se observó al terminar el comentario del v.2 nos obliga a replantear esta "independencia" del v.4.

¹⁸⁰ Siempre son los de arriba los que temen el ascenso de los de abajo, lo que significaría un peligro. En la dirección contraria, el descenso de un Dios es una bendición.

¹⁸¹ V. P. Hamilton, *op. cit.*, p. 265.

2) La reflexión de Yavé supondría que alguna vez fue dicho que su espíritu permanecería en el ser humano "para siempre" (*l'Olüti*), lo que no es verificable en el texto, y es indicio de que algo falta.

3) No se espera que Yavé imponga castigo alguno, ya que los hechos consignados en el v.2 no son descritos como "malos". Sólo son constatados. Esto debe ser remarcado en dos niveles:

a) Desde el punto de vista del género literario, es normal que el *mito* señale sucesos originarios, cuya evaluación está implícita en la clase de suceso *presente* que quiere interpretar.

b) En el nivel teológico, será la ubicación *redaccional* del pasaje, como introducción al diluvio, lo que permitirá deducir un sentido *negativo* al episodio del v.2, cuya respuesta (una acción divina) comenzaría a estar señalada en el v.3 y se completaría con la destrucción total a través del diluvio.

Esta consideración permite sugerir que el sentido de los "120" años no es el de la duración de la vida humana en el futuro (¡lo que es contradicho de inmediato, especialmente en 11:10ss, o ya desde 9:28-290 sino el tiempo de espera que deja Yavé para destruir a la humanidad¹⁸²). Se entiende que como manera de suprimir a todos los seres nacidos de la unión de los "hijos de Dios" con mujeres terrestres. Se han hecho reparos a esta lectura, por cuanto no parece motivada en nada¹⁸³, pero lo que hemos visto —al estudiar el capítulo 5— sobre el valor "matemático" (y por tanto simbólico en estas narraciones) de los números, invita a pensar (ver más adelante)¹⁸⁴.

El v.3, por lo demás, ofrece varios puntos de difícil interpretación.

¹⁸² Así interpreta V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 269. El autor señala otro caso semejante: Joñas 4:5 ("todavía 40 días, y Nínive será destruida"). Cf. también D. J. A. Clines, "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Gen 6:1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Genesis 1-11)", *JSOTn.* 13 (1979), pp. 33-46, cf. p.42.

¹⁸³ De "lectura virtualmente sin sentido" califica a esta opinión D. E. Goheen, *From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 85.

¹⁸⁴* Se ha señalado, por lo demás, el paralelo, distante sin duda pero anterior, del mito de *Atrajasis*, cuando el relator narra que "Un año pasó, fueron 600 y 600 años; el país se extendió, la gente se multiplicó,

Exilio y *sohrevlii'Hcla*

* *La forma verbal ya don*

El primer verbo usado en el discurso de Yavé, y que indica una decisión, es oscuro, lamentablemente. Como *hápax legómenon* (se dice de un término usado una sola vez), no tiene ayuda dentro del hebreo. Queda el contexto (de por sí inseguro) y la comparación con otras lenguas semíticas, recurso ya ampliamente usado. Las versiones de los LXX (*Izatameinê*) y de la Vulgata latina (*permanebit*) sugieren que han sentido la dificultad y que han recurrido a un verbo parecido, como *yüdür* (de *dür*, "habitar/permanecer") o tal vez *yälün* (de *lün*, "alojarse/pernoctar").

Este recurso es desechable a la luz de las reglas de la crítica textual. La forma *yádón*, más difícil, es la preferible en cuanto texto.

Como apoyo en otras lenguas semíticas, la solución más firme es la que se basa en el acádico *danánu*, "ser fuerte", que en hebreo sería un verbo geminado (*dnri*)¹⁸⁵. Pero no tiene mucha cabida la imagen del "poder" o de la "fuerza" del espíritu de Yavé en el ser humano. Suavizado, empero, el sentido del verbo, se podría traducir: "no se afirmará mi espíritu en el ser humano para siempre...".

Se ha sostenido también que en arameo y en el Talmud se da el verbo *dañan* o *dún* con el significado de "permanecer", lo que nos volvería a las traducciones griega y latina ya citadas¹⁸⁶.

el país bramaba como un toro; el Dios estaba perturbado por su clamor..." (1:352 355 y cf.

también II:i:1ss).

Se trata del espacio que precede a las distintas intervenciones destaictoras de Enlil, como la peste y la sequía; cuando se introduce la del diluvio (II:vi), el texto es tan fragmentario que no se puede reconstruir.

Las cifras 120 (Gn 6:3) y 1.200 (<- 600 + 600) son equivalentes en el sistema sexagesimal; es comparable también la referencia a la multiplicación de la humanidad; pero en *Atmja-sis* el número de años se refiere a este crecimiento y no al plazo previo a la acción divina,¹⁸⁵ Cf. O. Westermann, *Génesis*, p. 507. (allí mismo, otras explicaciones). Cf. también R. S. Hendel, "Oí Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Génesis 6:1-4", *JBI* 106 (1987), p. 15 n. 10 (*yádón* sería un imperfecto estativo de *dnr*). Esta inteipretación fue sugerida por primera vez por K. Vollers en 1889: "Zur Erklärung des ydm Gen 6,3", *ZAW* 14 (1889), pp. 349-356. Para confirmar la existencia de la raíz *dnn* "ser fuerte" en hebreo, algunos recuerdan el topónimo *Dcmna* en el S de Judá (Josué 15:49), que significaría "fortaleza". Como nombre de lugar, sin embargo, puede tener un origen muy remoto, no hebreo.¹⁸⁶ ¿Será posible identificar este verbo en Génesis 30:6, según sugiere C.Rabin en "Etymo-logical Miscellanea", *Scripta Hierosofymitana* 8 (1961), pp. 388-389? Al nacer Dan, Raquel exclama: "*dánanní 'elóhím...*", lo que significaría "me hizo durar Yavé". No convence esta explicación, y mejor sería traducir: "me fortaleció Yavé", o mantener la interpretación tradicional.

122

A nivel de tradiciones, ¿se podrá hacer alguna asociación con el tema del "permanecer" el *etemmu* o espíritu de la divinidad en el hombre para siempre, según el mito de *Atmjasis* (L215-230)? Dios y el hombre son mezclados en la arcilla; el *etemmu* divino permanece en la carne. Parece, sin embargo, que es difícil hacer una correlación más allá de las palabras.

Ahora bien, situados en el plano de la redacción del texto total (Génesis 1-11), mejor que del "yavista" de 2-4 y 6:1-4, el lector es llevado, por oposición, a 2:7 (más que a 1:2). En la antropogonía, Yavé insufla su propia respiración (el vocablo aquí es *fl^esáfná*¹⁸⁷) en la figura que acaba de modelar. Como el texto nada dice allí sobre el límite de la permanencia de la "vida" divina en el ser humano (en 3:22-24 se trata de la *inmortalidad*, no de la *longevidad*), y como la genealogía del cap. 5 había dado cifras extremadamente altas para los seres humanos (en los casos en que se registran sus años de vida), se supone que la medida adoptada en 6:3 es drástica.

Pero hay que tener en cuenta otra explicación de los "120 años" de este mismo v.3 (ver más adelante).

**** La expresión *b^esaggam***

El final del v.3a contiene en hebreo una expresión (*b^eS3ggsm*) compuesta de tres vocablos y difícil de traducir, aparte de ser transmitida como *b^esaggam* en algunos manuscritos. En el primer caso, podría ser "por cuanto (b, preposición, + el relativo se) también (*gam*) [él es carne]". Pero entonces no se ve la función de la partícula "también", ya que no hay un *tertium comparationis* del que se haya predicado antes que es "carne".

En el segundo, se evita ese problema de sentido, puesto que la expresión debería ser analizada como la preposición *b* + el inf. constr. de *ságagío* mejor *Saga*), "errar/equivocarse" + sufijo de 3 p. pl.: "al errar ellos". Pero en ese caso, la traducción resultante ("al errar ellos él [el ser humano] es carne", no da mucho sentido, ni en sí misma ni como motivación del obrar divino:

187 Paralelo a n/y en Job 32:8; 33:4, por ejemplo. Hay que notar, sobre todo, la unión de los dos vocablos en Génesis 7:22.

"No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre, al errar ellos él es carne"¹⁸⁸.

El texto, por lo demás, habla solamente del ser humano ('ádáltí), al que se refiere la cualificación de "carne". Suponer un "ellos" es traer un sujeto gramaticalmente alejado de su referente (v.2) y producir un texto sin sentido.

La solución más simple es la que puede aportar la filología semítica. Se sabe que el vocablo *gam*, que normalmente significa "también", en determinados pasajes no es sino una partícula enfática, como tantas otras de que gustan las lenguas semíticas¹⁸⁹.

Por eso la traducción adoptada:

"Dijo entonces Yavé: 'No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre, por cuanto *de verdad* es carne; serán sus días 120 años.'"

De ahí que no sea necesario recurrir a otra explicación filológica, pero interesante, según la cual habría que tener en cuenta el verbo acádico *sagámu* "bramar/mugir/aular"¹⁹⁰, y traducir:

"Mi espíritu no habitará para siempre en el ser humano a causa del clamor de la carne"¹⁹¹.

¹⁸⁸ En su comentario a este v., V. P. Hamilton (*op. cit.*, pp. 267s) se detiene más bien en señalar que el verbo *sagagse* refiere a faltas cometidas inadvertidamente, lo que no coincide con el tenor del relato. Más importante es observar la coherencia del texto. ⁸⁹ Cf. J. S. Croatto, "L'article hébreu et les particules emphatiques dans le sémitique de l'Ouest", *Archiv Orientalny* 39 (Praga, 1971), pp. 389-400, cf. p. 397 sobre la combinación *ha-* y *gam* (*-hagam*) en Génesis 16:13 ("he aquí que en verdad...") y Job 41:1. La cita hecha en la p. 395 de 1 Reyes 21:19 (*hárásajtá W'gam-yar3sta*) parece poner en paralelo dos partículas enfáticas, *ha-* y *gam*: "en verdad, has asesinado, y seguramente, has usurpado". Ejemplos de *gam* enfático podrían ser también Cantar 8:1b13; o Qoh 4:8 (el segundo de los tres *gam*)...

¹⁹⁰ Así, en el poema de *Atrajasis* (texto en el capítulo siguiente): "Adad comenzó a rugir (*isaggum*) en las nubes" (III:ü:53; cf. también línea 49: *Istagna* [- *istagma*]); son formas verbales del acádico.

¹⁹¹ Así, D. J. A. Clines, "The Significance...", p. 40 y n. 39; R. A. Oden, "Transformations in Near Eastern Myth: Génesis 1-11 and the Old Babylonian Epic of Atrahasis", *Religión* 11 (1981), pp. 21-37. Lo interesante de esta sugerencia está en el paralelo con el mito de *Atrajasis* que motiva los castigos divinos en el "grito (*jubüru* 1:359; II:i:8, *rlgmu* 1:242; II:ii:8.22; II:vi:32)" de la humanidad que se ha multiplicado y es explotada por el trabajo. La dificultad estriba en que el texto transmitido de Génesis 6:3 no permite entender el término ni como sustantivo ni como verbo, y en que hay que cambiarlo profundamente.

La ^dificultad de tal propuesta es doble: por un lado, hay que suprimir el pronombre personal (= verbo auxiliar) *hü'*; y el texto, por el otro, **fi** crea ningún antecedente sobre tal clamor *de los seres humanos*, como es el caso en el mito de *Atmjasis*.

Por lo demás, se ha notado que la razón que tiene Yavé para acortar la vida del ser humano es su *condición* "carnal" y no la *acción* supuesta en 2b, que tiene por sujeto a los "hijos de Dios" y no a los hu-manol, Esta aparente incongruencia puede tener dos explicaciones. De una parte, el trasfondo mítico de origen, en el cual se constata que la extinción de la humanidad tiene como finalidad la de los "semidioses" engendrados por la unión de Dioses con mujeres y pretendientes natu-ralmehte a la inmortalidad (ver más adelante). De la otra, o por eso mismo, **el** texto puede estar suponiendo que *también* estos seres especiales s<jn *humanos*. Por ende, la aniquilación de todo ser humano incluye a los descendientes de los "hijos de Dios" y mujeres¹⁹².

***'/?/ número "120"

Se ha aludido más arriba al posible valor matemático y simbólico del número 120. Para esta lectura hay que mirar todo el contexto. Si Noé tenía 600 años cuando el diluvio, el episodio de la reacción de Yavé habría tenido lugar (120 años antes) cuando aquél tenía 480, cifra que es la misma que cubre el espacio entre el éxodo y la edificación del templo de Salomón (1 Reyes 6:1), pero que es, sobre todo, el resultado de esta ecuación:

2(yy). o sea 2 x 60.

Esta cifra, sin embargo, no es *registrada* en el texto cuando habla de Noé¹⁹³.

¹⁹² En tal caso, la partícula *gam* puede tener el sentido corriente de "también"; aunque estos seres sean de origen semidivino, Yavé los considera "humanos".

¹⁹³ Pero es explícitamente anotada en 4Q252 col. 1:1-3 ("En el año 480 de la vida de Noé llegó su fin (de toda carne.) para Noé (= a conocimiento de Noé), y Dios dijo: 'no permanecerá *lydwr* - yádór! cf. LXX y *Jubileos* 5.8] mi espíritu en el ser humano para siempre; serán *filailos* sus días en 120 años hasta el fin de las aguas del diluvio"). Texto comentado por T. il. Lim, "The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)", *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 288-298 (cf. pp. 289 y 297).

Hay que considerar el número 120, como otros de Gn 5 y el Pentateuco, por su valor simbólico. El número aparece dos veces: en Gn 6:3 y en Dt 34:7 (la edad de Moisés).

En los ejercicios matemáticos babilonios, se usan mucho los números 12 y 5, tanto por ser recíprocos en el sistema sexagesimal (12×5 , o $5 \times 12 = 60$) cuanto, sobre todo, por ser el único par de recíprocos la suma de cuyas raíces cuadradas ($144 + 25 = 169$) da la raíz cuadrada de un número entero ($= 13$)¹⁹⁴.

Ahora bien, si se dobla el producto de 12 y 5 ($2 \times 12 \times 5 = 60$), se obtiene 120, o sea, el largo en un triángulo¹⁹⁵.

¿Será pura coincidencia que la multiplicación de 120×4 da 480, la misma cifra a la que habíamos llegado arriba, desde otra dirección?

En cuanto al sentido, entonces:

a) 480 años pasan desde el nacimiento de Noé (protagonista del gran acontecimiento del diluvio) hasta la decisión divina de "dejar sin espíritu" a los seres humanos, lo mismo que 480 años transcurrirán desde el éxodo hasta el comienzo de la construcción del templo de Salomón (1 Reyes 6:1)¹⁹⁶;

b) 120 años es la última cifra dada para la era que culmina con el diluvio; 120 años (la edad de Moisés) será igualmente la última cifra dada en el Pentateuco (Deuteronomio 34:7).

La desconexión aparente del v.3 respecto de 1-2 y 4 indicaría que su inserción actual obedece a intereses expresados en un contexto más global que el del mito en su forma original. Tengamos en cuenta el hecho (que será mejor elaborado más adelante, en el capítulo XIV) de que la redacción última del Pentateuco gusta usar los modelos de las genealogías y de los "itinerarios" como base para montar grandes cadenas de narraciones. El esquema numeral de 6:3 sería un caso más.

194 E. W. Young, "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Life Spans and Epochs", ZAWWQ (1988), pp. 331-361, cf. p. 344. Ver también nuestro capítulo anterior (III), nota 158.

195 El ancho sería $i^2 - a^2$ ($[12 \times 12 = 144] - [5 \times 5 = 25] = 119$. Cf. D. W. Young, *art. cit.*, p. 344.

196 Visto el valor simbólico del número 480, no tienen sustento los esfuerzos por probar la veracidad del dato de 1 Reyes 6:1.

VA

"Los gigantes existían en la tierra en aquellos días y también después de cuando entraban los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos, las que les daban a luz./Ellos son los héroes que existen desde antiguo, hombres famosos."

No menos sorpresas depara el v.4.

En primer lugar, no queda claro si los *nefilim* (*nēfilîrî*), aquí presentados, son el fruto de la unión de los seres divinos con las mujeres humanas. La expresión "en aquellos días" relaciona de hecho a los *nefilim* (¡con artículo, como una entidad conocida!) con lo narrado en el v.2. En 4b son definidos a su vez como *gibbórîm* (héroes), vocablo que describe tanto a guerreros (2 Reyes 24:16; Ezequiel 39:20; Joel 2:7; 4:9), a los guardias de David (2 Samuel 23:8-39), como al mismo Yavé (Salmo 24:8; Is 42:13¹⁹⁷, Jeremías 32:18, etc.).

De modo que 4aa.b puede continuar suavemente al v.2. Es la impresión que da la redacción presente del pasaje. En cambio, 4a(5 ("y también después de cuando entraban los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos, las que les daban a luz") deja ex abrupto el escenario de los orígenes, para trasladarse al presente. Esta "explicación" se sale del modelo de relato mítico que es Gn 6:1-4. En efecto, en un mito se narra el suceso instaurador, no se sacan conclusiones como en esta frase, señal de su carácter de agregado.

Además, la comparación entre "en aquellos días" y "después" (= ahora) deja suponer que se trata de dos tiempos cronológicos iguales, cuando en el mito el tiempo originario es de otro nivel. El *illud tempus* y el "ahora" no son iguales ni comparables, sino que aquél es el "origen" de la realidad que existe *ahora*.

El v.4, por lo demás, confunde lo dicho cláramele en los w.1-2, con el cierre (retrabajado redaccionalmente) del v.3.

Algunos han pensado, a su vez, que el texto básico es 4a(S (sin la frase "y también después") y 4b, que habla de los héroes, definidos luego como "hombres de (re)nombre". Éstos serían claramente el fruto de la unión divino-humana referida en el v.2. La traducción del texto primitivo sería:

197 cf. J. S. Croatto, *Isaías. La palabra pro/ética y su relectura hermenéutica. II: 40-55: La liberación es posible*, op. cit., p. 74.

"Siempre que entraban los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos, (éstas) les daban a luz (hijos). Ellos eran los héroes que existían desde antiguo, hombres de reputación"¹⁹⁸.

En esta interpretación, la relectura sería más bien 4a (la referencia a los *nefilim* de entonces y actuales). Sin embargo, 4aoc conecta con una tradición conocida en el ámbito cultural hebreo y permite dar a la mención final (4b) un referente histórico en lugar de dejar al lector en un campo indefinido. En el nivel del mito, esto es importante.

Pero el aporte de esta interpretación sería la distinción entre la tradición de los héroes de antaño, de los que hablaría el mito original como desaparecidos por el diluvio, y la de los *nefilim*, los gigantes cuya existencia todavía es constatada (cf. Números 13:33; con otro léxico, Deuteronomio 2:10s.21, etc.) y cuyo "origen" se confunde con el de los héroes prediluvianos.

Se trataría entonces del mito (o mejor leyenda) de los *nefilim* "injer-tado" en el mito de los héroes semicliosos.

Es preferible, en tal posición, considerar todo el v.4a como parte del mito de los *nefilim*, siendo 4afí el nexa literario con el otro mito:

"Los gigantes existían en la tierra en aquellos días [y también después de cuando entraban los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos]."

Con esta lectura se logra algo notable, si dejamos en la forma primitiva del mito de base la expresión "y les daban a luz" con que termina 4a y que entonces sería la continuación del v.2b:

"Y tomaron para sí esposas de entre todas las que quisieron elegir, y (éstas) les daban a luz."

Pero tal vez no sea necesario trasladar esta última expresión, considerándola como parte de la glosa literaria aclaratoria.

Desde el Targum Palestino hasta nuestros días¹⁹⁹, no faltaron quienes interpretaran que los *nefilim* son los mismos "hijos de Dios" del v.2.

El Targum de "Pseudo-Jonatán" traduce ampliando así:

"samjazzay y Uzzi'el cayeron desde el cielo y estuvieron en la tierra en aquellos días."

Esta exégesis pudo estar motivada en el término *nefilim*, que significa "caídos"; en otras palabras, este vocablo habría "atraído" por asociación el mito de la caída de los ángeles, un tema caro a la especulación angelológica del judaísmo temprano, como se refleja en 1 Enoc 6-11²⁰⁰.

Estas versiones arameas no nos sirven para entender el texto original, pero son una muestra de cuánto se ha "elaborado" un texto tan extraño como el que estamos estudiando.

Ahora bien, la sintaxis del v.4 impide identificar a los *nefilim* con los "hijos de Dios": si se toma 4al5 como original, tanto como si es la continuación reaccional de 4acc, es clara la diferencia de los dos sujetos (los *nefilim* son contemporáneos y posteriores a los "hijos de Dios"). Es evidente que el texto actual quiere expresar que los primeros son los descendientes de la unión de los "hijos de Dios" con las mujeres de la tierra.

Con un poco de sutileza, se puede dar un paso más en la interpretación del v/4 dejando en claro su carácter redaccional tardío o por lo menos último. Supuesto que el mito esencial está cerrado en el v.3, con la decisión de Yavé que apunta a la continuación del relato (el diluvio), el v.4 lo abandona nuevamente, para hacer una observación acerca de otro tema, el de los *nefilim*. Éstos serían *explícitamente diferenciados* de los nacidos por la unión de Dioses y mujeres. De estos *nefilim* se dice, en concreto, que eran contemporáneos a aquéllos, si no anteriores²⁰¹, pero también posteriores (entiéndase, posteriores al diluvio). Éstos, no los del v.2, son los héroes, los seres famosos de la tradición.

¿Cuál sería el propósito de esta glosa tan cuidadosamente trabajada? Señalar precisamente que los *nefilim* siguen existiendo ahora como antes del diluvio, aunque no tengan ningún origen semidivino como el sector del v.2 que será evidentemente extinguido por el gran cataclismo. Cómo sobreviven al diluvio, el texto no lo dice (la incoherencia es

²⁰⁰ Cf. P. S. Alex. nullo, "The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Génesis 6", #523 (1972), pp 71, esp. p. 65.

²⁰¹ Así, tal vez <, > no lamente, D. J. A. Clines, *art. cit.*, p. 34 y n. 25.

¹⁹⁸ Así V. P. Hamilton, *op. cit.*, pp. 261. 270.

¹⁹⁹ por ejemplo, L. Birney, "An Exegetical Study of Génesis 6:1-4", *JETS* 13 (1970), pp. 43-52.

real, pero se la ve sólo a nivel de la redacción global de Génesis 6-9, no en el interior de 6:1-4). No cabe la pregunta, si la glosa se refiere a seres humanos normales en su origen, como son todos los nacidos después del diluvio.

En conclusión, el breve texto de Gn 6:1-4 puede descomponerse literariamente en 1-2, 3, y 4 (4a y 4b, o 4aa.b y 4al3).

B. Niveles de la tradición

Podemos distinguir, retomando el análisis ya hecho, tres fases en la construcción de Génesis 6:1-4, correspondiendo cada una a una forma diferente y creciente del texto.

I. Nivel 1 (6:1-2 ¿1-3?)

El mito primario que está en la base —¡no en la redacción final!— de Génesis 6:1-4 podría llamarse "del nacimiento de los héroes o semidioses".

La forma de este mito nos es más conocida por los testimonios griegos que por los semíticos. En el antiguo Próximo Oriente se da un caso por demás relevante. La epopeya de *Guilgamés* recuerda que este rey de Uruc, imagen de la desmesura del poder real, era un semidiós:

"Dos tercios de él son Dios, un tercio de él es humano" (I:ii:l).

La existencia de seres de gran estatura es un mitologema muy difundido, que puede o no acompañar al mito indicado. Más que la estatura, sin embargo, la descripción apunta a las *cualidades* de Guilgamés. Su búsqueda de la inmortalidad —(Cualidad de los Dioses²⁰²!— demues-

²⁰² Cf. la definición tajante de la cervecera, cuando le aclara a Guilgamés:
"Cuando los Dioses crearon la humanidad, la muerte para la humanidad reservaron, la vida, la retuvieron en sus propias manos"

tra precisamente que lo divino es integral y no parcial, y que el "un tercio" lo define indefectiblemente como "humano", según enseñará la lectura del poema hasta el final.

La literatura griega conoce de *hemíttheoi* o semidioses: en la *Ilíada* (12.17-33, esp. 23) y en Hesíodo: en el mito de las cinco edades del mundo, y en el *Catálogo de Mujeres* (fragm. 204 M-W [204.100]) que luego citaremos.

Nada hay tan semejante al mito de Génesis 6:1-4 como este relato de Hesíodo sobre la motivación de la guerra de Troya²⁰³:

95 "Todos los Dioses estaban divididos
96 por la disputa. En aquel entonces, en efecto,
97 obras (*érqa*) admirables estaba planeando
98 Zeus, el tronador-de-lo-alto: mezclar en la tierra infinita
99 el desorden; pues ya a la raza cie los hombres mortales (*genos merópón anlbrópón*)
100 se apresuraba con todo a aniquilar, como pretexto para destruir
101 las vidas de los semidioses (*bemithéón*), de tal modo que [con miserables] mortales (*brotoísi*)
102 los hijos de los Dioses (*tékna theón*) [no copularan], viendo el [destino] con sus propios ojos,
103 sino que los (Dioses) bienaventurados [en adelante] como antes
104 tuvieran su modo de vida y costumbres (*bíoton kai ethé*) aparte de los seres humanos"²⁰⁴.

²⁰³ En otros modelos, como la titanomaquia y las teomaquias, se fija P. Hanson, "Rebe-llion in Hc-aven, Azazel, and Euhemeristic Héroes in 1 Enoch 6-11", *BZ* 96 (1977), pp. 195-233, esp. pp. 202-218 (estudio del mito de "la rebelión en el cielo" sobre 7 *Enoc* 6-11, más que sobre Génesis 6:1-4).

²⁰⁴ Fragmento del *Catálogo de Mujeres* 204.95-103, citado por R. S. Hendel, "Of Demigods and the Deluge: Toward and Interpretation of Génesis 6:1-4", *JBL* 106 (1987), pp. 13-26, cf. p. 19 y n. 24 (la traducción castellana sigue la disposición métrica del griego, con indicación de los versos). Antes de Hendel, el paralelo había sido comentado por G. W. E. Nickelsburg ("Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11", *JBL* 96 [1977], pp. 383-405, esp. pp. 395ss) quien, a su vez, se remite a T. F. Glasson, *Greek Influent in Jewish Eschatology*, Londres, SPCK, 1961. Nickelsburg, empero, se refiere a la posible influencia griega sobre el compositor de 1 *Knoc(t-l)*, no sobre el cie Génesis 6:1-4 (p. 396). Lo último es fuertemente sugerido por J. van Seters, "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared", *ZAW* 100 (1988), pp. 1-22.

Tan importante relato merece un comentario en relación con Génesis 6:1-4 (tomado en su forma actual, incluyendo el v.4).

a. Las semejanzas del mito griego con la tradición bíblica son notables:

1) Se distinguen dos clases de pobladores de la tierra: los seres humanos, llamados "mortales (*brotoi*)", y los semidioses (*Joemítheoi*).

2) En ambos casos, se quiere *terminar con* estos seres extraordinarios; en el fragmento griego el tema es explícito (luego se indica que es por medio de la guerra de Troya); en el bíblico no lo es, pero el marco redaccional (el diluvio) lo implica sin lugar a dudas.

3) A la expresión "hijos de (los) Dios(es)" (*b'éné ha 'élóhím*) de Génesis 6:2a.4aí3 corresponde la de *tékna theón* en la línea 101 del fragmento griego. La coincidencia es importante, porque dicha denominación se refiere en los dos relatos a los *originantes* (Dioses) de los seres teándricos (semidioses/héroes), no a estos últimos.

b. También hay diferencias:

1) No se indica el origen de los semidioses²⁰⁵; en el texto bíblico, el nacimiento de los héroes por padres divinos y madres humanas es el tema *inicial y central*.

2) Se remarca la *diferencia* entre los planos divino y humano, en el modo cómo vicia y en las prácticas; mientras que en Génesis 6:1-4 se ponen en relieve (pero sólo con la relectura que incorpora el v.4) únicamente las cualidades de los nacidos teogénicamente: son "héroes (*gib-bórím*)" y "famosos *Can'sé hassém*"; parece secundario el motivo del *límite* de la condición humana²⁰⁶.

205 Pero se alude más adelante a su nacimiento, con esta frase: "Pero sobre los que habían nacido de inmortales y de seres humanos en verdad Zeus impuso trabajo y sufrimiento tras sufrimiento" (texto no citado por Hendel, sí por Nickelsburg, "Apocalyptic..." [cf. n. anterior] p. 395).

206 Es el tema principal para D. L. Petersen, "Génesis 6:1-4, Yahweh and the Organization of the Cosmos", *JSOT* 13 (1979), pp. 47-64, esp. pp. 49ss (se trataría de un mito de "organización del cosmos").

3) El recurso divino para hacer desaparecer este género especial de seres híbridos es el diluvio en la tradición bíblica, la guerra de Troya en la hesiódica²⁰⁷. Pero en los dos casos el acontecimiento definitorio es un elemento significativo de la memoria popular y literaria.

4) En el relato de Hesíodo, el motivo de la envidia de los Dioses (el *fthonos*) está claramente connotado en la manera como se describe el proyecto de Zeus, en la finalidad de éste (líneas 103-104) y en los calificativos negativos dados a los seres humanos ("miserables" + "mortales", línea 101). La narración bíblica es totalmente sobria; apenas si hay alguna alusión indirecta a la "diferencia" entre los planos divino y humano en la frase de Yavé: "por cuanto de verdad es carne" (Génesis 6:3a13). Se acentuará, en cambio —a nivel de la redacción— la condición ética del género humano (w.5-8 + 11-12).

5) El relato griego deja en claro que la finalidad de la acción de Zeus es destruir a los *semidioses*, no a los seres humanos normales. Pero la aniquilación total es la manera segura de incluir en ella a la raza de los *semidioses*²⁰⁸.

6) La decisión de Yavé (v.3) habla solamente de los seres humanos ('*ádárn*); la de Zeus se ocupa principalmente de los semidioses, porque éstos constituyen el problema. En la tradición bíblica, el acento se traslada al mundo humano, como lo dejará bien en claro la doble tradición de 6:5-8 y 11-12. Quizás por ello el mito originario de los w.1-2 (tal vez 1-3) no hace referencia explícita a semidioses; y el v.4 produce un deslizamiento "natural" hacia simples héroes *humanos*.

7) El mito bíblico nada dice de los descendientes de la unión divi-no-humana (mejor, teogénica). Sólo por el injerto del v.4 aparecen como "famosos", pertenecientes a la categoría de los héroes, que son de gran prestigio en todas las culturas. Esto connota *acciones*, proezas concretas y admirables. No se explicita cuáles fueron, para remarcar simplemente la *cualidad* de los personajes ("famosos/héroes"). La tradición

207 Si es que la guerra de Troya no ha desplazado el diluvio de una tradición más antigua, como sugiere R. S. Hendel (n. 30), apoyándose en R. Scodel, "The Achacan Wall and the Myth of Destruction", *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982), pp. 33-50 (art. inaccesible para nosotros). Cf. también J. van Seters, *art. cit.*, pp. 6s.

208 Recurso semejante es el de Heredes, según la tradición midrásica de Mateo 2:16. El motivo es comprensible como parte del folclore popular.

hesiódica, por el contrario, se preocupa más bien de señalar que los semidioses engendrados teogénicamente son indeseables en sí mismos, por el hecho de transgredir el límite entre el mundo de los Dioses y el de los seres humanos (línea 103 del fragmento citado).

En el relato cíclico Génesis 6:1-4, el *suceso* originario principal (fase 1) se leería así:

"Sucedió que, cuando comenzó el ser humano a multiplicarse sobre la faz del suelo, les nacieron hijas (v.1). Y vieron los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos: he aquí que eran hermosas; y tomaron para sí esposas de entre todas las que quisieron elegir (v.2) y (éstas) les dieron a luz (hijos) (v.4aS final)."²¹¹

El texto es corrido, coherente. Apunta a informar sobre la existencia de estos "hijos" que, si el mito hubiese continuado, aparecerían como seres extraordinarios en sí mismos, como eran representados los *scmi*-dioses, o como era Guilgamés en el poema babilonio. Pero hemos visto que esta secuencia está interrumpida (entraría en conflicto con la *cos-movisión* hebrea, que no conoce más que seres *humanos* fuera de un único Dios²¹⁰).

II. Nivel 2 (6:1 -3)

El texto transmitido, sin embargo, es una relectura tan profunda de aquel mito (mediante la inserción del v.3), que lo transforma en un nuevo mito, que ahora podría ser designado como "fijación del fin de la *vicia humana*".

A partir de la comparación con el texto de Hesíodo, que incluye la decisión de Zeus de destruir la humanidad como estrategia para hacer desaparecer *sobre todo* a los semidioses, se puede sugerir que Génesis 6:3 es parte integral del mito primitivo. Se ha observado ya, empero, la ruptura que representa a nivel literario.

²⁰⁹ Ya se observó que no es esencial que esta última frase (ahora en el v.4a!3 final) continúe al v.2.

²¹⁰ J;Q estamos todavía, si hablamos de nuestro texto (no de sus relecturas, según veremos), en la etapa de la angelología.

Este v.3, además, se ocupa exclusivamente de los humanos en general (‘ádám)²¹¹. Esto parece connotar (si no denotar) que para el autor bíblico sólo hay *seres humanos*, aun en el caso de ser de origen divino-humano ("por cuanto de verdad es carne"), mientras que en el caso griego son semidioses. De modo que *el tema* del v.4 es equivalente al *clél* mito griego, pero la redacción actual lo desfigura en cierta manera, al dejar de lado, o al menos en la penumbra de lo implícito, la existencia de semidioses que postulaba el v.2.

Por eso, las palabras de Yavé hablan solamente de la humanidad, en cualquiera de sus expresiones, la común e (implícitamente) la de los nacidos teogénicamente. Se le señala un límite *cronológico* (el fragmento de Hesíodo subraya el límite *ontológico* entre los Dioses y los seres humanos).

Queda, de cualquier manera, la pregunta de por qué el discurso de Yavé no está al final, después de la mención de los héroes, si el v.4b perteneciera al mito original²¹². Hay una triple respuesta:

* Las palabras de Yavé suponen que aquellos descendientes de Dioses y mujeres *se acabarán* después de 120 años, por el diluvio a la luz del contexto literario. No sucederá lo mismo con los *nefilim*, conocidos "también después" (v.4a!3 inicial), o sea ahora (como lo confirman otros relatos del Pentateuco). En tal hipótesis, la anticipación del discurso de Yavé es lógica, diríamos que esperada. Por supuesto que esta explicación debe tener en cuenta el siguiente estadio de la tradición (fase 3, cf. infra), que introduce el tema de los *nefilim*, identificados a los *gibbó-rhrt* o héroes; unos y otros aparecen redaccionalmente como los descendientes de las uniones aludidas en el v.2, lectura que se ha impuesto de hecho en todas las tradiciones.

** La inversión de la secuencia formal esperada de "pecado-castigo"²¹³ tendría una connotación irónica: Yavé castiga a los seres humanos en vez de a los Dioses menores, y castiga antes de que nazcan los descendientes de la unión de aquellos con las mujeres²¹⁴. Tal interpre-

²¹¹ El referente del discurso de Yavé es siempre un singular: "él/sus (sing.) días", mientras que cíclico los descendientes de la unión divino-humana se habla en plural (v.4b "ellos", que redaccionalmente se refiere a 4afiQ).

²¹² El orden "lógico" es restituido en el relato de *Jubileos* 5:1-2 con 5:18.

²¹³ Esquema con el que trabaja C. Westermann, *Génesis*, pp. 498s. 504; antes, "Alten der Erzählung in der Génesis", en *Forschung am Alten Testament*, Munich, Kaiser, 1964, p. 53.

²¹⁴ Así D. L. Petersen, "Génesis 6:1-4, Yahveh and the Organization of the Cosmos", *JSOT* 13 (1979), pp. 47-64, cf. p. 49 (con bibl. en la nota 11).

tación presupone otras que no son claras en el texto, ni a nivel del contenido (no se narra un "pecado") ni en el literario (el v.4 puede ser independiente, como se verá de inmediato).

*** O directamente, la decisión de Yavé es el final del mito. Se puede leer, efectivamente, un relato cerrado en los w.1-3, aunque el v.2 termina con un implícito, a saber, que los hijos de los Dioses y mujeres eran seres extraordinarios cuyas acciones, por ser tales, debían transgredir el orden normal de las cosas.

El relato presente, por tanto, conjuga hasta aquí dos tradiciones; a nivel de la redacción, la primera (fase 1) sirve de base para la segunda, que es la más relevante como mensaje. El cambio es muy profundo, por cuanto es Yavé el actor protagónico, no importando ya la forma primitiva del mito. Ciertas anomalías en el v.3 respecto de 1-2 indicarían que hay un aporte específico del "yavista", tanto en el marco de la cosmo-visión hebrea (contenido) cuanto en el reclaccional (parte del macro-re-lato del diluvio).

El texto actual, en efecto, no se comprende sin el relato del diluvio que le sigue. Es una introducción al mismo. Equivale a una anticipación de la frase decretal de Yavé de los w.7 y 13.

En el nivel de la tradición que acabamos de elaborar (fase 2), el texto sería:

"Sucedio que, cuando comenzó el ser humano a multiplicarse sobre la faz del suelo, les nacieron hijas (v.1). Y vieron los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos: he aquí que eran hermosas; y tomaron para sí esposas de entre todas las que quisieron elegir (v.2) [y (éstas) les dieron a luz (hijos)] (v.4aí§ final)²¹⁵. Dijo entonces Yavé: 'No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre, por cuanto de verdad es carne; serán sus días 120 años'" (v.3).

La relevancia del mito en esta etapa consiste en que se separan nítidamente los límites entre lo divino y lo humano. El ser humano había querido "ser como Dios" (Génesis 3); ahora, los Dioses producen una

²¹⁵ Esta traslación del v.4afá final a este lugar es una conjetura, no indispensable, como ya se señaló.

raza especial, híbrida; más adelante, los seres humanos querrán "hacerse un nombre" construyendo una torre que llegue hasta el cielo (11:1-9). La aspiración humana a lo divino es una constante, y será expresada más fuertemente en la ideología real. Desde Egipto hasta Mesopotamia y Anatolia, el rey es "hijo de Dios", si no es directamente divinizado²¹⁶. Los israelitas sintieron esa pretensión en las actitudes de sus propios reyes, justificadas en una proclamación divina (2 Samuel 7:14a; Salmo 2:7) o en las de sus opresores (Daniel 11:36-39). Por eso, es significativo el mito de Génesis 6:1-3, ya que Yavé extingue de sobre la faz de la Tierra aquella generación de seres divino-humanos.

Desde algunos puntos de vista, el mito de Génesis 6:1-3 es un mito de "organización del cosmos", como se lo ha designado en comparación con otros relatos religiosos del mundo semítico, tal el mito de *En-ki y el orden mundial*, en el que se describe la organización de la realidad existente²¹⁷. La comparación tiene poco que ver con nuestro pasaje, pero se puede retener la idea, en cuanto Yavé *mantiene* (mejor que "crea") el orden establecido, en el punto concreto de la diferencia no transgredible entre los planos divino y humano.

ID. Nivel 3 (6:1-4)

En una tercera etapa, tardía sin duda, se añade el v.4, que es más que nada una adición de orden cultural. Sobre el mito originario del nacimiento de seres especiales por padres divinos y madres humanas, se injerta otro mito. Éste narra que *en los orígenes* ("en aquellos días", 4acc) existían los gigantes en la Tierra. Tales figuras constituían algún tipo de experiencia significativa, sea en sentido propio (la existencia de personas físicamente grandes) o mejor en el figurado, para indicar a los autores de grandes realizaciones culturales.

En la segunda fase indicada (w.1-2 + 3), quedaba claro que *ya no habría más* seres nacidos de Dioses y mujeres, sea porque Yavé había decretado su extinción junto con la de la raza puramente humana (el

²¹⁶ Ci. sobre este tema, para mencionar sólo algunos "clásicos": R. Lubat, *Le caractere religicix (te la royante assyro-babylonienne*, París 1939; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 1967; E. Cassin, *La splendeur divine*, París, Montón, 1968 (sobre el *melammii* o esplendor divino atribuido también al rey). ²¹⁷ Es la interpretación de D. L. Petersen, *art cit.*, pp. 54ss, después de descartar el modelo de la "rebelión en el cielo" propuesto por P. Hanson, "Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6-11", *JBL* 96 (1977), pp. 197-212.

plazo de 120 años, v.3), sea porque de hecho el diluvio los extinguiría. Por eso, resulta una contradicción suponer que siguen existiendo "después" de aquel entonces (4aís). Se produce así una inconsistencia a nivel de la redacción final del libro, por cuanto el relato del diluvio dejará entender que los gigantes (que 4aís* supone son el fruto de los matrimonios del v.2) serán eliminados de sobre la faz de la tierra (¡los sobrevivientes, los hijos de Noé, no pertenecen a esta categoría!).

El v.4a(3 debe entenderse, en realidad, como una recuperación del mito del "origen de los gigantes" *actuales*. Esta tradición, empero, colisiona con el texto principal. Mas por eso mismo evidenciaría una preocupación especial de los redactores finales del Pentateuco por esta clase de seres en el entorno cultural.

Repetimos ahora el texto en su fase final (fase 3), destacando la glosa que disloca el sentido redaccional principal (el cíe la fase 2):

"Sucedió que, cuando comenzó el ser humano a multiplicarse sobre la faz del suelo, les nacieron hijas (v.1). Y vieron los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos: he aquí que eran hermosas; y tomaron para sí esposas de entre todas las que quisieron elegir (v.2). Dijo entonces Yavé: 'No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre, por cuanto de verdad es carne; serán sus días 120 años'(v.3). Los gigantes existían en la tierra en aquellos días (4aa), *y también después de cuando entraban los hijos de Dios a las hijas de los seres humanos, las que les daban a luz* (4aís). Ellos son los héroes que existían desde antiguo, hombres famosos (4b)."

Para la comprensión del texto en la narración continua de Génesis 1-11, la fase 2 es la esencial, como se señaló. Pero hay que tener en cuenta la forma final (fase 3), al menos para tomar conciencia de la importancia de la tradición de los gigantes, bien establecida en el Pentateuco (textos ya citados).

Se observa bien esta triple estratificación si se toma *todo el v.4* como una glosa final que explica la existencia de gigantes (4aoc), cuya descripción es ampliada por los calificativos de *gibbórím* (héroes) y "hombres famosos" (4b)²¹⁸. Es evidente que 4a(5 es una sutura redaccional que

²¹⁸ La importancia del "nombre" se expresa en la onomástica, sea que reemplace a la divinidad misma (Sumu-la-il, "el Nombre en verdad es Dios"; Sumu-abum, "el Nombre es

quiere justamente hacer de los *gigantes* los descendientes de las uniones divino-humanas del v.2, no importando la inconsistencia ya señalada.

Mientras el mito originario quería anular toda existencia *actual* de seres divino-humanos, la forma final del texto intenta "explicar"²¹⁹ la existencia de gigantes en Canaán, famosos sobre todo por sus realizaciones más que por su estatura²²⁰.

Pero esta incorporación de la leyenda (mejor que "mito"²²¹) de los *gigantes* al mito cíe los w.1-3 busca, a lo que parece, hacer una distinción entre éstos y los "semidioses" del mito.

Sin embargo, el relato continuo de Génesis 1-11 desconecta en parte de la experiencia presente a los *nefilim*, ya que el diluvio habrá terminado con ellos. Esta inconsistencia es notable, y se explica, por una parte, por la necesidad de una etiología de la existencia (en la memoria popular) de los *nefilim* en Canaán y, por la otra, por ignorar el marco redaccional del texto, que supone su extinción por el diluvio. Por esta razón, el redactor observa que los gigantes existen "también después" de aquellas uniones (es decir, ahora), como existían antes de las mismas.

Se ha señalado a veces que el castigo del v.3 no está proporcionado a los actores del v.2. Éstos son los "hijos de Dios", mientras que la decisión de Yavé afecta solamente a la humanidad ('*ádám*).

Pero no es así, en realidad.

En primer lugar, como mito de origen, el texto establece el acontecimiento instaurador de algo. Lo que en realidad se evalúa/califica no es el hecho instaurador sino el hecho *histórico*, originado en aquél. Los mitos, en efecto, no hacen ninguna calificación, ni cultural ni moral. Na-

padre"), sea que indique la importancia de su portador, como *a-wi-il SU-mi-im*, "hombre de nombre", ejemplo equivalente a la expresión de Génesis 6:4b (citado por S. Gevirtz, "West-Semitic curses and the problem of the origin of Hebrew Law", VT11 [1961], pp. 142, n. 4).

²¹⁹ Sobré esta expresión impropia, cf. *Los lenguajes...*, op. cit., pp. 80, 153 y 213.

²²⁰ La gran estatura es una metáfora, una manera de referirse a los logros culturales *visibles* (grandes monumentos todavía existentes, etc.).

²²¹ Sobre la diferencia entre mito y leyenda, cf. *Zos lenguajes...*, pp. lóls.

rran hechos instauradores de realidades significativas del presente²²². Si Génesis 3 evalúa el acto de la primera pareja (en los discursos de Yavé, que forman parte del mito), lo que critica propiamente (referencialmente) son las actitudes de los monarcas...²²³ De la misma manera, 6:1-4 no califica la acción de los "hijos de Dios"; su matrimonio con mujeres es simplemente un *suceso originario*. Es negativo (mejor que "malo") en el sentido ontológico de que transgrede los límites entre lo divino y lo humano.

Se ha exagerado en la exégesis la cuestión del "castigo", que a su vez supone la del "pecado". Pero en los w.1-3 no se dibujan tales cuestiones. En otras palabras, el *acontecimiento* que se tematiza en los w.1-2 es la unión de Dioses con mujeres, que significa algo ontológicamente anormal, la "mezcla" de dos mundos esencialmente diferentes, que hay que mantener como diferenciados para que "tengan sentido"²²⁴. Por eso, el texto no habla de "hijos", que por otra parte se suponen, para destacar el hecho del matrimonio de los "hijos de Dios" con mujeres terrestres. Por ello también la palabra de Yavé motiva la decisión en la condición de "carne" del ser humano ('ádálrī). En esto hay un parecido interesante con el fragmento de Hesíodo antes analizado. Yavé, como Zeus, quiere suprimir —por el diluvio (según el contexto), por la guerra de Troya en el caso griego— lo que es contrario al orden cósmico.

Cuando se tiene en cuenta el v.4, en el nivel redaccional último (fase 3), se modifica la estructura de todo el relato. Ahora, el tema son los *nefilím*, identificados a su vez con los "hombres famosos". Son éstos los que constituyen el interés del relato, sea que se los considere como los descendientes de la unión de Dioses y mujeres (lectura corriente) o, como hemos propuesto, que se los distinga explícitamente.

Como símbolo literario, los gigantes han de tener como referente a una clase de seres humanos que se han distinguido por hechos portentosos. Lo dice la expresión celebrativa "hombres de (re)nombre" del

²²² Cf. *Los lenguajes*..., p. 153.

²²³ Cf. J. S. Croatto, *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2-3*, op. cit., pp. 173ss.

²²⁴ El mismo problema plantea el mito gnóstico, pero en términos de pérdida de la Unidad primordial, si bien no como "mezcla" sino como "alejamiento/descenso/ignorancia-Ainiebla", etc.

v.4b. Tener, y para ello "hacerse", un nombre, significa la capacidad de llevar a cabo proezas o dejar monumentos que constituyan una "memoria".

El mito en su forma más antigua (w.1-2, o 1-3) hablaba de la "desmesura" (la *húbrís* de la literatura griega) de los "hijos de Dios". En el contexto cultural y religioso de la divinización de los reyes y de sus costumbres de tener un harén, el texto puede estar apuntando a una crítica de las prácticas monárquicas, como pudieron ser las de Salomón (1 Reyes 11:1-8). Pero los *nefilím* del v.4 no son los reyes sino una clase de habitantes de Canaán muy recordados por la tradición. En nuestra interpretación del v.4, los w.1-3 mantienen su intención original, y se pone aparte el problema de los gigantes u hombres famosos. Sobre éstos no hay ninguna evaluación, y quedan fuera de la decisión de Yavé de extinguir la raza humana, como manera de alcanzar a la teogónica (v.3).

C. El marco redaccional de Génesis 1-11 y del Pentateuco

En principio, no conviene anticipar el desarrollo de los temas, al menos dentro de los cap. 4-11 objeto de este estudio. Es mejor ir describiéndolos en la lectura misma del texto. Pero se puede hablar del marco general de estos capítulos como una ayuda que permita profundizar al menos lo ya estudiado.

Es útil tener en cuenta la periodización de la historia en la redacción del Pentateuco. En efecto, nuestro pasaje está dentro de la *tól'dót* que comienza en 5:1 y se extiende hasta 6:8. Con esto,

a) se desconecta el episodio 6:1-4 respecto de 4:1ss (la genealogía de los "cainitas");

b) el contenido del período consta de:

- la lista de 10 figuras prediluvianas (5:1-32);
- el episodio de los "seres semidivinos" (6:1-3) + los gigantes (v.4);
- la corrupción de la humanidad (6:5-8 Y).

Esta globalidad indica un cambio en la historia humana a partir del episodio de 6:1-4, con la intervención (desde afuera, o "arriba") de un principio de desestabilización del orden cósmico.

Es relevante este marco literario, por cuanto permitirá ver que el diluvio no tiene que ver con el motivo cíclico de la sobrepoblación sino con una realidad histórica de otra dimensión, cual es la distorsión de un proyecto divino sobre *el ser humano*, en su límite, ahora sobrepasado por la interferencia de los *b'né hü'élóhím*.

En el contexto redaccional último, el tramo de 5:1 a 6:8 es enmarcado a su vez en otro círculo mayor, haciendo terminar la genealogía de Noé en 9:29, con lo que se incorporan dos nuevos episodios: el diluvio y el pecado de Ham. El relato del diluvio es el que dará sentido retrospectivo a la presencia del fragmento mitológico de 6:1-3, puesto que cobrará claridad la mención cíclica de los 120 años de plazo para la vida de la humanidad (v.3).

El episodio de 9:18-27, por su parte, será el equivalente simétrico del de 6:1-4, ya que el gesto de Ham (> Canaán) es otra transgresión de los límites, y por tanto del orden de las cosas.

D. Interpretación global de Génesis 6:1-4

El estudio particularizado de los vv.1-4 ha destacado los niveles literario —esencial como punto de partida para la comprensión de un texto— y redaccional de la perícopa, con referencias también a las tradiciones allí tematizadas.

Quedó establecido que un primer mito hablaba del nacimiento de seres especiales (tipo "semidioses" de la tradición griega) sobre la Tierra, como fruto de la unión de los "hijos de Dios" con mujeres. Dicho mito debe entenderse como independiente del relato del diluvio; pero fue colocado en este lugar como preámbulo a la gran narración sobre esta catástrofe.

La comparación con el mito hesiódico del proyecto de Zeus, de suprimir a los *semidioses* mediante la guerra de Troya, nos hizo ver que esta clase de mitos pudo pertenecer al fondo cultural del área mediterránea. Si el texto de Génesis 6:1-3 (+ 4) es del "yavista" tardío, exílico o postexílico, cabría pensar en una influencia griega directa.

La decisión de Yavé ("serán sus días 120 años", v.3) se entiende mejor como tiempo límite para la humanidad antes del diluvio, y no como edad futura del ser humano. De esta manera, Yavé suprime (por el diluvio, en el marco redaccional presente) todo posible descendiente de

los "hijos de Dios"; en el segundo caso, la solución divina es sólo relativa, impidiendo solamente que éstos sean inmortales.

Ahora bien, el agregado redaccional del v.4 produce una rotación de sentido considerable. Hay entre los hebreos una tradición de amplia circulación sobre la existencia de *gigantes* en Canaán. El Pentateuco señala más de una vez su existencia, como ya se ha dicho. La descripción de Números 13:33 los muestra como de gran estatura, terroríficos. Por pertenecer a la población originaria de Canaán, son calificados negativamente. Pero la tradición sobre su existencia implica que a los hebreos les afectaron las diferencias culturales con al menos algunos grupos originarios de Canaán, Siria o Egipto, por citar su entorno más inmediato.

Los mitos, como sabemos, no interpretan realidades del pasado sino aquellas, significativas y constitutivas de la realidad presente, que afectan de una u otra manera la vida del grupo donde se generan.

El v.4 permite dos lecturas:

* Una supone que los *nefilím*, luego calificados cíclicamente como héroes y famosos, son de hecho los descendientes de la unión de Dioses con mujeres. El "enganche" con el mito de los "semidioses" es explicable. La existencia cíclica de seres extraordinarios como la imaginación hace a los *nefilím* supone que tienen un origen no común.

* Otra lectura, que hemos preferido, expresa lo contrario. Los gigantes son otra cosa: existieron en aquel entonces (pero no se habla de su origen) y existen ahora, conocidos como héroes, hombres cíclicamente de reputación. La decisión de Yavé del v.3 «oles afecta. Su fama proviene de sus hazañas (son *gibbórim*), no de una longevidad indefinida que hay que reducir. Si su nacimiento no es teogónico, pueden existir también después del diluvio, como será también el caso del célebre Nimrod de Génesis 10:8-9 (llamado *gibbór* en 9b).

Excursus: La historia de la interpretación de Génesis 6:1-4

La investigación científica fue precedida siempre por siglos de tradición, que incluye la interpretación de los textos recibidos. Génesis 6:1-4 fue objeto de búsqueda exegética desde muy antiguo. El sentido directo del texto, que incorpora (parte de) un mito, resuena todavía en el siglo II a. C. en Sirac 16:7 LXX ("no perdonó él a los antiguos gigantes

que se rebelaron fiados en su fuerza") y más tarde en Sabiduría 14:6, que une el relato de Génesis 6:1-4 con el del diluvio que sigue:

"También al principio, mientras perecía la soberbia raza de los gigantes/se refugió en una barquichuela la esperanza del mundo/y, guiada por tu mano, dejó al mundo semilla de una nueva generación"²²⁵.

Pero desde temprano, en la tradición judía, se buscaron otros sentidos en el texto bíblico.

1. La exégesis apocalíptica

Se ha mencionado arriba la interpretación del v.4 por los targumis-tas (Pseudo-Jonatán y Neophyti 1). Pero la exégesis más antigua que conocemos de Génesis 6:1-4 es la que aparece en el libro apocalíptico de *Enoc* (el llamado *Enoc etiópico*, o *1 Enoc*), en los capítulos 6-11, la sección más antigua (siglo III a. C.²²⁶). Hay que suponer, por lo demás, una etapa anterior de transmisión oral. Los capítulos 6-11 de *1 Enoc* son un miclrás de Génesis 6:1-4; de ahí su interés.

Ahora bien, en *1 Enoc* los "hijos de Dios" son *ángeles*.

He aquí algunos pasajes centrales del mito en la versión apocalíptica de *1 Enoc* que, como resultará evidente, depende de Génesis 6:1-4:27.

6:1

En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas.

Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: —Ea, escójamenos de entre los humanos y engendremos hijos.

3

Semayaza²²⁸, su jefe, les dijo: —Temo que no queráis que tal acción llegue a ejecutarse y sea yo sólo quien pague por tamaño pecado.

4

Le respondieron tocios: —Juremos y comprometámenos bajo anatema entre nosotros a no cambiar esta decisión y a ejecutarla ciertamente.

5

Entonces, juraron todos de consuno y se comprometieron a ello bajo anatema.

6

Eran 200 los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema².

7

Éstos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo; Urakiva, Rameel, Kokabiel, Tamiel, Ramiel, Daniel, Ezequiel, Bara-[qiiel, Asael, Armaros, Batriel, Ananel, Zaquiel, Samsiel, Sartael, Turiel, í Vomiel y Araziel:

8

éstos eran sus decuriones.

7:1

Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a I Convivir y a unirse con ellas, ^enseñándoles ensalmos y conjuros y Jicstránclolas en extraer raíces y plantas]. 2

Quedaron encintas y engendraron *enormes gigantes* de 3.000 codos talla cada uno.

Scmijaza ("el Nombre ha visto") en el texto arameo de Qumrán (*4QEn*). Para las for-
liltlft ;(rameas de los nombres de los ángeles mencionados en estos documentos, cf. E.
Murtlncz Dorobio, "Fragmentos árameos de Henoc", en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del
Anllxito Testamento* IV, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 293-325 (ver p. 306). ^{>ft} Ardis se
asocia a yárad, "descender", y Hermón a *jérem*, "anatema". '^\ I .os textos entre (] serían
adiciones secundarias, según G. W. E. Nickelsburg, "The lliinks oí línoc in Recent
Research", *RelStRI* (1981), pp. 40-47. Antes, en "Apocalyptic .mil Myih in 1 Enoch 6-11",
JBL 96 (1977), pp. 383-405, esp. p. 384.

²²⁵ Ambos pasajes tienen rasgos midrásicos; según *1 Enoc* 10:9s y *Jubileos* 5:9 los gigantes se mataron entre sí. Cf. M. Gilbert, *La critique de dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, Roma, PIB, 1973, pp. 109ss.

²²⁶ Cf., para esta datación, M. E. Stone, "New Light On the Third Century", en P. D. Han-son (ed.), *Visionarias and Their Apocalypses*, Filadelfia, Fortress Press, 1983, pp. 85-91, y "Enoch and Apocalyptic Origins", *ibíd.*, pp. 92-100.

²²⁷ Adoptamos la versión de F. Corriente y A. Pinero, en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 42ss. Para un análisis del texto cf. P. Hanson, "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11", *JBL* 96 (1977), pp. 195-233, esp. pp. 197-202 y 220-227.

Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos.

4

Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres.

5

Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre.

6

Entonces la tierra se quejó de los inicuos.

8:1

[Azazel enseñó a los hombres a fabricar espacias, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas, brazaletes y adornos, cómo alcoholar los ojos y embellecer las cejas, y de entre las piedras, las que son preciosas y selectas, todos los colorantes y la metalurgia.

2

Hubo gran impiedad y mucha fornicación, erraron, y se corrompieron sus costumbres.

3

Amezarak adiestró a los encantadores, y a los que arrancan raíces, Armaros, cómo anular los encantamientos; Baraquiél, a los astrólogos; Kokabiel, los signos, Ta'miel enseñó astrología; Asradel, el ciclo lunar].

4

Pero los hombres clamaron en su ruina y llegó su voz al cielo.

9:1

Entonces miraron Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel desde el cielo y vieron la mucha sangre que se derramaba sobre la tierra, y toda la iniquidad que sobre ella se cometía.

(En 9:2-11, oración de estos arcángeles, con resumen de las acciones de los ángeles caídos; en 10:1-3, mensaje divino a Noé sobre el diluvio; en 10:4-22, instrucciones a aquellos arcángeles para que aniquilen a los ángeles rebeldes y a sus hijos, los gigantes, "hijos de fornicación" [v.9F³¹; anuncio de una era de justicia y paz, tema que termina en 11:1-2).

²³¹ Sobre este motivo en la gnosis, cf. Y. Janssens, "Le thème de la fornication des anges", en U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, Brill, 1967, pp. 458-494. Ver además M. Delcor, "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions", *RHR* 190:1 (1976), pp. 3-53.

Se puede distinguir la doble tradición que parte de Génesis 6:1-4:

a) Por un lado, el "pecado" (6:3) de la unión de los ángeles con las mujeres, de la cual nacen los gigantes, descritos como grandes consumidores de los bienes de la tierra y hasta sanguinarios con los seres vivos. Esta tradición se atiene más al texto bíblico, con evidentes ampliaciones.

b) Por el otro, la "bajada" de los ángeles proporciona a los seres humanos un saber prohibido, o al menos inconveniente. Se destacan: los encantamientos, la astrología, la medicina vegetal, la metalurgia, y la cosmética con la joyería. Estas "artes" son mal vistas, por supuesto. Esta lectura obedece a un contexto ideológico más amplio, que no es el momento de exponer, pero que tuvo gran repercusión por sus implicaciones culturales y religiosas.

Por siglos dominó esta lectura en la tradición judía²³². La versión griega cíe los LXX tiene *boi buioi tou theou* en el v.4, y en varios manuscritos del v.2. La forma no generalizada de *boi angeloi tou theou* en el v.2 indicaría más bien una influencia de la tradición apocalíptica que se expresa independientemente en *1 Enoc* 6-11²³³.

El Nuevo Testamento recoge la misma tradición de los "ángeles caídos" en Judas 6:

"(El Señor)... a los *ángeles* que no mantuvieron su dignidad sino que *abandonaron su propia morada*, los tiene *guardados con ligaduras eternas* bajo tinieblas para el juicio del gran Día."

²³² Expresada también en *Jubileos* 4:15.22; 5:1; *Test. de Rubén* 5:6.7 (cf. *Test. de Neftalí* 3:5); *2 Enoc* 18:3-8 (cf. 7:3); *2 Bartt* 56:11-14 (Charles II p. 513); Filón de Alejandría, *De Giganlibus* II (6ss); *Qnod Deus Immutabilis sit* I (1-4); *Quaestiones in Genesim* 1,92; Josefo, *Antigüedades Judías* 1,73. De una forma más bien alusiva se refieren al mismo mito *IQApGcn* 2:1; *CD (Documento de Damasco)* 2:17-19; *1 Enoc* 86-88. Ver últimamente A. García Santos, "El pecado de los ángeles: los Vigilantes", *EstBibl* 51 (1993) pp. 41-72.

²³³ Cf. P. S. Alexander, "The Targumim and Early Exegesis of 'Sons of God' in Génesis 6", *JJS* 25 (1972), pp. 60-71, esp. pp. 63s. La edición de los LXX cíe A. Rahlfs adopta los grandes manuscritos B (Biblioteca Vaticana), S (Sinaitico) y A (Alejandrino). Este último es el que tiene la lectura "los ángeles de Dios", pero encima de una raspadura, lo que indica que es secundaria.

Este pasaje resume claramente el texto de 1 Enoc 6-11 C6-12), especialmente 12:4, 10:4 y 10:6, en ese orden.

2. La interpretación rabínica

A partir del siglo II d. C. se siente una reacción contra la interpretación angelológica de los "hijos de Dios". Rabbí Simeón ben Yojai los llamó "hijos de los nobles" y maldijo a quienes los llamaran "hijos de Dios" (= ángeles)²³⁴. Se trataba, evidentemente, de suprimir el elemento "escandaloso" del mito, al no ser ya entendido como tal. Lo que indica que esta lectura es secundaria, aunque muy difundida. Consta en diferentes targumes: *Ónqelos* y *Pseudo-Jonatán* ("hijos de los nobles"), *Neófiti* ("hijos cie los jueces"), y se basa bíblicamente en pasajes que hablan metafóricamente de seres humanos como *'élóhim* (lit. "Dioses"); así en Éxodo 4:16b o 21:6 (*Ónqelos* traduce en este caso por "jueces").

Registramos aquí la paráfrasis targúmica del Neófiti I, por la importancia que se le da actualmente a este documento:

El Neófiti I traduce de esta manera el pasaje:

"En aquellos días había en la tierra los héroes, y también después de que los hijos de los jueces (*bny dyny'*) entraron a las hijas de los hombres, y les engendraron; ellos son los héroes que hubo en el principio del mundo, héroes renombrados"²³⁵.

En la misma dirección, se mueven la versión griega de Símaco (del siglo III d. C.) —*boi huioi ton dunasteuóntón* en 6:2— y la samaritana (*bny sltnyh*, "hijos de los poderosos").

3. Los "hijos de Dios" son setitas

Más adelante, surge otra interpretación, de origen cristiano (y adoptada en un sector del judaísmo), que suprime toda referencia a seres di-

²³⁴ P. S. Alexanoler, *art. cit.*, p. 61. La razón, según este autor (pp. 68s), fue la polémica contra la angelología, polémica que a su vez, creemos, es parte de la negación de la apocalíptica.

²³⁵ A. Díez Macho, *Neophyti 1. Génesis*, Madrid, CSIC, 1968, pp. 32s (cambiamos "gigantes" por "héroes", ya que el texto arameo usa todas las veces el vocablo *gybr-*).

vinos, por supuesto, y a los mismos ángeles²³⁶. Los "hijos de Dios", en este caso, son los setitas del cap. 5 (y 4:25-26). Esta lectura supone que la expresión hebrea significa "justos" y que los setitas representan la línea de los buenos, en oposición a la "cainita" de Génesis 4:1-24.

Las mujeres con quienes se unieron los "setitas" serían "cainitas", las malas de la película.

Demás está decir que esta lectura no tiene ningún apoyo en el texto. Para señalar sólo una incongruencia: ¿qué motivo tienen justamente *los buenos* para su acción?

4. Los "hijos de Dios" son cainitas

En una forma inversa, los *b'éné há'élóhím* serían cainitas, y las mujeres, setitas²³⁷. Tampoco en este caso hay base alguna en los textos; esta interpretación, como la anterior, revela una lectura literal (que no es lo mismo que literaria) del texto e ignora mayormente el trasfondo mítico del pasaje.

-*% Es interesante constatar cómo la lectura *literal* de los símbolos míticos crea inútiles complicaciones, como cuando Filón quiere "explicar" eso de la unión de seres espirituales (los ángeles) con mujeres, diciendo que aquellos tomaron "forma" corpórea de hombres: *Qiic'Stiones in Genesin* I, 92. Cf., en la misma dirección, el *Testamento de Rubén* 5:6.²³⁷ Cf. Lyle Eslinger, "A Contextúa! Identification- of the *benc ha 'elohim* and *benoth ha 'a-tlunf*, *JSOT* 13 (1979), pp. 65-73, esp. p. 71 (en general, su exégesis es inconvincente).

1H. La corrupción de la tierra (Génesis 6:5-8)

Introducción

La crítica literaria ha reconocido en los w.5-12 la existencia de dos flatos casi paralelos sobre la situación de la humanidad antes de, y co-i motivación para, el diluvio. Una sería "yavista" (w.5-8); la otra, "sa-erclotal" (9-12). En la primera, las cuatro referencias a Dios lo nombran Icomo *Yai'é-*, mientras que las tres de la segunda lo conocen como *Elo-i bítn*, igual que en Génesis 1. El esquema genealógico introductorio, y ; contactos lingüísticos con el cap. 5, sugieren que los w.9-12 son de la mano del redactor sacerdotal.

Desde el punto de vista literario, las dos pequeñas unidades se recubren globalmente, pero se diferencian notablemente en el léxico y en detalles de pensamiento. En la perspectiva de la redacción final del Génesis, y del Pentateuco, hay que hacer un corte mayor entre los w. 8 y 9.

La fórmula '*elle tól°dÓt* ("ésta es la historia") que encabeza el v.9 implica que aquí empieza una nueva etapa en el modelo de periodización de la historia que estructura todo el Pentateuco. Hay que respetar esta división.

A nivel redaccional, por tanto, esto significa que los w.5-8 tienen una cierta autonomía o que, en todo caso, más bien miran retrospectivamente hacia atrás, al episodio de los matrimonios divino-humanos y a la existencia de los *nefilím* de los w. 1-4. Ya la fórmula del v.5a parece tener en cuenta lo que acaba de ser dicho: al no señalar el texto en qué se manifiesta la maldad humana, el lector sólo recuerda el episodio precedente.

La crítica no ha señalado desniveles o incongruencias literarias en el pequeño fragmento de los w.5-8, de modo que no hace falta descomponerlo en microunidades.

TEXTO

6:5

Vio Yavé que era grande la maldad del ser humano en la tierra,/ y que todo el intento de los pensamientos de su corazón sólo era malo, todo el tiempo.

6

Entonces se arrepintió Yavé por haber hecho al ser humano en la tierra/y se dolió en su corazón.

7

Dijo luego Yavé: "Voy a borrar de sobre la faz del suelo al ser humano que he creado, desde el ser humano hasta las bestias, hasta lo que reptaba y hasta las aves del cielo,/ porque me he arrepentido de haberlos hecho."

8

Pero Noé halló gracia a los ojos de Yavé.

V.1: El panorama visto por Yavé

La frase consta de un solo verbo, que tiene a Yavé por sujeto. Lo que "ve" se describe con oraciones nominales, que como tales no narran episodios sino que *describen* situaciones, durables de por sí. Por eso es importante analizar esta descripción de la realidad humana.

El vocablo *ra'* califica las dos situaciones. Da la idea de maldad, de algo negativo. Si bien es impreciso, la contraposición con todo lo que es *tób* ("bueno") permite incluir en él demasiadas cosas, todo lo negativo en la perspectiva del que escribe o de la cosmovisión de sus destinatarios. El lector originario de este texto —conocedor de tantos otros relatos, especialmente los proféticos, donde recurre con frecuencia el binomio "bueno/malo"— no tenía problemas para dar contenido a estas expresiones de Génesis 6:5.

El texto destaca la intensidad o la extensión de la "maldad" humana en la tierra, usando el adjetivo "grande/numerosa (*rabbét*)". La misma intensidad es expresada en 5b con el adverbio "sólo" ("sólo era malo"), y con el agregado final de "todo el tiempo". Eso resulta claro, no así empero el significado del término *yéser*, que provisoriamente hemos traducido por "intento", ni si ahora se trata de un aspecto de aquella maldad (lo que parece más lógico) o de una falla humana que hay que sumar a la primera.

El lector ya debe saber que en el pensamiento semítico, como en el de casi todas las culturas, el corazón es la sede de las ideas y de los pensamientos, y no de los afectos y sentimientos como en nuestra tradición occidental. La expresión aquí usada "*pensamientos* de su corazón", por otra parte, lo dice limpiamente. Estamos por lo mismo en el plano de las ideas, de los proyectos, de las realizaciones "*pensadas*". Esta constatación nos retrotrae al episodio de Génesis 3 tanto como nos anticipa el de 11:1-9 (la torre de Babel), ya que en ambos casos el ser humano expresa un proyecto de transgredir sus propios límites.

Es también lo que "supondría" el mito de base (pero trunco) de 6:1-2. Ahora bien, este contexto tan contiguo refuerza la lectura de los vv.1-2 (1-3) como episodio de la procreación de seres semidivinos y por ello "peligrosos" por su capacidad innata de transgredir lo propiamente humano. Como ya vimos, esta continuación "esperada" del mito ha sido interrumpida por la inserción —"injerto", habíamos dicho— de la leyenda de los *nefilím*, que desde el punto de vista tanto cosmovisional como cultural interesaba más a los hebreos.

De ahí que *yéser* no debe entenderse como un impulso ciego, como el vocablo bíblico equivalente de "instinto". Así lo ha visto la tradición rabínica y judía, que desarrolló enormemente esta temática²³⁸. Esta interpretación instala en el principio un elemento cosmovisional altamente complicado, como si Yavé estuviese reconociendo un error en su propia creación. De ahí que sea sumamente importante remarcar la relación del *yéser* humano con "los *pensamientos* de su corazón", como escribe el texto, lo que es equivalente para nosotros a "los pensamientos/proyectos de su cabeza". La mejor traducción del término es por "intento", una voz que orienta más al pensamiento que a los afectos e impulsos profundos.

En apoyo de esta explicación, está la etimología de *yéser*. Proviene del verbo *yásar*, "modelar/plasmar/dar forma". *Yéser*, entonces, es en 6:5b lo que se elabora *en la mente*, lo que se proyecta para ' ;cer. Es un acto explícito, y no una condición de la *naturaleza* humana como el instinto o la libido.

²³⁸ Cf. sobre esto P. Humbert, "Emploi et portee bibliques du verbe *yéser* et de ses derives substantifs", en Varios, *Von Ugarit nach Qumran*, Berlín, BZAW 77, de Gruyter, 1958, pp. 82-88; traduce por "tendencia/carácter" el *Diccionario bíblico hebreo-español* dirigido por L. Alonso Schökel, Madrid, Trotta, 1994, p. 330. El vocablo tiene importancia ya en los textos de Qumrán, cf. R. E. Murphy, " *Yéser* in the Qumran Literature", *Bb* 39 (1958), pp. 334-344.

Lo que en definitiva dice el texto, entonces, es que —en la constatación visual de Yavé— el ser humano se muestra esencialmente como operador de proyectos inconvenientes, malos, contrarios a lo que él había esperado.

¿Por qué el texto no explícita en qué consisten tales proyectos negativos del ser humano? La respuesta es doble:

a) Puede ser que en la fuente de donde se extrajo este fragmento de tradición se hiciera referencia a un episodio concreto.

b) También puede ser que el redactor pensase en una pluralidad de situaciones, en una experiencia reiterada y claramente identificable para sus destinatarios. Nos encontraremos con un caso paralelo cuando lleguemos a 11:6b. Lo que importaba era marcar *la orientación* en que el lector debía ubicarse. Es lo que nosotros, como nuevos destinatarios, debemos tener en claro.

Ésta es la única evaluación de la situación de la humanidad en los vv.5-8, y es hecha por el mismo Yavé. Pero es relatada por un reportero.

V.6. Reacción de Yavé ante su propia evaluación

El redactor sigue hablando, pero no de lo que Yavé constata en la humanidad, sino de su propia reacción ante lo que "vio". El autor es omnisciente, sabe lo que acontece en el interior de Dios. En buena literatura, esto es normal y permite "imaginar" situaciones que, en el fondo, interpretan el pensamiento del que escribe o de su comunidad.

La repercusión en Yavé de lo que pasa en la conducta humana es expresada con dos verbos, en los que se apoya el acento por estar puestos al comienzo de cada hemistiquio: Yavé "se arrepiente", y luego "se duele" en su corazón. Ambos están en una cadena de "consecutivos", indicando que el segundo expresa una reacción a lo expuesto por el primero.

Pues bien, ¿de qué se arrepiente Yavé? El texto es muy lacónico: "de haber hecho al ser humano". No hay que anteponer los escrúpulos teológicos y buscar sentidos recónditos. Es normal para el "yavista" usar antropomorfismos; lo sabemos, por ejemplo, por 2:7.8 (Yavé como al-

farero u hortelano) o 3:8 (se paseaba en la huerta al atardecer). Es su lenguaje concreto, plástico, casi teatral, lo que le da fuerza y permanencia en la memoria popular.

En segundo lugar, Yavé "se duele en su corazón". El texto no dice de qué siente sufrimiento: ¿de que hizo al ser humano?, ¿o más bien de la situación misma a que éste ha llegado (lo descrito en el v.5)? Como el segundo verbo indica alguna forma de consecuencia respecto del primero, cabría interpretar que el dolor de Yavé es inducido por lo que acaba de ser dicho, a saber, que está arrepentido por haber "hecho" a los seres humanos. Esta lectura "connota" que en la primera frase se está diciendo que Yavé tiene algo decidido para anular esta humanidad y comenzar de nuevo. ¡Cómo no le va a "doler" tal determinación! Pero el texto nos deja por ahora con el suspenso, y debemos respetarlo.

Algunas consideraciones sobre el uso de los dos verbos mencionados.

a) *najam*, "arrepentirse (de algo pasado)/retractarse (de algo proyectado)": la computadora puede informar que, en su forma de recíproco (Nifal), este verbo aparece 48 veces en el Antiguo Testamento, 34 de las cuales con Yavé como sujeto²³⁹. Las estadísticas no sirven para determinar el sentido de un vocablo, que depende mucho más del contexto propio que de la cantidad de veces de su recurrencia.

La frecuencia de este verbo aplicado a Yavé indica simplemente que se repiten las situaciones en que él debe retractarse de un castigo anunciado o, como aquí, estar arrepentido de algo hecho. Este lenguaje es—"tá tomado de la experiencia humana cotidiana, y no tiene complicaciones teológicas por ser aplicado a Dios"²⁴⁰. El lenguaje antropomórfico es simple por naturaleza, y así hay que entenderlo.

b) *'ásab*: significa "estar apenado/sufrir". La raíz de este verbo había aparecido dos veces en forma de sustantivos distintos (*'issábón* y *'ésefo*) en 3:16 (castigo a la primera mujer) e inmediatamente después, en la sentencia al primer hombre (v.17bb, sólo la forma larga). No hay

²³⁹ La lista es recordada por J. B. Curtis, "Onjoh's Response to Yahweh", *JBL* 98 (1979), pp. 499 n.7.

²⁴⁰ Entre lo mucho que se ha escrito sobre este tema, cf. L. J. Kuypers, "The Suffering and the Repentance of God", *SJT* 22 (1969), pp. 257-277, y el clásico J. Jeremías, *Die Rene Got-li'S: Aspekte alncstanwntlicher Gottesmrstellimg*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975.

un contenido teológico específico en el lexema como tal. Por eso, si bien es cierto que los textos citados y el de 6:6b son "yavistas", no hay nada para elucubrar respecto de la atribución a Dios del sentimiento de dolor. El autor está usando un lenguaje simple, corriente, en este caso antropomórfico.

V. 7: El discurso de Yavé

El redactor introduce ahora, con la fórmula "dijo Yavé", un discurso directo, cargado de expectativa y que ocupará todo el v.7, el más extenso de la perícopa.

La frase empieza con un verbo fuerte, casi extraño en labios de quien creara al ser humano: *majá* significa "borrar/barrer/suprimir/arrasar". El complemento "de sobre la faz del suelo" refuerza aquel sentido. No debe quedar *nada* del ser humano. Éste, por lo demás, es descrito sólo como "a quien había creado". La frase no es una simple descripción, sino que crea un efecto-de-sentido casi irritante: ¿cómo es que Yavé va a "borrar" al ser que había creado, anulando su propia obra?

Hasta aquí, el discurso de Yavé es casi paralelo al informe hecho por el redactor:

- "se arrepintió Yavé
 por haber hecho
 a al ser humano
 b sobre la tierra" (v.6a);
 c
 d a' "voy a borrar
 c' al ser humano
 b' que he creado
 d' de sobre la faz del suelo" (7a).

La colocación diferente de b-b' y c-c' obedece a la sintaxis del hebreo; lo importante es constatar la presencia de los equivalentes lexicales, o al menos conceptuales.

Es normal, desde el v.5 (si no se quiere remontar hasta los w. 1-4), que la intención de Yavé se refiera *al ser humano*, lo que está claramente dicho en 5aa. Pero en 5aí§ se hace una prolongación de la medida aniquiladora para incluir a los animales de tierra, a los anfibios y aé-

s²⁴¹. Es evidente que la expresión está teniendo en cuenta el relato t diluvio que seguirá. En otro tipo de medida, no habría necesidad de inclusión.

A esta altura, el discurso divino concluye diciendo lo que el redactor ya había expresado hablando de Yavé en tercera persona:

- "se arrepintió Yavé por (/fef) haber hecho al,ser humano" (v.6a);
- "porque estoy arrepentido por (&f) haber/os hecho" (7b).

La misma construcción, el mismo vocabulario. Pero hay una diferencia: incluidos los animales en el proyecto cíe exterminación, el arrepentimiento de haber creado abarca al ser humano y a los animales; por eso el sufijo plural ("por haber/os hecho"). No importa que los animales no tengan culpa. No hay que buscar explicaciones "teológicas", como que son solidarios del ser humano. No hace falta recurrir a tales soluciones. Si la destrucción de los seres humanos será ejecutada por el diluvio (que, digámoslo una vez más, el relator "sabe" de antemano), es normal que alcance también a los animales terrestres y aéreos. Desde el punto de vista retórico que motiva la explicitación de estas consecuencias— se quiere expresar la magnitud del suceso que vendrá y que el lector todavía "no sabe". Constatamos así otra vez la capacidad narrativa del autor.

En este momento, cabe hacer una observación de orden literario que afecta a la comprensión del relato en una dimensión redaccional. ¿Por qué este texto, reconocido como "yavista", ha usado un vocabulario *también* claramente "sacerdotal"? Quien viene leyendo desde el capítulo 1 se da cuenta de inmediato que nuestro pasaje (6:7) está empleando los dos verbos característicos del relato *sacerdotal* de la creación: "hacer Casa)" —en 1:7.16.25.26; 2:2x2.3— y "crear (bárá*)", en 1:1.21.27x3; 2:3. Es notable, en este poema, la alternancia de los dos vocablos, como en 1:26s o en 2:3²⁴². Que esté operando allí la mano del

241 Con mucha lógica, no se mencionan los peces, por cuanto el autor "sabe" que la aniquilación sucederá por el diluvio, que naturalmente no afectará a las especies acuáticas. Es una incoherencia a nivel conceptual (¿por qué los peces no, las aves sí, por ejemplo?). Pero no es la coherencia conceptual lo que prevalece en un relato de estructura mítica, sino el significado de los símbolos..

242 Sobre la doble tradición que subyace en este doble léxico, cf. el comentario *El hombre en el mundo. I: Creación y designio* (Estudio de Génesis 1:1-2:3), op. cit., pp. 35.48s.

redactor ("sacerdotal") que compone la obra presente, se evidencia por el versículo-sutura que es 2:4, un texto en quiasmo que no hay que "repartir" entre el S (2:4a) y el Y (4b) sino que es redaccional²⁴³:

A Ésta es la historia de los cielos (a) y de la tierra (b) B
cuando fueron *creados*.

B' El día en que *hizo* Yavé Dios A'
tierra (b') y cielos (a')...

De la misma manera, en 6:6s se alterna la fórmula "*hizo* al ser humano" (v.6a) y "los *hizo*" (v.7b) con su equivalente "el ser humano que *he creado*" (v.7aa). ¿Qué motivo tiene el Y para usar ahora este vocabulario, que no ha empleado en 2:7 ni en 2:19 ("modelación" del ser humano y de los animales), menos aún en 2:22, donde Yavé "edifica" el cuerpo de la mujer?

También es propia del S —y desconocida del Y— la clasificación de los animales en bestias, reptiles y aves del cielo (compárese 6:7afá con L-24als.25a.28b.30a)²⁴⁴.

Si el texto cíc 6:5-8 es de origen "yavista", su forma presente evidencia la mano del redactor que compone la obra que tenemos ahora y que pertenece a los círculos sacerdotales.

V.8: La singularidad de Noé

Este breve enunciado excluye a Noé del juicio emitido sobre la humanidad en el v.5. Resulta claro, una vez más, que quien escribe está anticipando un elemento clave de la narración del diluvio que seguirá. En otras palabras, "sabe" más que el lector. Pero esto significa, desde el punto de vista de la crítica de las tradiciones, que 6:5-8 no es un fragmento errático luego incorporado a un texto mayor. Más bien, está compuesto como preámbulo (básicamente "yavista") al relato del diluvio. ¿Por qué?

La tradición del diluvio no es autóctona en Canaán, donde no hay iciones que la hagan emerger, pero es característica de Mesopota-, inundada anualmente por las crecidas del Tigris y del Eufrates ,ndo los deshielos en las montañas de Anatolia, de donde provienen, mitos surgen —y se mantienen vivos— como búsqueda de sentido realidades significativas que inciden en la vida de una forma u ²⁴⁵. Por eso, es difícil que los mesopotamios hayan elaborado el millo del diluvio en remotas épocas, de grandes cataclismos atestiguados por la arqueología²⁴⁶. En épocas históricas también experimentaron la destrucción por la fuerza de las aguas, cuyo simbolismo tan poderoso pudo colaborar fácilmente en el surgimiento del mito del diluvio. Que este mito haya sido importante, lo revela la doble tradición conservada dentro de otros dos mitos mayores (.Guilgamés y Atrajasis), que serán comentados más adelante.

Lo que en este momento debe ser observado es que en ninguno de los dos relatos mesopotamios aparece *explícita* la razón por la que En-lil decide la destrucción de la humanidad. En la *redacción* actual del poema cíe Atrajasis, el diluvio es una forma de extinguir a los seres humanos oprimidos que "gritan" (= se rebelan), pero el relato mismo del diluvio, fuera de su marco redaccional artificial, no expone ninguna motivación del hecho. El texto de Atrajasis da a entender que Enki (protector de los seres humanos) se niega a provocar el diluvio, hecho que es atribuido a Enlil como una obra mala:

"Los Dioses ordenaron la destrucción total;
Una obra mala (*sipru lemnú*) contra la gente hizo Enlil"
(tableta II:viii:34-35).

Como se observa, es muy significativo el prólogo de Génesis 6:5-8 para la cosmovisión bíblica, que no puede admitir una acción arbitraria de Yavé. Veremos después que la acción de Enlil tampoco es arbitraria, pero así aparece en una primera instancia.

La expresión final sobre Noé, quien "halló gracia a los ojos de Yavé" (v.8), es genérica en cuanto no explícita el porqué, pero por ser una fór-

²⁴³ Cf. el comentario a ese pasaje en *Crear y amar en libertad (Estudio de Génesis 2:4-3:24)*, op. cit., pp. 31-33.

^ El uso repartido del mismo vocabulario (menos la mención de los reptiles) en 2:20a representa un fenómeno idéntico al que estamos analizando.

²⁴⁵ Ver *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, op. cit., pp. 151s.

²⁴⁶ Cf. los depósitos aluvionales descubiertos por L. Woolley en Ur (*Excavations at Ur*, Londres, 1954).

muía muy corriente implica una evaluación ética del personaje. El texto mismo, además, genera una oposición inclusiva: el v.8 cierra el breve relato en evidente contraposición con el v.5. De Noé, por tanto, se niega todo lo referido anteriormente a los seres humanos. Y esto es suficiente para la economía narrativa del episodio.

En cuanto a la expresión "hallar gracia a los ojos de N", se la puede encontrar en varios pasajes dentro del mismo Génesis, como en 18:3 (de Abraham a los personajes aparecidos), 19:19 (de Lot a uno de éstos), 32:6 (mensaje de Jacob a su hermano Esaú), 33:8 (en el encuentro de Jacob con él). Una expresión equivalente, pero cambiando el sujeto, es "X levantó los ojos hacia Y" (39:7, la mujer de Putifar hacia José).

El texto tan breve del v.8 se ha ocupado solamente de Noé. El personaje queda así en posición protagónica, creando en el lector un deseo de "saber más".

Esta constatación sobre el privilegio, no fundamentado, de Noé ante Yavé es un "final abierto". El lector se da cuenta de inmediato que el v.8 prepara otros episodios, en que aparecerá Noé, y de una manera positiva. También el discurso de Yavé anuncia un propósito de graves efectos que crean en el lector un angustioso suspenso: ¿cómo cumplirá Yavé tal anuncio de "borrar" a los seres humanos, y hasta los animales, de la faz de la tierra?

El constructor del Pentateuco, sin embargo, ha querido "cerrar" en este lugar, si no el tema abierto, sí al menos *el período* de la historia que había sido iniciado en 5:1 con la expresión "ésta es la historia de Adán". La fórmula se repetirá de inmediato, en 6:9, para anunciar un nuevo período en la historia del ser humano sobre la tierra. El personaje apenas presentado en el v.8 será el protagonista de la nueva etapa histórica.

El período aquí concluido había abarcado una lista (con tres expansiones "narrativas") de 10 figuras prediluvianas (5:1-32), el mito de los "semidioses" convertido en mito de los *nefilím* o gigantes (6:1-4), y una breve descripción de las condiciones de la humanidad, que Yavé evalúa y sobre cuyo diagnóstico decide extinguir toda vida humana (6:5-8).

Excursus: La literatura mesopotamia sobre el diluvio²⁴⁷

Puesto que ya se han hecho algunas alusiones al mito mesopotámico del diluvio en su doble recensión (en los poemas de *Guilgamés*, tableta XI, y de *Atrajasis*, tableta II:vii:40-III:vi:40) y dado que será imprescindible su comparación con el relato bíblico, será ventajoso ofrecer en este lugar las dos narraciones, para una lectura previa al comentario de Génesis 6:9-9:17.

Cabe una observación que hace a la lectura de los mitos en cuestión. No se pretende, en este lugar, interpretar los mitos epopéyicos de *Guilgamés* y de *Atrajasis*, que desarrollan una problemática específica (la búsqueda de la inmortalidad en el primero, la rebelión contra el trabajo forzado en el segundo²⁴⁸), sino solamente la narración *del diluvio* que en ambos casos ha sido incorporada en el mito mayor como un ejemplo ilustrativo de la tesis principal. En ambos poemas, además, se puede observar que el episodio del diluvio constituye una unidad "separable", ingresada al nuevo texto como totalidad cerrada y no en forma de síntesis o referencia indirecta.

De las copias halladas, las de *Atrajasis* son más antiguas, se remontan al período Babilonio Antiguo (c. 1800-1600 a. C.), mientras que las de *Guilgamés* no suben más allá del siglo IX a. C. Pero existe consenso entre los asiriólogos en cuanto a la antigüedad del relato del diluvio transmitido en la epopeya de *Guilgamés*.

Por otra parte, el "modelo" literario del diluvio es *sumerio*, según consta por la tableta fragmentaria hallada en Nippur (hay también un fragmento procedente de Ur). Sólo se han conservado dos tercios del texto original. Como es innegable que la tradición académica depende de

²⁴⁷ Cf. Ruth E. Simons-Vermeer, "The Mesopotamian Floodstories: A Comparison and Interpretación", *Numen* 21 (1974), pp. 17-34; W. G. Lambert, "New Light on the Babylonian Flood", *JNES* 19 (1960), pp. 113-123; E. Sollberger, "The Babylonian Legend of the Flood", Londres, 1966; G. Pettinato, "Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atrahasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe", *Or* 37 (1968), pp. 165-200; íd., "La tradizione del diluvio universale nella letteratura cuneiforme", *BibOrl* (1969), pp. 159-173; A. Parrot, *El diluvio y el arca de Noé*, Barcelona, Garriga, 1962.

²⁴⁸ Sobre este último, cf. nuestro ensayo "Conciencia mítica y liberación. Una lectura 'sospechosa' del mito mesopotámico de Atrajasis", en Varios, *Escritos de Biblia y Oriente*, Salamanca-Jerusalén, 1981, pp. 347-358 = *Salmanticense* 28 (1981), pp. 347-388.

la simicriú, creemos conveniente citar en primer lugar el texto de Nipur-¹⁹, indicando la secuencia de episodios.

Como en el caso de los dos poemas acádicos, el texto sumerio sobre el diluvio no es cerrado, sino que forma parte de una obra mayor no del todo recuperable debido al estado de la tableta. El diluvio es narrado en las líneas 145-217. Es importante observar, en todo caso, que en el mito sumerio (líneas 47-48), como en *Atrajasis* (1:189-260), se registra la creación de seres humanos, de tal modo que su creación y su aniquilación constituyen un evidente conflicto en el seno del panteón.

1. El diluvio en la tradición sumeria

(col.iii-v: 145-217 + vi:254-261)

A) Presentación de Ziusudra

145 En aquellos días Ziusudra, el rey,
el *sucerdote-gutug* [...] modeló [...]
humildemente obediente [lleno de] temor,
permaneciendo diaria, constantemente [...] produciendo toda clase de sueños, conversando],
150 jurando por los Dioses de cielos (y) tierra, él [...]

B) La decisión de los Dioses

151 [...] los Dioses [...] Ziusudra, permaneciendo a su lado, escuchaba]:
"Ponte junto al muro a mi lado izquierdo [...] ²⁵⁰ En el muro te diré una palabra, toma [mi palabra],
155 [Presta atención] a mi instrucción:

²⁴⁹ Versiones disponibles en *ANKT*, pp. 43-44 (S. N. Kramer), en W. G. Lambert-A. R. Millard, *Atrajasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, Clarendon, 1969, pp. 138-145 (M. Civil), en T. Jacobsen, "The Eridu Génesis", *JBL* 100 (1981), pp. 513-529, y especialmente S. N. Kramer, "The Sumerian Deluge Myth. Reviewed and Revised", *AnSty*, (1983), pp. 115-121 (texto que transcribimos). Hemos incluido una versión al español en *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (ver nota 8), pp. 313-326.

²⁵⁰ Es probable, no seguro, que el locutor sea Enki.

'Las ciudades dotadas de me²⁵¹ —el diluvio
[barrará sus] *kaUdugga*^{2^2} para destruir la
simiente de la humanidad— [así
ha sido decretado], el veredicto, la
palabra de la Asamblea,
[no puede ser revocada],
la palabra ordenada por An (y) Enlil [no conoce retorno],
160 su realeza —su reino [ha sido cortado,
el corazón está afligido],
161-162 (texto fragmentario).

C-D) ¿Instrucciones a Ziusudra y su ejecución?

163-200 (laguna; tal vez el texto contenía instrucciones de Enki [?] a Ziusudra).

E) Descripción del diluvio

201 Todas las tempestades (y) ventarrones
atacaron conjuntamente.
Al mismo tiempo, el diluvio arrasó los *kabduuga*.
Después que, por siete días (y) siete noches, el
diluvio hubo arrasado el país
205 y la enorme nave hubo sido sacudida por las tempestades
sobre las grandes aguas,

F) Fin del diluvio

Los *me* son, en la cosmovisión sumeria, los "modelos" divinos o arquetipos de cada ícono de la cultura. Sobre su honda significación fenomenológica y sus correlatos en VUhis religiones, cf. nuestro texto *LUS lenguajes de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 11H 120. Es clásico el estudio de G. R. Castellino, "11 concetto sumerico di 'me' nella sua gnixione concreta", *OrAnt* (Roma, PIB, 1959), pp. 25-32, y es importante también el de O. I. Flüge, 'Inanna und Enki' linter besonclerer Berücksichtigung der Liste der me (1973). Más recientemente: A. Cavigneaux, "1, 'Essence Divine", *JCS* 30 (1978), pp. 177-185; M. David, "Le role des Me clans la religion sumérienne; hypothèses et interprétations", *KIHK* 199 (1982), pp. 237-239; J. J. Glassner, "Inanna et les me", en M. Ellis (ed.), *Nippur til the Centennial* (= 35.¹ Rencontre Assyriologique Internationale, 1988; Filadelfia, The I niversity Museum, 1992), pp. 55-86. •"- Tí-rmino todavía no aclarado (cf. S. N. Kramer, *art. cu.*, p. 115, n. 1).

206 Utu²3 apareció, el que ilumina cielos (y) tierra.
Ziusudra taladró una abertura en la enorme nave. El
héroe Utu llevó su luz dentro de la enorme nave.

G) Sacrificio a la divinidad

209 Ziusudra, el rey,
210 Se prosternó delante de Utu,
el rey inmola bueyes, multiplica ovejas 212-7
(texto fragmentario, y laguna hasta 250).

H) Intervención divina

251-2 (un Dios hace jurar a An y Enlil, pero no se entiende
el contexto)
253 El *níg-gil-ma*, surgiendo de la tierra, continúa
surgiendo de ella²⁵⁴.

I) Destino de Ziusudra

254 Ziusudra, el rey,
255 se prosternó delante de An (y) Enlil. An (y) Enlil
est[iman] a Ziusudra, Vida igual a un Dios le otorgan,
Aliento eterno igual que un Dios, le bajan hasta él. En
aquellos días Ziusudra, el rey,
260 el conservador del nombre de *níg-gil-ma* (y) la
siente de la humanidad,
261 en el "país de la encrucijada", el país de Dilmun, el
lugar donde sale el sol, ellos (An y Enlil) lo
hicieron residir.

(la laguna de 262ss impide conocer la conclusión del mito global,
pero la línea 261 es un buen cierre del relato del diluvio).

²⁵³ El dios Sol, correlato sumerio del semítico *samas*.

²⁵⁴ No se sabe qué significa *níg-gil-ma*, pero la frase, que sigue a la mención del juramento de los Dioses, podría tener alguna correspondencia con la promesa de la continuidad de los procesos de la naturaleza en Génesis 8:22 (en ambos casos, después del sacrificio).

|. *El diluvio según el poema de Guilgamés*²[^]
(tableta XL8-196)

su búsqueda de la inmortalidad, Guilgamés, rey de Uruc, .-a con
Útnapistim y le pregunta cómo se ha sumado a la de los Dioses y
cómo ha obtenido la Vida (líneas 7-8 de la tat^e En este lugar, y con
la respuesta de Útnapistim, se incorpora^{co} itemente el relato del
diluvio:

B) Decisión de los Dioses²^{*6}

8 Útnapistim le dijo a Guilgamés: I "Te revelaré, Guilgamés,
una cosa secreta, 10 un secreto de los Dioses te diré.
ÍUTÍppak²⁵⁷ — una ciudad que tú conoces (y) que en [las
riberas]²⁵⁸ del Eufrates está situada — esta ciudad era antigua,
los Dioses (estaban) cerca de ella,
cuando los Grandes Dioses decidieron hacer el diluvio. 15
[Deliberaron] Anu, su padre, el héroe Enlil, su consejero,
Ninurta, su asistente, Ennugui, su inspector de canales.
Niníguiku-Ea estaba también presente entre ellos.

Texto en *ANET*, pp. 73-99 (traducción de E. A. Speiser) y 503-507 (A. K. < Ireen
Galleiy Kovacs, *The Epic of Gilgamesh* Stanford, 1989; J. Bottéro, *L'Épopée k*
<•• *Le Grana Homme qui ne voulait pas moirir* (París, 1992); F. Lara Peinado,^{poe}
>*Gilgamcsb* Madrid, 1988; R. Labat (ed.), *Les religions du proche-Orient asiatique:*^e
[*babylonlens, ougaritiques, hittites*, París, Fayard/Denoél, 1970, pp. 145-226.

falta el elemento A (la presentación de Útnapistim), tal vez porque este persoí¹¹¹,^w I
ha sido nombrado varias veces en el poema (IX:i:6; iii:3-5; X:iv:6.13; v:23 versión rta; XI: 1).
En estas referencias hay solamente dos indicaciones sobre Útnapistim: ^{se} **llama** "el
Lejano" o se lo recuerda como asociado a la Asamblea de los Dioses y P^{os} **tlor** de la Vida,
que es el tema-enganche con el relato del diluvio. 2⁷ La forma normal es Suruppak, como
en la línea 23 y el resto del texto. «^w Las palabras puestas entre corchetes [] son restituidas
o recuperadas como texto o Illnal, en base a lugares paralelos, otras copias, o se suponen
por la coherencia clt'l t li i Los paréntesis () contienen vocablos exigidos por la sintaxis
caslcll.ina.

C) Instrucciones a Utnapistim

20 Sus palabras él repite a una choza de cañas:

'¡Choza, choza! ¡Pared, pared!

¡Escucha, choza! ¡Pared, presta atención!

Hombre de suruppak, hijo de Ubar-Tutu,
demuele (esta) casa, construye una nave. 25

Renuncia a las riquezas, busca la vida,

desiste de los bienes, guarda vivo el soplo

de la vida (*napistii*):

a bordo de la embarcación lleva la semilla

de todo lo viviente;

del barco que construirás

sus dimensiones se corresponderán unas a otras: 30

iguales serán su amplitud y su longitud;

como el Apsú²⁵⁹ lo techarás.'

Entendí, y dije a Ea, mi señor:

'[Mira], mi señor, lo que tú así ordenaste,

será un honor ejecutarlo, 35 pero ¿qué contestaré

a la ciudad, al pueblo

y a los ancianos?'

Ea abrió su boca para hablar,

diciendo a mí, su servidor:

'He aquí lo que les dirás:

A mí Enlil me tiene odio, 40 de modo que no puedo

residir en vuestra ciudad;

ni poner más el pie en el territorio de Enlil.

Descenderé al Apsü, para habitar cabe mi señor Ea²⁶⁰;

[pero sobre] vosotros (Enlil) hará llover la abundancia,

[los mejores] pájaros, los peces más raros; 45

os [dará] las cosechas más ricas;

[a la mañana os hará llover] pasteles (*.kukkü*), (a la tarde) aguaceros de trigo (*kibtii*).²⁶¹

D) Ejecución de las instrucciones divinas

48 Al primer resplandor del alba

el país se juntó [a mi alrededor] 50

[...] llevando *czmeros-pasillu*,

[...] llevando cameros,

[...] los jóvenes,

las casas [...] secreto [...].

Los más jóvenes transportaban betún, 55 los más grandes llevaban [todo lo demás] necesario.

Al quinto día armé su estructura:

un acre (*iku*) era su área; hasta 10 dobles cañas

(*wmí/a*²⁶²) se elevaba cada una de sus paredes;

cada lado del cuadrado era de 10 dobles cañas²⁶³.

Preparé los contornos e hice el ensamblaje;

60 teché²⁶⁴ (la nave) con seis (techos),

dividiéndola (así) en siete partes.

Dividí su planta baja en nueve partes.

Clavé en sus costados las clavijas,

me procuré varas y acopí lo necesario; 65

seis sar²⁶⁵ de betún eché en el horno,

²⁶¹ Los vocablos *kukku* y *kibáti* significan tanto ciertas comidas como una desgracia. El juego de palabras es intencional: para Utnapistim se trata de lo segundo. Nótese que en esta línea termina un tercer discurso, a saber, el que Utnapistim debe repetir a la población y que es parte del discurso de Ea (segundo discurso), el cual a su vez está contenido en el relato del diluvio puesto por el autor en boca del mismo Utnapistim (quien habla en 1.^a persona = primer discurso). Estos círculos de locuciones tienen una especial fuerza retórica, cuya gravedad pesa más en el más interno o último.

²⁶² *M_{ec}ilá* ¿e longitud de aproximadamente 6 m.

²⁶³ *iljo* implica que la nave fuera un cubo perfecto, como suele interpretarse (por ejemplo, Heidel, *The Gilgamesh Epic*, p. 82; E. A. Speiser, *ANET*, p. 93), sino que también puede tratarse de una *pirámide*, cf. S. W. Holloway, "What Ship Goes There: the Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Génesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology", *ZAWWÍ* (1991), pp. 328-355, cf. p. 341 y n. 49.

²⁶⁴ El verbo *rügub* II —derivado del sustantivo *ntgbu*, "techo, cielorraso, piso"— se dice sólo de edificios, nunca de naves, lo que da a entender que el texto quiere referirse al arca como una *ziggurat*, según será señalado más adelante.

²⁶⁵ Cerca de 180 hectolitros.

²⁵⁹ El Apsú es el abismo oceánico — ver *Enuma elís* IV:62: — que corresponde al t^ohóm de Génesis 1:2. Cf. el comentario a este pasaje en *El hombre en el mundo: Creación y designio...*, op. cit., p. 44.

²⁶⁰ Retomar la nota anterior. El Apsü designa también el templo del Dios Enki o Ea en la ciudad de Éridu. Este Dios es, en efecto, el señor de las aguas profundas y subterráneas. La frase de Utnapistim es ambigua: para los oyentes podría significar que se refiere al templo material de Éridu, pero en realidad está hablando de su viaje náutico sobre las aguas diluviales.

tres *sar* de asfalto eché en el interior;
 tres *sar* de aceite los portadores de cestas transportaron;
 aparte del *sar* de aceite que la calafateadura consumió,
 y de los dos *sar* de aceite que el barquero aportó. 70
 Bueyes maté para la [gente],
 y sacrificué ovejas cada día.
 Cerveza, vino tinto, aceite, y vino blanco
 [di a] los artesanos para beber, como si fuera agua
 del río,
 para que festejaran como en el *aktu*²⁶⁶. 75 Me
 limpié, haciendo descansar a mis manos²⁶⁷.
 [Al séptimo día] el barco estaba listo.
 Como su notación se hacía difícil,
 se equilibró las planchas arriba y abajo,
 hasta que [sus flancos] estuviesen dos tercios
 [sumergidos], 80 [Todo
 lo que tenía], lo cargué en ella (la embarcación);
 todo lo que poseía de plata, lo cargué en ella;
 todo lo que [tenía] en oro, lo cargué en ella;
 cuantos seres vivos tenía, los [cargué] en ella.
 Toda mi familia y parentela hice subir al barco;
 85 los ganados salvajes, las bestias, los artesanos,
 a todos hice subir a bordo.
 samas me había fijado el momento decisivo:
 'Haré llover pasteles a la mañana, aguaceros de trigo
 a la tarde:
 sube (entonces) a la nave y cierra tu puerta.'
 Ese momento decisivo llegó: 90 Cayeron pasteles de
 mañana, y a la tarde aguaceros
 de trigo.
 Consideré la apariencia del tiempo:
 el tiempo era espantoso de mirar.
 Entré en la embarcación y cerré la puerta.
 Al calafate del barco, Puzur-Kurgal²⁶⁸, el barquero,

168

²⁶⁶ El *akitu* es la gran fiesta del Año Nuevo en Babilonia.

²⁶⁷ Así traduce R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, París.Fayard/Donél, 1970, p. 214, mientras que E. A. Speiser vierte: "Yo albrí...] aceite, aplicando(lo) en mis manos" (*ANET*, P. 93B).

²⁶⁸ Es la traducción de R. Labat (*op. cit.*, p. 215), mientras que E. A. Speiser vierte: "para calafatear la embarcación (entera), a Puzur-Amurri, el barquero..." (*ANET*, p. 94a).

95 cedí el palacio (*ekallu*²⁶⁹), junto con sus riquezas.

E) Descripción del diluvio

96 Al primer resplandor del alba,
 una nube negra se alzó del horizonte:
 en su interior Adad truena;
sulla t y Janis²⁷⁰ marchan al frente,
 100 se adelantan como heraldos por lo montes y llanuras;
 Erragal²⁷¹ arranca los postes (de los diques del cosmos);
 avanza Ninurta, el que hace reventar los diques.
 Los Dioses Anunnaki levantan las antorchas,
 encendiendo la tierra con su fulgor.
 105 La consternación por Adad atraviesa los
 cielos,
 quien cambia en tinieblas todo lo que había sido luz.
 [La ancha] tierra se hace añicos como [una vasija].
 Un día entero la tormenta-del-sur [sopló],
 sopló fogosamente, [aumentando la inundación],
 110 pasando, como una batalla, sobre los [seres humanos].
 No se ven más unos a otros.
 Ni desde el cielo se puede reconocer a las gentes.
 Los Dioses se aterraron por el diluvio,
 y, retrocediendo, subieron al cielo de
 115 Los Dioses, agazapados como perros, se acurrucaron
 contra el muro exterior.
 Istar grita como una parturienta,
 la Señora de los [Dioses] de voz agradable gime
 en voz alta:
 'Los días antiguos se han trocado, ¡ay!, en arcilla,
 porque hablé maldad en la Asamblea de los Dioses²⁷².

²⁶⁹ Llama la atención esta designación de la embarcación como "palacio". El vocablo *eka-llu* se dice siempre de templos o palacios, nunca de naves. Pero por eso mismo es importante en nuestro texto: es un indicio de que el autor está pensando en la embarcación del d 169 como un templo, más específicamente como una *ziggurat*, según se volverá a denotar en XI: 156. Cf. S. W. Hoiloway, *art. cit.*, p. 343.

²⁷⁰ Hipóstasis de samas y de Adad, respectivamente.

²⁷¹ Nergal, Dios del mundo de los muertos.

²⁷² El más alto de los cielos, según la cosmovisión mesopotamia. ²⁷¹

Referencia probable a otro mito.

120 ¡Cómo pude hablar maldad en la Asamblea de los Dioses,
ordenando el combate para la destrucción de mis creaturas,
cuando yo misma di a luz a mis creaturas!
¡Como el desove de los peces llenan el mar!
Los Dioses Anunnaki lloran con ella, 125 los Dioses,
humillados todos, están sentados y lloran,
con sus labios apretados por grupos [se lamentan].
Seis días y [seis] noches
sopla el viento diluvial, la tormenta-del-sur barre
la tierra.

F) *Fin del diluvio*

128 Al llegar el séptimo día, la tormenta-del-sur diluvial
se apaciguó en su combate
que había peleado como un ejército.
El mar se aquietó, la tempestad se apaciguó, el diluvio
cesó.
Contemplé el tiempo: el silencio se había impuesto,
y toda la humanidad se había convertido en arcilla.
La llanura era tan plana como un tejado chato. 135
Abrí una escotilla, y la luz dio en mi rostro.
Postrado abajo, me senté a llorar,
descendiendo las lágrimas sobre mi rostro.
Busqué con la mirada el litoral en la extensión del mar:
A 12 veces 12 dobles-canas emergía una porción
de tierra²⁷⁴. 140 Sobre el monte Nisir el barco
se detuvo.
El monte Nisir retuvo la embarcación, no dejándola
moverse.
Un día, dos días, el monte Nisir retuvo la embarcación,
no dejándola moverse.
Un tercer día, un cuarto día, el monte Nisir retuvo
la embarcación, no dejándola moverse.
Un quinto, y un sexto (día), el monte Nisir retuvo
la embarcación, no dejándola moverse.

²⁷⁴ E. A. Speiser traduce, en cambio: "In each of fourteen (regions) there emerged a region (-mountain)" (ANET, 94b).

145 Al llegar el séptimo día
envié y solté una paloma.
La paloma se fue, pero regresó.
Como no aparecía descansadero para ella, retornó.
Entonces envié y solté una golondrina. 150
La golondrina se fue, pero regresó.
Como no aparecía descansadero para ella, retornó.
Luego envié y solté un cuervo.
El cuervo se fue y, al ver que las aguas
habían disminuido,
come, revolotea, grazna, y no retorna.

G) *Sacrificio a los Dioses*

155 Entonces hice salir (todo) a los cuatro vientos
y ofrecí un sacrificio.
Vertí una libación en la montaña-²⁷⁵/Hrrfli.
Siete y siete vasijas rituales dispuse,
sobre sus trípodes amontoné caña, cedro y mirto.
Los Dioses olieron el sabor, 160 los
Dioses olieron el dulce sabor,
los Dioses se apiñaron como moscas en torno
del sacrificante.

H) *Intervención divina*

162 Cuando, al fin, la Gran Diosa²⁷⁶ llegó
alzó las grandes joyas que Anu había modelado a su gusto: '¡Oh
Dioses (que estáis) aquí, tan cierto como este lapislázuli en mi
cuello no olvidaré,

²⁷⁵ Así traduce S. W. Holloway la frase *Ss-kun SUf-qin-na ina mujji* (UGU) *ziq-quf-rat sadi* (KUR) (línea 156): "What Ship Goes There...", p. 343, comentando que en la concepción mesopotamia las ziggurat eran montañas (p. 344). Las versiones clásicas, que no tienen en cuenta el simbolismo de la ziggurat como montaña cósmica, suelen usar la expresión "la cima de la montaña". La idea del autor, entonces, es que Utnapistim ofrece el sacrificio no en la cima del monte Nisir sino en la cúspide del arca = ziggurat = montaña.

²⁷⁶ La Diosa Istar.

165 me acordaré de estos días, no olvidando(los) nunca!²⁷⁷ Que los Dioses vengan a la ofrenda, (pero) que no venga Enlil a la ofrenda, ya que él, neciamente, causó el diluvio, y condenó a mi gente a la destrucción.' 170 Cuando, al fin, llegó Enlil, y vio la embarcación, Enlil montó en cólera. Se llenó de ira contra los Dioses Iguigui²⁷⁸: '¿Algún ser viviente se ha escapado? ¡Nadie debió sobrevivir a la catástrofe!'. Ninurta abrió la boca para hablar y dijo a Enlil,

el héroe:

175 '¿Quién, si no Ea, puede maquinar proyectos? Sólo Ea conoce todas las maneras de actuar.' Ea abrió la boca para hablar y dijo a Enlil, el héroe: Tú, el más sabio de los Dioses, tú, el héroe, ¿cómo pudiste, neciamente, causar el diluvio?' 180 ¡Castiga al pecador por su pecado, al transgresor

por su transgresión!

(pero) sé indulgente, para que no sea cercenado, sé paciente, para que no sea desfalojado]; en vez de causar tú el diluvio, ¡ojalá un león hubiera

surgido para diezmar la humanidad!

En vez de causar tú el diluvio, ¡ojalá un lobo hubiera

surgido para diezmar la humanidad!

185 En vez de causar tú el diluvio, ¡ojalá el hambre

hubiera surgido para desolar el país!

En vez de causar tú el diluvio, ¡ojalá Erra²⁷⁹ hubiera

surgido para golpear a la humanidad!

No fui yo quien develó el secreto de los Grandes Dioses. Hice que Atrajasis²⁸⁰ viera un sueño; y él captó

el secreto de los Dioses.

¡Hazte aconsejar ahora respecto de él!"

I) Destino de Utnapistim

189 A esto, Enlil subió a bordo del barco; asíéndome de la mano me subió a bordo; subió mi mujer a bordo y (la) hizo arrodillarse a mi lado. De pie entre nosotros, tocó nuestras frentes y nos bendijo: 'Hasta ahora, Utnapistim era sólo un ser humano. En adelante, Utnapistim y su mujer serán como nosotros los Dioses.

195 Utnapistim residirá lejos, en la boca de los ríos.' De esta manera me tomaron y me hicieron residir lejos, en la boca de los ríos.

(Este final del relato del diluvio se conecta muy bien con el tema general del poema de *Guilgamés*, a saber, la búsqueda de la inmortalidad, y tiene que ver con la redacción del mismo; pero un eco de este privilegio único se sentirá en Génesis 6:9b, como se verá en el comentario de este pasaje.) La tableta final (XII) es una visión del mundo de los muertos²⁸¹.

3. El diluvio según el poema de Aira/asís o Inúma ilú²⁸²

Tableta II

B) Decisión de los Dioses^{2*Λ}

vii:40 Enki abrió su boca
y se dirigió a los Dioses [sus hermanos]:
"¿Por qué queréis atarme con juramento [...]?"
¿Pondré acaso mis manos sobre [mi propia gente]?
El diluvio (abúim) que me imponéis, 45
¿qué es? Yo [no lo conozco].
¿Voy yo a dar a luz a [un diluvio]?

²⁸¹ Que esta tableta no perturba el resto de la obra sino que le confiere una coherencia más profunda, lo sugiere X. Vulpe, "Irony and the Unity of the *Cilgamesh Eptc*": //VES 53 (1994) 275-283.

²⁸² La traducción está basada en el texto completo publicado por primera vez por W. G. Lambert y A. R. Millard, *Atra-basis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, Clarendon, 1969, pp. 85-103.

²⁸³ También en este poema falta la presentación del protagonista del diluvio (A). El inicio de la tableta III lo nombrará ex abrupto.

²⁷⁷ Para que no vuelvan. Debe compararse con *Atrajasis* III:v:46-vi:4 (ver el texto más abajo).

²⁷⁸ Dioses del cielo.

²⁷⁹ Dios de la peste.

²⁸⁰ Lit. "el muy sabio". Aquí es un calificativo de Utnapistim, pero es el nombre propio del protagonista del diluvio en el poema que lleva su nombre.

Esta tarea (ájpru) es propia de Enlil;
 que él... [elija],
 Que sullat y [Janis]²« 50
 vayan al [frente];
 que Errakal [rompa] las varas de amarrar,
 que [Ninurta] vaya
 e inunde [los diques]".
 viii:32
 Los Dioses ordenaron la destrucción total; 35 Una obra mala
 (*sipru lemnu*) contra la gente hizo Enlil.

Tableta III

C) Instrucciones a Atrajasis

i:l Atrajasis abrió su boca y
 se dirigió a su señor

(El diluvio total hubiera destruido a la humanidad de no haber intervenido Enki, advirtiéndolo a Atrajasis, de forma velada para no traicionar el secreto de los Dioses: primero, mediante un sueño; luego, hablando delante de las cañas que formaban la pared de la casa; agitadas por el viento, las cañas repitieron a su protegido el eco de sus palabras.) 11 Atrajasis abrió su boca [y se dirigió] a su señor:

'Dame a conocer el significado (lit.'el interior') del sueño, [...] para que sepa averiguar su resultado.' 15 [Enki] abrió su boca y se dirigió a su siervo: Tu dices: "¿qué debo averiguar?" El mensaje (*sipru*) que voy a decir debes tomarlo en consideración tú mismo. 20 Muro, escúchame a mí;
 pared cíe cañas, oye todas mis palabras.
 Destruye tu casa, construye una embarcación (e/eppu).
 Desprecia las riquezas,
 salva la vida (*napistii*).

25 La embarcación que vas a construir
 [que sea en todo] igual [...].
 (líneas 27-28 rotas) 29
 Recúbrela como el Apsu,
 de tal modo que el sol no vea en su interior;
 que sea cubierta arriba y abajo;
 que el aparejo sea fuerte,
 que el betún (fe/pra)²⁸⁵ sea grueso. Hazla resistente.
 Yo haré llover para ti en su momento 35
 abundancia de aves, profusión de peces.

(Completamos con un fragmento asirio):

(5) [Ten bien en cuenta] el plazo que te ordenaré;
 entra entonces [en el barco] y cierra la puerta;
 [embarca] tu grano, tus bienes, tus riquezas,
 tu [mujer], tu familia, tus parientes, también
 los técnicos (*.ummánii*),
 [el ganado] de la llanura, los animales salvajes
 que pacen la hierba:
 (10) Yo te los enviaré para que aguarden junto a tu puerta.'
 Atrajasis abrió la boca, habló
 y dijo a Ea, [su] señor:
 'Jamás he construido una embarcación [...],
 dibuja el plano (eSír' *usurtu*) sobre el suelo, (15) a fin de
 que, al ver el plano, constaiya la embarcación.'
 Ea dibujó el plano sobre el suelo.
 '[Mi] señor, lo que has ordenado [...].
 (sigue la versión antigua, cf. línea 35).
 36 Abrió la clepsidra, la llenó (de arena).
 Le anunció el diluvio para su séptima noche.

D) Ejecución de las órdenes divinas

Atrajasis recibió las instrucciones
 (y) reunió a los ancianos junto a la puerta.

²⁸⁴ Dioses de la devastación.

²⁸⁵ O asfalto para calafatear la nave (comp. el mismo término —hebreo *kóper* = ¿Ó/eren el relato bíblico, Génesis 6:14b).

40 Atrajasis abrió su boca
y se dirigió a los ancianos:
'Con vuestro Dios mi Dios no [se pone de acuerdo].
Mutuamente enojados están Enki y [Enlil];
me han arrojado de [mi casa (?)].
45 por cuanto venetro a Enki],
él me [ha hablado] de este asunto.
Yo [no] puedo continuar en [vuestra...],
en la tierra de Enlil no puedo [poner mis pies]'.

(final de la columna roto; hasta la línea 41 de la columna ii se alcanza a leer sobre la construcción y la embarcación de los animales; luego)

ii:42 [Atrajasis] hizo entrar a su familia.
Comieron comida
y bebieron bebida. 45 (Él en
tanto) entraba y salía:
no podía sentarse, ni ponerse en cuclillas;
su corazón estaba desgarrado, vomitaba bilis.
El día cambió su aspecto,
rugió Adad en las nubes. 50
Apenas se escuchó su grito
alquitrán fue traído para cerrar la puerta.

E) *Descripción del diluvio*

52 Después que hubo afirmado con cerrojo su puerta
Adad comenzó a rugir en las nubes;
los vientos soplaron con rabia cuando él se levantó. 55
Cortó la amarra y liberó el barco (eíeppa *iptüt*).

(siguen tres líneas rotas; las diez primeras de la columna iii, incompletas).

iii: 11 [... se desencadenó] el diluvio;
como un combate, sobre la gente pasó su violencia.
[Nadie] podía ver al otro,
[no] se reconocían en la destrucción.

[15 El [diluvio] como un toro mugía; como un asno
que relincha [ululaban] los vientos. [Densa] era
la oscuridad, no había más sol. (líneas 19-24
incompletas).

H) *Intervención de los Dioses*^{2^}

I
125 [Enki] estaba fuera de sí
[viendo que] sus hijos eran arrojados en su presencia.
Nintu, la gran señora, tenía los labios cubiertos de
fiebre. Los Anunnaki, los grandes Dioses, estaban
sentados con sed y hambre. Lo vio la Diosa mientras
lloraba, la partera de los Dioses, la sabia Mami. (Y
dijo:) 'Que el día se vuelva oscuro, i que se haga
tenebroso de nuevo. En la asamblea de los Dioses
(ma *pujri sa ilí*), ¡cómo hablé
con ellos sobre la total destrucción! Enlil se sació
ordenando el mal (lit. 'pronunciando el mal', *usaqbi
bisa*), como aquella Tíruru²⁸⁷ enunció el mal (usas/i
bisa). Como resultado de mi propia elección y para mi
propio perjuicio he oído su clamor (*.rigmií*). Mi
descendencia llegó a ser como moscas —y era nacida de
mí!— y en cuanto a mí, como el que está sentado en la
casa de lamentación (lit. 'de lágrimas') se aquietó mi
grito (*figmií*). ¿Debo subir al cielo como si tuviera que
residir

** Hrspcc'lo de los poemas sumario y de *Guilgamés*, este elemento está adelantado en **ti**
tlr *Alrajasis*.

**" l'n .ilgunos textos, es el nombre de Istar.

50 en una casa del tesoro?

¿A dónde se ha ido Anu, el presidente (lit. 'señor del pensamiento', *bel temí*),
cuyo mandato escuchaban los Dioses, sus hijos?
el que no tomó consejo sino que estableció el diluvio
(*iskunu abüba*)
y entregó a la gente a la destrucción?

(sigue tableta dañada; luego, en la columna iv aparece la Diosa Nin-tu en lamentación; el texto continua así:)

E') [¿y F?] *Sigue la descripción del diluvio*

iv:24 Durante siete días y siete noches
prosiguió la inundación, la tormenta, [el diluvio].

(final incompleto; faltan 29 líneas de la col. v).

G) *Sacrificio*

(En las líneas 30-34, muy rotas, aparece Atrajasis ofreciendo un sacrificio.)

v:35 (Los Dioses) se congregaron [como moscas].
[Después] que comieron la ofrenda
Nintu se levantó
para quejarse contra todos ellos:
'¿Adonde se ha ido Anu,
40 el presidente?
Enlil, ¿vino al incienso?
¿Ellos, que no tomaron consejo pero

establecieron el diluvio

(y) doblegaron a la gente hasta la destrucción?
Decidisteis una ruina total. 45 Sus semblantes puros
se perturbaron.' Y ella se aproximó a las grandes
moscas²⁸⁸

²⁸⁸ A la luz del lugar paralelo de *Guilgamés* XI: 162-165, se trata de pendientes, probablemente de oro, que la Diosa llevaba en su cuello.

que Anu había hecho (?) y ella llevaba: (y dijo) 'Mío es su lamento; ojalá determines mi destino, '50 que me saque de esta tristeza que abra mi rostro²⁸⁹; en verdad... (línea rota).
vi:1 En... (ilegible) ¡Que e[stas] moscas
sean lapislázuli alrededor de mi cuello!
¡Que lo recuerde los días [...]'...

H') *Nueva intervención divina*

vi:5 Vio la embarcación el [héroe Enlil]
y se llenó de cólera contra los Iguigui:
Todos nosotros, los grandes Anunnaki,
decidimos conjuntamente con un
juramento:
¿Por dónde se escapó la vida (*usi napisturti*)? 10 ¿Cómo sobrevivió el ser humano a la destrucción?
Anu abrió su boca
y se dirigió al héroe Enlil:
'¿Quién tal cosa
sino Enki pudo
hacer? 15 Yo [...] no
(?) revelé la orden.'
[Enki] abrió su boca
[y se dirigió] a los grandes Dioses-
'¡Yo lo hice de verdad en presencia de todos vosotros!
¡[Yo he] salvado la vida!

(líneas 20-24 muy rotas) 25 [Sobre el cri]minal impon tu castigo
[y] sobre cualquiera que desatienda tu palabra.'
(el discurso, ilegible ahora, termina en la 1. 40)²⁹⁰.

²⁸⁹ Así literalmente (*pa-ni-ia li-ip-[t]é*); Lambert-Millarcl traducen interpretando: "relieve (?) me" (*up. cit.*, p. 99).

²⁹⁰ Está ausente el motivo (I) de la divinización del héroe del diluvio (cf. los mitos sume-rio y cío *Guilgamés*), porque no interesa en el contexto temático del poema global.

Sigue otro tema (limitación de la natalidad, vi:4l-vii:4l), que ya no tiene que ver con el diluvio sino con el problema del poema como tal. La conclusión de todo el poema está en III:viii:9-19, con esta frase final:

18 El diluvio a todas las gentes (.kullat nisi) he cantado (uzammef): ¡escúchalo!

La división de estos tres textos en episodios (A a I) permite una lectura sinóptica de los mismos, comparando las diferentes tradiciones en función del uso del motivo del diluvio en obras literarias y religiosas que, por lo demás, tienen su propia autonomía²⁹¹.

Esta misma división en episodios será seguida al estudiar el texto bíblico. Semejanzas y diferencias entre los relatos constituyen una clave importante para entenderlos todos en su propia perspectiva.

Podemos de esta manera pasar al comentario del relato bíblico del diluvio (Génesis 6:9-9:17), como un episodio de "la historia de Noé" (6:9-9:29) en el esquema redaccional del Pentateuco que periodiza la historia.

4. El diluvio en un texto de

Referencias al diluvio aparecen en una tableta de Ugarit (RS 22.421), de c. 1300 a. C.; es la única versión del relato babilonio encontrada fuera de Mesopotamia. De ahí su interés; también por el hecho de tratar solamente del diluvio. En los poemas babilonios, el diluvio es sólo un episodio dentro de poemas que desarrollan otras temáticas²⁹³.

²⁹¹ Mención del diluvio se encuentra también en la Lista Real sumeria I:40s (ANET265), en una tableta fragmentaria de Ugarit (W. G. Lambert-A. R. Millard, *Atra-hasis*, p. 132s), en las *Babyloniaka* de Beroso (ibíd., pp. 135ss) y en otros textos: E. Sollberger, "The Ru-lers of Lagas": JCS 21 (1967), pp. 279-291 (cf. p. 280s: tableta del British Museum).

²⁹² Texto publicado por J. Nougayrol, *Ugaritica V*, París, Geuthner, 1968, pp. 300-304, pero seguimos la versión de W. G. Lambert - A. R. Millard, *op. cit.*, (nota), pp. 131-133.

²⁹³ Una discusión de la relación con la versión paleoasiria en J. Nougayrol, *op. cit.*, p. 301.

Obverso

- 1 Cuando los Dioses (.enūma i/áflu)²⁹⁴ tomaron consejo
- 2 en los países y establecieron el diluvio (.abūba Iskunū)
- 3 en las regiones del mundo,
- 4 ... oye [...]
- 5 ... [...] Ea, en su corazón.
- 6 "Yo soy Atrajasis,
- 7 Vivía en el templo de Ea, mi señor,
- 8
- 9 Yo conocí el consejo de los grandes Dioses.
- 10 Conocí su juramento (mamītu), aunque no
- 11 me lo revelaron.
- 12 Sus palabras²⁹⁵ al muro
- 13 él repetía:
- 14 'Muro, escucha [...]
- 15 ...

Reverso

- 1 [...] los Dioses vida [...]
- 2 [...] ..tu esposa.[...]
- 3 [...] ayuda y [...]
- 4 Como los Dioses (kl ilánī) vida (balátá) en verdad [poseerás].'
- 5 Escrito por Mudammiq Nergal
- 6 Propiedad (?) de...

La tableta contiene sólo fragmentos de dos columnas, el inicio y un colofón. Nada se recuperó de las otras (¿dos?) columnas. Es difícil explicar su contenido tan breve, con apenas alusiones a los episodios de la decisión de los Dioses (B), a las instrucciones (de Ea = Enki) (C) y al destino de Atrajasis, tema que no aparece en el mito de *Atrajasis* sino en el poema de *Guilgamés*, donde está referido a Utnapistim (I), pero con un léxico que se aproxima más al modelo sumerio²⁹⁶.

²⁹⁴ Es el equivalente del *inūma UŪ* con que empieza el poema de *Atrajasis*. De hecho, la línea 6 mencionará a Atrajasis y no a Utnapistim como protagonista de la historia.

²⁹⁵ Es decir, de los Dioses.

²⁹⁶ Compárese la línea 4 del reverso con la 257 del fragmento sumerio ("vida igual a un Dios le otorgan").

I. El diluvio

(Génesis 6:9-9:19)

(1.^a parte)

- A. *Noé el justo en la tierra corrompida* (6:9-12)
- B. *Decisión de Dios* (6:13)
- C. *Instrucciones de Dios a Noé* (6:14-7:4)
- D. *Ejecución de las órdenes divinas* ([6:22;] 7:5-9)

Introducción

En Génesis 6:9aa, se lee nuevamente el título '*elle tól'dót*' ("ésta es la historia"), que conocemos ya por 2:4a y 5:1a. Esta vez, es la historia de Noé. Como es propio del modelo narrativo del Pentateuco, cuando aparece esta fórmula que menciona a un personaje (en nuestro caso, Noé), éste *ya está presentado* en la secuencia anterior. Sobre Noé se había referido el texto en 5:28-30, anunciando algo que quedó en suspenso y que el lector ansía saber cómo se cumplirá; y había vuelto a nombrarlo en la breve frase de 6:8.

Pero el relato principal, la historia central sobre Noé, *es la que sigue*. Se trata del largo episodio del *diluvio*.

La narración del diluvio propiamente tal empieza en el v.13, pero el redactor necesita decir algunas cosas sobre su personaje protagonista (w.9a!3-10) y sobre la situación *de la tierra* (w. 11-12).

En consecuencia, un esquema de la composición del relato global del diluvio, que nos servirá de guía para el comentario, podría ser el que nos sirvió para dividir los poemas mesopotamios (capítulo anterior):

- A. *Presentación de Noé*
 - Noé el justo en la tierra corrompida* (6:9-12)

- 1) Informe sobre Noé (w.9-10)
- 2) La corrupción de la tierra (w. 11-12)

B. *Decisión de Dios* (6:13 + 7:4)C. *Instrucciones de Dios a Noé* (6:14-7:4)D. *Ejecución de las órdenes divinas* (6:22; 7:5-9)

- 1) afirmación general (7:5)
- 2) información cronológica (7:6)
- 3) entrada en el arca (7:7-9)

E. *Descripción del diluvio* (7:10-24)F. *Fin del diluvio* (8:1-19)

- a) reaparición de Dios (8:1)
- b) descenso de las aguas (8:2-5)
- c) comprobación (8:6-12)
- d) reapaición de la tierra (8:13-14)
- e) salida del arca (8:15-19)

G. *Sacrificio a Yavé* (8:20-21aa)H. *Intervención divina* (8:21a1S-9:17)

- 1.^a parte: una doble promesa (8:21afi-22 Y)
 - a) Yavé cancela la maldición de la tierra (v.21afi)
 - b) Nunca más el diluvio (8:21b)
 - c) Los ciclos cósmico y agrícola (8:22)
- 2.^a parte: el nuevo orden del mundo (9:1-17)
 - a) el nuevo orden humano (9:1-7)
 1. la alimentación (w.1-4)
 2. la vida humana (w.5-6)
 3. el crecimiento (v.7)
 - b) la alianza... (9:8-17)

El lector puede hacer una comparación rápida con los tres mitos sumero-acádicos —que están diagramados con las mismas divisiones (ver el capítulo V)— y observar las diferencias materiales con los episodios del relato bíblico. En F (fin del diluvio), por ejemplo, la narración bíbli-

\ extiende mucho más (pero menos en el dato sobre el encallamiento del arca), sea por la necesidad de armar una estructura de superficie [el capítulo VIII] o para incluir datos sobre calendario considerados antes (cf. capítulo VII, bajo c). Conviene volver una y otra vez a |, diagrama.

i A. *Presentación de Noé*

, *Noé el justo en la tierra corrompida* (6:9-13)

' Es evidente que este fragmento introductorio habla de dos realidades diferentes: de Noé (w.9-10) y de la tierra (11-12). Noé no es citado, la segunda parte, ni la tierra en la primera. Conviene entonces estar por separado ambos pasajes, para luego ver su interrelación redaccional.

1) *Informe sobre Noé* (6:9-10).

TEXTO

6:9

Ésta es la historia de Noé.

Noé, un hombre justo, fue perfecto en su tiempo./
Con Dios anduvo Noé²⁹⁷.

10

Engendró Noé tres hijos:/a Sem, a Cam y a Jafet.

La fórmula ya mencionada ('*elle tól' ddt nój*, "ésta es la historia de Noé") introduce, a manera de título, el nuevo período de la historia del mundo. Como inscripción inicial, es una frase independiente. Por eso la repetición de la palabra "Noé" en 9aís. De él se predicen tres cosas: dos cualidades de orden moral ("justo" y "perfecto") y algo que por ahora podríamos describir como una situación ("anduvo con Dios").

La frase hebrea de 9a(5) podría entenderse de dos maneras:

- "Noé fue un hombre justo, perfecto en su tiempo"; o
- "Noé, un hombre justo, fue perfecto en su tiempo".

²⁹⁷ La disposición estilística del v.9 parece buscada: el orden de los elementos gramaticales (sujeto/verbo o frase nominal/complemento) se invierte de un hemistiquio al otro.

En el primer caso, el texto "presenta" a Noé suponiendo que el lector no sabe nada de su personalidad. Sería la introducción S del relato del diluvio. La sintaxis hebrea, empero, reclamaría otra redacción²⁹⁸. Por eso, preferimos el segundo modo. En este caso, la expresión "un hombre justo" remite a algo ya conocido, mientras que lo nuevo e importante que se dice de Noé es su condición de "perfecto en su tiempo".

Esta lectura, a su vez, implica que el v.9a1S "sabe" algo anterior sobre el personaje. A nivel de la redacción presente del texto, el lector conecta de inmediato con la evaluación de Noé hecha en el v.8.

Por lo tanto, lo significativo, que el v.9a quiere añadir es la cualidad de "perfecto" que posee Noé.

Támim es un adjetivo muy del gusto de los círculos sacerdotales; se dice por ejemplo de las ofrendas (como del cordero pascual en Éxodo 12:5) e implica que son íntegras, sin defectos, intachables, ya que son presentadas a la divinidad²⁹⁹. Cuando se atribuye a personas (como en Génesis 17:1; Deuteronomio 18:13; Salmo 15:2; 18:24.26; Ezequiel 28:15, etc.) *ta/n*³⁰⁰ se aplica evidentemente a cualidades de orden moral, y en esto se acerca al primer calificativo, *saddiq* ("justo"). No hay que rebuscar matices especiales para este adjetivo, de notable recurrencia en todas las tradiciones bíblicas, desde las sapienciales y cúlticas, hasta las proféticas e históricas.

Noé se distingue de sus contemporáneos. La expresión "en su tiempo" corresponde en hebreo a "en sus generaciones", lo que agrega a la contemporaneidad un matiz de distancia cronológica: desde generaciones antes que él, Noé viene destacándose como (justo e) íntegro. La fórmula hebrea connota también una "diferencia" de Noé respecto de todos los demás seres humanos.

Lo que el v.9b describe de Noé ("anduvo con Dios") puede tener dos sentidos:

²⁹⁸ El verbo debería estar después del sujeto, y los dos adjetivos unidos por la conjunción: "Noé fue un hombre justo y perfecto en su tiempo."

²⁹⁹ Otros pasajes: 29:1; Levítico 1:3-23:18 (18x); Números 6:14; 19:2; 28:3-29:36 (15x); Ezequiel 43:22s; 45:18.23; 46:4.6.13.

³⁰⁰ La forma en plural (*fámím*) parece indicar intensidad, si no es un simple uso idiomático.

1) "Anduvo con Dios", después de los calificativos de Noé como "justo" y "perfecto", parecería situarse en la misma isotopía ética. *Pue-I* de ser que el redactor haya querido colocarse en dicho nivel, sobre todo a la luz de la evaluación de la humanidad que el texto hará de inmediato (w.11-12).

2) Pero el texto, a esta altura, también "se acuerda" de lo dicho en i 5:22a y 24 sobre Enoc, usando exactamente la misma expresión, consfruida además como quiasmo a distancia:

- | | |
|----|----------------------|
| a | Anduvo Enoc |
| b | con Dios (5:22aa.24) |
| b' | Con Dios |
| a' | anduvo Noé (6:9b). |

Esta construcción, más el hecho de que no hay indicio lingüístico al-jno modificador de sentido, y por último la constatación de que la [idea de rectitud se expresa más bien con la fórmula "andar *delante de* flé) Yavé"³⁰¹, todo esto hace pensar que la tradición de base de 6:9b *es* la misma que la de la desaparición de Enoc.

Si es así, se trata probablemente de la transposición de un motivo I propio de la tradición mesopotamia originaria del diluvio. Tanto Ziusu-Ira en el mito sumerio (líneas 257-261) como Utnapistim en el acádico (versión de *Guilgamés XI.193-196*) son asumidos en el mundo divi-[no de los Dioses y colocados en un lugar geográfico singular.

Enoc y Noé están ubicados, en la genealogía de Génesis 5, en las posiciones 7.^a y 10.^a, respectivamente, que son estaicatural y simbólicamente significativas. Además, el contexto genealógico de ambos pasa-es es parecido³⁰².

Si es así, ¿por qué no se reserva esta noticia para el final, como en i los dos mitos mesopotamios ya registrados? Nótese en primer lugar que

5:22-24 el rapto de Enoc está en su lugar (v.24) pero también anticipado (22a). En el caso de Noé, se puede imaginar que el redactor no

5° Textos mencionados en el comentario de 5:22-24.

*³⁰² Se ha sugerido, por otra parte, que existe un juego de palabras intencional entre las tres letras hebreas de Enoc (*j-n-k*) y, leídas en sentido inverso, las tres últimas de 6:9 (*&-n-J*). Cf. J.Sasson, "Word Play in Génesis 6:8-9", *CBQ* 37 (1975), pp. 165-166 y "Wordplay in the Old Testament", *IDBS*, p. 969.

Exilio y sobrevivencia

quiso aceptar la forma originaria de la tradición, releyéndola en un sentido más bien ético (por eso su colocación en 6:9b, asociando la expresión, por contigüidad, con las referencias iniciales respecto de Noé "justo" y "perfecto"). La forma literaria del texto revela el trabajo de relectura de la tradición.

El v.10 recupera la forma genealógica de 5:32 (el segundo segmento del elemento A del esquema estudiado en el capítulo III). En este momento, hay que retomar también lo dicho en el comentario de 5:28-30. Como el "incipit" genealógico de 5:32 quedaba en la sección grande (la "historia de Adán") de 5:1-6:8, el redactor lo repite casi idénticamente al comenzar la "historia grande" de Noé (6:9-9:29). El dato no es nuevo respecto de 5:32b.

Si la fórmula genealógica y de periodización de la historia (6:9aa, "ésta es la historia de Noé") nos indicaba una separación respecto de los dos relatos anteriores (6:5-8 y 6:1-4), el redactor ha sabido advertir, por otra parte, su íntima unión temática mediante un fino hilado literario que teje el final de los w.5-8 con el inicio de 9ss: A pero Noé B encontró gracia C a los ojos de Yavé (v.8) D Esta es la historia (*tólédót*) de Noé. X Noé, un hombre justo, X' fue perfecto

D' en su tiempo (*£>é dórófaw*), C' con
Dios B' anduvo A' Noé" (v.9)³⁰³.

El centro queda constituido por la repetición del motivo de la justicia/perfección de Noé. Hay que observar, además, que este trabajo de ensamblamiento quiásmico de segmentos de tradiciones distintas en ori-

³⁰³ Estructura analizada por primera vez por G. J. Wenham, "The Coherence of the Flood Narrative", VT28 (1978), pp. 336-348, cf. pp. 341s.

I gen sólo es factible a nivel de la redacción final del texto, hecho comprobado una y otra vez.

2) La corrupción de la tierra (6:11-12)

TEXTO

6:11

Se había arruinado la tierra delante de Dios./
Estaba llena la tierra de violencia.

12

Vio Dios la tierra, y he aquí que estaba arruinada./
Porque había arruinado toda carne su camino sobre la tierra.

El relator nos informa en este momento que la tierra se había corrompido delante de Dios y estaba llena de violencia (v.11). El lexema *sa/af* ("corromper, arruinar, destruir") domina el escenario de los w.11-12 y 13 (4x). Es un verbo fuerte, que indica una ruina total. No se dice en qué consiste tal corrupción/ruina³⁰⁴. En *liad* y *12afi*>, el verbo está en pasivo, con "la tierra" como sujeto pasivo, y en *12boc* el sujeto del verbo activo es "toda carne" y el objeto directo "su camino": de lo impreciso se pasa a algo más concreto (se trata del ser humano, y de algo ético ["su camino"]) pero de ninguna manera a una precisión. ¿Es intencional esta indeterminación? ¿Es así para legitimar globalmente la acción subsiguiente de Dios?

Hay que tener en cuenta, no obstante, que los mitos crean situaciones arquetípicas *para interpretar otras actuales*³⁰⁵. Dicho de manera diferente, el autor está pensando en algo que le afecta cuando produce el texto. Por eso añade dos veces que la tierra "está llena de violencia" (w.11b y 13a1S).

¿De qué violencia se trata? El vocablo *jamás* suele traducirse por "anomía" (*adikía* en los LXX) o "violencia"; algunos autores prefieren un significado básico de "no justicia"³⁰⁶. Puede ser que el aspecto legal

³⁰⁴ Adoptamos el sentido de "arniinar" y no "corromper", para incluir su empleo en forma de juego de palabras en el v.13b, donde "corromper" (con Dios como sujeto) no viene al caso.

³⁰⁵ Ver *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, op. cit., pp. 151s.

³⁰⁶ Así U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. II: From Noah to Abraham*, Jerusalén, Magnes Press, 1961-4, pp. 52-53; E. A. Speiser, *Génesis*, Anchor Bible, Nueva York, Doubleday, 1964, p. 51 (recuerda que es un término técnico en el ámbito legal; lo traduce por "lawlessness", y señala que es el equivalente del **acádicojabáilim**, "privar de los derechos legales").

sea el más global, pero el significado de "violencia" no se aparta de ese orden y tiene la ventaja de especificar la proporción de fuerza o brutalidad ejercida contra la justicia. Los profetas, sensibles a la injusticia practicada por los que tienen "poder", emplean frecuentemente el término *jamás* en contextos de claro uso de la fuerza*⁷.

En síntesis: cuando el autor quiere representar el estado de corrupción generalizada de la humanidad, echa mano de un término que le resulta eficaz porque surge de su propia realidad social y *para* hablar de ella al mismo tiempo.

En el v.11 hacía *el autor una* evaluación sobre el estado de la tierra. El mismo relator registra *en segundo lugar* (!) la constatación "visual" que hace el mismo Dios. A diferencia de la suya, la de Dios tiene un tono de "sorpresa" y novedad, que la traducción busca recoger. Por lo demás, es nuevamente *el autor*—¡y no el mismo Dios!— quien explica al lector "por qué" tal situación de la tierra (v.12b). Esta "omnisciencia" y "omnipotencia" del autor tiene un efecto retórico y es común en la buena narrativa. La *experiencia humana* de lo bueno y de lo malo es, en cierta manera, anterior a su constatación por Dios, a quien llega por la celebración o la súplica, tal vez por el clamor, de los humanos.

El v.12 está redactado en forma de quiasmo:

- a tierra
- b estaba arruinada (v.12a)
- b' había arruinado
- a' sobre la tierra (12b).

Los dos lexemas se unen así inextricablemente.

Si ahora miramos en conjunto el final de la unidad anterior (6:5-8) y el preámbulo de la presente (6:9-12), constatamos la presencia de un quiasmo redaccional, que "ata" las dos secciones y establece su continuidad:

- a constatación de la maldad humana (w.5-7)
- b excepción de Noé (v.8)
- b' cualidades de Noé (w.9-10)

³⁰⁷ Isaías 59:6 (referencia a las "manos"); 60:18 (// "despojo y quebradura"); Jeremías 6:7 y 20:8 (// "despojo"); 51:35 (// "sangre"); Amos 3:10 y Habacuc 1:3 (// "despojo"); etc.

a' constatación de la corrupción de la tierra (w.11-12). B.

Decisión de Dios (6:13)

TEXTO

6:13

Y dijo Dios a Noé: "El fin de toda carne llegó
delante de mí; porque llena está la tierra de violencia
por causa de ellos./
Heme aquí que los arruino a ellos, esto es, a la tierra."

Lo que el relator había contado (v.11), y luego el propio Dios había | "visto" (v.12), es reiterado en el v.13 en forma de discurso divino directo, como motivación para decidir la ruina de los seres humanos junto *i* con la tierra³⁰⁸. Desde el punto de vista literario, el v.13 pertenece a la *i* gran unidad de 6:13-7:4 sobre las instrucciones a Noé (con forma de *I* nuevo discurso), pero es también de transición, pues retoma, resumiéndolo, el contenido de 11-12.

Interesante es constatar que, en las palabras de Dios, ya no se usa el verbo *sa/at* (en primer plano en la constatación del v.12), sino que se dice solamente que "la tierra está llena de violencia a causa de ellos".

Éste es entonces el tema específico, lo determinante en la decisión divina *cíe* destruir a la humanidad. Más aún: las palabras de Dios contienen una novedad, la única respecto del relato del v.12; en efecto, la violencia que llena la tierra tiene un origen *humano* ("por causa de ellos"). Este "ellos" —como el de 13b ya comentado— no tiene antecedente si no es *ad sensum* y es, por el contexto, "toda carne".

El texto establece de esta manera una rotación de sentido, desde "la

³⁰⁸ Éste parece ser el sentido de 13b. El sufijo de 3.^a persona plural ("los/a ellos") no tiene antecedente *gramatical pem sí contextúa!*, en la expresión "toda carne" (12b.13a), que se refiere preferentemente a (los) seres humanos (cf. Isaías 40:5.6 o Jeremías 25:31). Pero como desde el v.12 se habla más bien de la "tierra", ésta queda incluida en el acto divino de "arruinar". Se han propuesto diversas correcciones del texto hebreo transmitido, ninguna de las cuales es necesaria. Ya los LXX, por ejemplo, habían visto la dificultad estilística, traduciendo "a ellos y a la tierra".

tierra" (cuatro veces en los w.11-12) hasta "ellos" (dos veces en el v.13), pasando por la expresión mediadora "toda carne" (12b.13a). El v.13b une en un mismo objeto directo, algo forzado, al "ellos" con "la tierra".

Todo esto se refiere a la situación de la tierra por causa de los seres humanos. La solución divina a la misma está expresada con una formulación brevísima (muy diferente de la de los mitos mesopotamios):

"El fin (qés) de toda carne llegó delante de mí" (v.13aoc).

La sentencia apunta a la humanidad. No se menciona ya "la tierra". Por eso la inclusión de ésta al final del v.13 es forzada, y se explica porque de ella se venía hablando desde el v.11. Subyace, además, en la esencia de este lenguaje manifiesto, la necesidad sentida de purificar la tierra para disponer una "nueva creación"³⁰⁹. Désele el punto de vista de la estructuración del texto, la recurrencia final de "la tierra" hace de inclusión literaria con el inicio de esta sección de los w.11-13.

Si consideramos la estructura retórica del texto que va de los w.5 al 13 (formado por las dos pequeñas unidades de 5-8 y 9-12 + la transición del 13), tenemos esta disposición:

a w.5-6 de maldad los seres humanos b

w.7-8 decisión divina de borrarlos

B

v.9 Noé Justo/perfecto/anduvo con Dios

A'

a' w. 11-12 corrupción de la tierra/toda carne b' v.13

decisión divina de arruinar la humanidad

³⁰⁹ Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981, cap. v/72 ("simbolismo del diluvio").

Ésta es la introducción inmediata al relato del diluvio propiamente il. Sabemos que, como estructura mayor, también el mito de 6:1-4 se arropa de alguna manera a la motivación del suceso del diluvio. Así, texto se va "tejiendo" en forma de una gran composición.

Parece conveniente volver al tema ya tocado de la motivación del diluvio. Se puede discutir si conviene su legitimación a la luz de los tres [pasajes de 6:1-4, 5-8 y 9-12 (9-13)]³¹⁰. De a momentos parece artificial o demasiado general. Esto se origina en el hecho de que el "modelo" mesopotámico, en cualquiera de sus recensiones, destaca más bien el conflicto entre algunos Dioses (especialmente entre Enki y Enlil) y no una deficiencia ética en los humanos.

Si el mito de *Atrajasis* hubiese incluido como introducción al diluvio el motivo del "grito" (= rebelión) de la humanidad —la tableta está dañada en ese pasaje—, no apuntaría tampoco a una motivación ética sino en todo caso social. Vistos en conjunto, los relatos sumero-acádicos dan la impresión de que el marco referencial del diluvio es la teomaquia o lucha entre los Dioses, más que una cuestión antropológica. El narrador del poema de *Guilgamés* hubiese gustado que la motivación fuera el *ethos* humano (palabras de Enki en XI: 180, cf. *Atrajasis* El:v:25-26). La larga alocución de la "arrepentida" Istar en XI: 116-123 ahonda la imagen de una acción arbitraria de los Dioses.

Frente a estas tradiciones, hay que valorar el "esfuerzo" del narrador bíblico por bajar a la humanidad la razón última del diluvio; su intención es más significativa, en el nivel de la pragmática del texto, que la precisión sobre el contenido de la "maldad" humana (6:5a)³¹¹. La ausencia evidente del motivo de la teomaquia en el pensamiento bíblico pudo haber ayudado a la transfiguración ética de la motivación del diluvio.

³¹⁰ Es lo que hace, por ejemplo, H.-P. Müller, "Das Motiv für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos unter seiner Analyse", *ZAW* 97 (1985), pp. 295-316, esp. p. 296s. Insiste en el relato del diluvio como *antimito* respecto del de la creación del ser humano (cf. p. 305ss).

³¹¹ Aparte de que hemos de recordar lo dicho sobre la comprensión intertextual del término *jamás* ("violencia").

C. Instrucciones de Dios a Noé (6:14-7:4)

TEXTO

6:14

Hazte un arca de árboles **gófer**; de cañas (?) harás el arca./ La calafatearás de adentro y de afuera con asfalto.

15

Así es cómo la harás:/ de 300 codos será la longitud del arca; 50 codos su anchura, y 30 codos su altura.

16

Un techo harás al arca, y arriba la rematarás con un remo; la puerta del arca la pondrás a su costado./

Con (pisos) inferiores, segundos y terceros la harás.

17

Por mi parte, he aquí que traigo el diluvio, aguas, sobre la tierra, para arruinar toda carne en la cual hay espíritu de vida debajo del cielo./ Todo lo que hay en la tierra perecerá.

18

Pero estableceré mi pacto contigo./

Entrarás en el arca tú y tus hijos, tu esposa y las esposas de tus hijos contigo.

19

De todo lo viviente, de toda carne, 2 de todo entrarás en el arca, para hacer que sobrevivan contigo./ Macho y hembra serán.

20

De las aves según su especie, y de los animales según su especie, de todos los reptiles del suelo según su especie:/ 2 de todos entrarán donde tú para hacer que sobrevivan.

21

Y tú, por tu parte, toma de todo alimento que se puede comer y recógelo contigo,/ pues servirá de alimento para ti y para ellos.

22

Noé (lo.) hizo./

Según todo lo que le había ordenado Dios, así hizo.

1 Dijo Yavé a Noé: "Entra en el arca tú y toda tu casa./ Porque a ti te he visto como justo delante de mí en esta generación.

2

De todo el ganado puro tomarás 7 y 7, el macho con su pareja/ y del ganado que no es puro, 2, el macho con su pareja³¹².

3

También de las aves del cielo, 7 y 7, macho y hembra,/ para ? hacer sobrevivir (su) simiente sobre la faz de toda la tierra.

4

Porque dentro de otros 7 días yo haré llover sobre la tierra 40 días y 40 noches./ Y borraré de sobre la faz del suelo toda la creación que he hecho."

Comparadas con las de la tradición mesopotamia, las instrucciones P .del relato bíblico son más extensas³¹³. El armado del texto está pensa-fdo de esta forma:

1. descripción del arca (6:14-16): materiales, medidas, plano;
2. anuncio del diluvio y reiteración de la decisión divina de destruir todo ser viviente (v.17) pero de hacer una alianza con Noé (v.18a);
3. indicación de quiénes han de entrar en el arca (v.18b-20); 4 provisión del alimento (v.21);
5. ejecución de las órdenes divinas (v.22).
6. indicación a Noé de entrar en el arca con su familia; fundamenta-

³¹² Es curioso que el hebreo use en este lugar dos términos que se refieren a los seres humanos: "un hombre con su esposa", corregido por "macho y hembra" en algunas variantes y en el Pentateuco samaritano. La explicación es simple: el texto no habla de sexos sino de parejas.

³¹³ Los 14 versículos de 6:14 a 7:4 equivalen a 28 líneas de texto cuneiforme. En *Guilga-més* las instrucciones ocupan las líneas 24-31 de la tableta III, mientras que en *Atmjasis* contienen más detalles. En los tres textos (el sumerio tiene una gran laguna en este episodio), tiene importancia el motivo de las medidas del arca, pero la tradición bíblica es única en especificar la cantidad y tipo de animales que deben ingresar en la nave.

ción de tal privilegio (7:1); se añaden nuevas precisiones sobre los animales (w.2-3);

7. plazo de 7 días para el diluvio, para "borrar" toda creatura (v.4).

Una lectura atenta permite discernir *dos textos*: los episodios 1 a 5 se suceden con mucha coherencia, con un cierre normal en el v.22. Pero en 7:1-3 se vuelve sobre las instrucciones de 6:18b-20 (punto 3), sobre la decisión de extinguir toda vida (v.4), con un nuevo cierre, con palabras (v.5) casi idénticas a las de 6:22.

Esta constatación pide naturalmente una explicación. No valen los intentos concordistas que encubren la presencia manifiesta de dos tradiciones, sutilmente ensambladas por un redactor final, que es el autor de nuestro texto. La secuencia actual es:

C)³¹⁴ Instrucciones de Dios a Noé (6:14-21)
D) Ejecución (v.22)

C') instrucciones a Noé (7:1-4) D')
Ejecución (v.5-9).

Es verdad, por otro lado, que la fórmula de "ejecución" de 7:5 es de la misma mano que la de 6:22, como se observa al yuxtaponerlas:

- "Noé (lo) hizo.
Según todo lo que le había ordenado Dios, así hizo."

- "E hizo Noé según todo lo que le había ordenado Yavé."

La única diferencia está en el sujeto divino del mandato: Dios (*Elo-bítrí*) en el primer caso, Yavé en el segundo. La fórmula recurrirá otra vez más adelante, en 7:9b, esta -vuelta con "Dios" como ordenador; en una forma más breve, se repite aun en el v.lóals. Se sabe que la fórmula "de cumplimiento" es muy del gusto de (¿la fuente?, ¿el redactor?) "sacerdotal", como veremos más adelante³¹⁵.

³¹⁴ Sabemos que estas letras remiten a la división del mito del diluvio por episodios mayores (ver capítulo V, *excursus*).

³¹⁵ Respecto de Génesis 1:1-2:3, ver *El hombre en el mundo*. I: *Creación y designio...*, op. cit., p. 34.

La triple mención de "Yavé" en 7:1-5 ha permitido la atribución del aje a la fuente/tradición Y, *retocada* sin duda, ya que no sólo el v.5 **lo** también el léxico relativo a los animales (w.2-3) y la calificación Noé como "justo"³¹⁶, recuerdan al S más que al Y. Vanos son los intentos de "armonizar"³¹⁷. Son muchos los detalles que en 7:1-5 "llegan índe":

* La orden a Noé de entrar en el arca con su familia (7:1a) ya estaba en 6:18b.

* La prescripción de ingresar una pareja de todos los animales terres-y volátiles (6:19-20) se reitera en 7:2-3 con una diferencia notable: los terrestres puros y de las aves se reservarán *siete* parejas³¹⁸.

I * El cumplimiento de 7:5 se refiere a las mismas órdenes que según ¡6:22 *ya estaban ejecutadas*.

* La justicia de Noé, "vista" por Yavé en 7:1b, es conocida por el lector desde 6:9als.

El comentario que sigue nos ayudará a profundizar esta cuestión, Ique es importante en la medida en que nos muestra el acento querig-[mático del autor final del texto.

1. Descripción del arca (6:14-16): materiales, medidas, plano

Como ya se indicó, las prescripciones sobre el arca se refieren al material de su construcción, sus medidas y su forma arquitectónica (6:14-¡16).

" 7:1h es doblemente un calco de 6:9a:

"a ti te he visto (= reconocido) como *justo* delante de mí en esta *generación*" (7: 1b); f - "Noé, un hombre *justo*, fue perfecto en su tiempo (lit. en sus *generaciones*)," e La diferencia consiste en que, en 7: 1b el relator reporta un testimonio *de Yavé*, y no su propia opinión, como en 6:9a. Esta clase de diferencias deben ser valoradas *literariamente* (constituyen una variación enriquecedora del sentido) pero no son un argumento en favor de la unidad original del texto.

⁵⁷ Un caso típico es el de V. P. Hamilton, *The Book of Génesis. Chapters 1-17*, Granel RapicLs, Eerdmans, 1991, p. 287, luego en 289 (sobre 7:6-9).

³¹⁸ Es incomprensible la explicación de V. P. Hamilton (*op. cit.*, p. 287), según la cual el "dos" de 6:19-20 significa "parejas" que, según 7:2-3, de hecho serían siete. Es lógico que "dos" no tenga plural, pues dejaría de ser ese número... Para decir "muchos dos" hay que hilar otra cifra (v. gr. "siete dos"), pues no existe el vocablo "closes".

Exilio y sobrevivencia

Nuestro término "arca" nos viene de la tradición, tal vez por Éxodo 2:3.5 (en el relato de la infancia de Moisés), el único otro lugar donde recurre el vocablo fébá, y donde tiene el sentido evidente de "cofre-/cesto/arcón" y que se supone es de dimensiones pequeñas, lo contrario de lo que conviene en nuestra narración. Pero en ambos casos es un objeto para el agua³¹⁹.

a) *El material* (v.14)

La madera es de un árbol desconocido; el vocablo *gdper* (= *gófer*) aparece sólo aquí. Se ha sugerido el ciprés, usado de hecho en las embarcaciones de aquel entonces, aunque para esta planta se usa *b^eróš* (como en 1 Reyes 5:22.24; 6:15.24; 9:11 [construcciones de Salomón]; Ezequiel 27:5 [Tiro como "nave", justamente], etc.). Pero si el autor hubiese pensado en una construcción "salomónica", habría usado el término tradicional para "ciprés" u otra madera resistente.

En los relatos mesopotamios, por otra parte, no se hace ninguna alusión al uso de madera fuerte; sí, en cambio, se insiste en el empleo abundante de asfalto para calafatear la embarcación (como en Génesis 6:14b). Parece entonces que tanto en la tradición originaria como en la bíblica se está pensando en una embarcación de cañas³²⁰, como eran las casas comunes (cf. *Guilgamés* XI:20 y *Atrajasis* IIIi:21). Por eso se necesita tanto asfalto para impermeabilizarla ("por adentro y por afuera", v.14b; y cf. *Guilgamés* XI:54.65-66; *Atrajasis* IIIi:33). La caña no debía ser muy común en el suelo cananeo, y tal vez el término *gófer* aluda a alguna especie de arbusto fibroso³²¹.

La segunda frase del v.14 es oscura. "De cañas harás el arca" (I4a(5) es una suposición, pues se basa en un leve cambio vocálico del texto

³¹⁹ Se ha relacionado el término fébá con el egipcio *db3t*, "cofre/caja/sarcófago" y se ha querido encontrarlo en el eblaíta (*tibá*), por ejemplo en *ti-ba-tt-il-lí*, "arcas de los Dioses"; cf. M. J. Dahood, "Eblaite and Biblical Hebrew", *CBQ* 44 (1982), pp. 1-24 (cf. pp. 7.21s).

³²⁰ En un fragmento mediobabilonio del mito de *Atrajasis*, se dice explícitamente *qS-ne-e gáb-bi*; *U-bi-nu-US-sa*. "que su construcción (*binütii*) sea enteramente de cañas (*qa-nú*)" (reverso, línea 7). Cf. W. G. Lambert-A. R. Millard, *Atra-hasis. The Babylonian Story of the flood*, Oxford, Clarendon, 1969, pp. 126s.

³²¹ Podría pensarse tal vez en la planta *kófer* citada en el Cantar 1:14 (en contexto de viñas); 4:13 (junto con "nardos"), y tal vez 7:12. Si el vocablo *kófer* (la planta) es homónimo de *kdfer* "asfalto", se explicaría su metafonía a *gófer* (*bápx legómenon* explicable).

∕{*qnym* = *qinním*). Leído *qáním*³²² significa "cañas", y en tal caso podría leer una aclaración de la voz *gófer/kófer* inicial³²³.

Ambas interpretaciones son inseguras (pero posibles a partir del texto consonántico):

* La lectura *qinním* (el texto transmitido) es más lógica, porque es más difícil (y no "facilitadora").

* En un texto tan económico no se justifica hablar dos veces de lo mismo (I4aa y I4aís"). Pero si I4a13 es una aclaración, ya no vale la objeción.

* La idea de una embarcación con celdas o compartimentos es coherente en sí misma.

En favor de la corrección en *qáním*, "cañas", se puede señalar:

* No hay claridad sobre la significación del término hebreo transmitido en este pasaje.

* El v.14 habla solamente del *material*; a la *estructura* se refiere el v.15a con esta introducción explícita: "así es como la harás" (todo el hemistiquio está destinado a anunciar este tema). No es coherente que ya se haya adelantado un ciato de lo que ahora se enuncia como tema por tratar.

* La tradición ha leído *qinním*, cuyo sentido normal es "nidos" (Números 24:21b, etc.), que aquí no viene al caso, a no ser en el sentido figurado de "celdas / compartimentos".

* Es importante el paralelo mesopotámico señalado hace un momento (cf. la nota 320).

b) *Las medidas del arca* (v.15)

Dadas estas indicaciones sobre el material de la embarcación, el texto pasa a precisar sus medidas (v.15). El tema es introducido con cuida-

³²² Sin necesidad de imaginar un *-m* enclítico, para leer *qáne-m* ("caña" en singular, con el refuerzo consonántico).

³²³ La repetición de "el arca" al final de 14a —en lugar del sufijo pronominal (en castellano "la harás")— no es esperada en una frase de primera mano.

Kxilio y sobrevivencia

do, como ya se observó (15a). Señal de que es percibido como relevante.

Se habla en "codos" (unos 50 cm), como es normal. La forma resultante (300 x 50 x 30 = ± 150 x 25 x 15 m) hace del arca una nave de gran porte, imposible en aquel tiempo pero "imaginable" en función del relato mismo. En un relato mítico, las imágenes valen por su valor simbólico, no por una correspondencia con la realidad, la que sólo sirve como "generadora" de los símbolos.

Por eso, son absurdas las discusiones sobre si Noé era capaz de armar semejante nave, o sobre si cabían en ella todas las especies animales. Nada de eso es pertinente.

La figura de 300 x 50 x 30 da una forma rectangular. Las proporciones del navio de *Gtiilgamés* XL30 o *Atrajasis* III:i:26 son iguales en su base y en su altura³²⁴, lo que da un aparente cubo de 10 x 10 x 10 (= c. 60 x 60 x 60 m), pero que puede también ser una *pirámide*. La insistencia de ambas tradiciones en dar las medidas y la diferencia del dato bíblico en cuanto a la forma y la medida deben tener una razón.

El cubo (menos probable) o la pirámide de los relatos mesopotamios son absurdos como "realidad náutica". ¿Quién construye un navio de esa forma y medida? Significa que los datos deben tener un referente religioso (y por tanto ser simbólicos), como podría ser una *ziggurat* en los poemas babilonios y el templo de Salomón en el bíblico³²⁵.

Por los textos literarios³²⁶ y por la arqueología³²⁷ se conocen *ziggurat* con las tres dimensiones iguales. Pero la forma es piramidal y no cúbica. Los diferentes pisos se van reduciendo hacia arriba. Hay *ziggurat* de siete pisos (como la de Babilonia, según los textos) y, en *Guilgamés*, Utnapistim refiere que

³²⁴ *Guilgamés* XL29 prescribe que las dimensiones de la embarcación se correspondan unas a otras, pero la línea 30 menciona sólo su ancho (ru-pu-us-sa) y su longitud (*mu-rak-sa*), no la altura. Sin embargo, el verbo *májáru*, "ser igual/corresponder" puede significar también "ser cuadrado, formar un cuadrado". Si se completa el dato de la línea 29 con los de las líneas 57-58, resulta evidente que las tres dimensiones son iguales.

³²⁵ Para la demostración de esta posibilidad, cf. S. W. Holloway, "What Ship Goes There: The Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Génesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology", Z/HF103 (1991), pp. 328-355, esp. p. 340ss.

³²⁶ Como el *etemenanki* de Babilonia, según una tableta cuneiforme de la época seléu-cida.

³²⁷ Cf. W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*, en *Stu-dien zur Bauforschung* 2 (1930), pp. 2-4 (citado por S. W. Holloway, p. 341, n. 48).

"teché (la nave) con seis (techos), dividiéndola (así) en siete partes" (XI:60s).

No se conocen, por otra parte, navios de aquella época con "pisos".

Es significativo, además, el pasaje del mismo poema, ya citado en el capítulo anterior, en el cual el personaje protagonista narra que

"ofrecí un sacrificio, vertí una libación en la montaña *ziquurraf* (XI:155b-156).

No parece que se trate de la montaña donde se asentó la embarcación, sino de esta última, concebida como una montaña en forma de *ziggurat*. ¿Qué sentido hubiera tenido la mención del acto cúlrico en la montaña como tal? Menos claro aún es el texto tomado literalmente ("en la cima de la *ziggurat* de la montaña *[ina mujji ziq-qur-rat-sadi]*", XI:156).

Otra cosa es si se trata de la misma nave de Utnapistim, representada como una *z'aggMraMn* montaña. Se sabe que en la cima de las "torres" mesopotamias había un templete en honor del Dios venerado en el lugar. El conjunto, entonces, es visto como un santuario³²⁸. Por esta razón, cabe conjeturar, el texto de *Gtiilgamés* usa en una ocasión el término *ekallu* para referirse a la embarcación de Utnapistim (XI:95)³²⁹.

Estamos, por lo tanto, en el plano de lo simbólico. La fenomenología de la religión ha demostrado que el templo es experimentado por el *homo religiosus* como un microcosmos que, a su vez, es entendido como el lugar donde surgiera la primera creación. Donde está emplazado el templo, allí emergió de las aguas oceánicas la primera tierra³³⁰.

Ciudades, templos y *ziggurat* son representados frecuentemente en los textos mesopotamios como fundados en el *apsü*, símbolo de las aguas subterráneas. El *Enuma elis* relata que Ea, victorioso sobre el Dios primordial Apsü, establece sobre él su propia residencia:

³²⁸ Lo había insinuado H. Cazelles, respecto del mito de Atrajasis, en la RA 64 (1970), p.181 ("Le bateau d'Atra-Hasis est sous forme de sanctuaire comme celui de Noé").

³²⁹ ver la nota 269 del capítulo anterior.

³³⁰ Sobre Egipto, por ejemplo, cf. *El hombre en el mundo...*, pp. 68s; J. M. Lundquist, "What is a Temple? A Preliminary Typology", en H. B. Huffmon-F. A. Spina-A. R. Green (eds.), *The Quest for the Kingdom of God*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 208.

"Después, encima de Apsü, establece su morada;
apresa a Mummu y lo ata con una soga.
Después que encadenó y sometió a sus enemigos,
que hubo asegurado su triunfo sobre sus contrarios,
que en su habitación sagrada se reposó,
la llamó "Apsü", (la) asignó para santuarios.
En ese mismo lugar fundó su carpa cúllica.
Ea y Damkina, su esposa, habitaron (allí), en esplendor"
(tableta 1:71-78).

Para dar otro ejemplo eminente que habla por todos, *Babilonia* fundada, según el mismo poema, sobre el Apsü oceánico primordial:

"Marduc, entonces, toma la palabra
para decir una palabra a los Dioses, sus padres:
'Sobre el Apsü, donde habitáis,
la contraparte del Esarra que he construido sobre vosotros,
abajo, he reforzado el suelo para un emplazamiento,
quiero construir una casa, será una morada exuberante.
Quiero fundar allí dentro su *templo*,
establecer celdas, fijar mi soberanía.
Cuando vengáis al Apsü para la Asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.
Cuando descendáis del cielo para la Asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.
La llamaré 'Babilonia', 'las casas-de-los-grandes-Dioses'"
(tableta V:117-129).

El nombre de la "torre" de Babilonia se llamaba *e-temen-an-ki*, o sea "casa (= templo) del fundamento del cielo y de la tierra"; pero la tierra está asentada, a su vez, sobre las aguas primordiales, de las cuales surgiera la primera "forma" del universo.

De allí que cobra un relieve especial la indicación de *Guilgamés* XI:43:

"Descenderé al Apsü, para habitar cabe mi señor Ea."

mensaje de Utnapistim a sus conciudadanos se puede referir dbarcación del diluvio, concebida como un templo-zzggaraí sitúa la residencia de Ea (Enki), el Apsü³³¹.

i una pista para pensar que las medidas del arca de Noé se diferencian notablemente de las de los dos poemas babilonios porque se difiere la concepción del templo. Ahora bien, la forma rectangular del ar-sroduce el modelo del templo salomónico. Esta posibilidad ha sido ugerida³³². Según 1 Reyes 6:2,

E"la casa que edificó el rey Salomón tenía 60 codos de largo y 20 de ancho; de 30 codos era su altura".

Es notable, a primera vista, el reflejo del sistema sexagesimal en la proporción de las medidas. La cifra 60 suele ser descompuesta en 30 y 30 en los ejercicios matemáticos de las tabletas babilonias, como vimos inclantemente en el capítulo III. El ancho del templo es un tercio del largo, lo que lo hace un rectángulo alargado, con una altura proporcional (más alto que ancho, a causa de la mayor longitud). El arca de Noé (300 x 50 x 30) tiene también medidas sexagesimales, como es evidente³³³. Su ancho es la sexta parte de su largo; en el templo de Salomón, la tercera parte (la mitad de la misma proporción). La altura es igual en los dos casos, guardando una relación con el largo y el ancho de 1 a 10 y 1 a 1,66 (dos terceras partes) respectivamente en el arca, y 1 a 2 (o 1) y 1 a 0,66 en el templo de Salomón.

Importa señalar, entonces, 1) que las medidas del arca de Noé no [corresponden a una *ziggurat*, según el modelo mesopotámico del diluvio, sino que se acercan más bien a un tipo arquitectónico (rectangular)

³³¹ Cómo Ea se posesiona del Apsü, lo narra el poema babilonio de la creación. El Dios primordial Apsü es vencido por los Dioses jóvenes bajo la inspiración de Ea. Véase el pasaje arriba citado de la tableta 1:71-78, que continúa con estas palabras sobre la procreación de Marduc en el mismo Apsü:

"En la cámara de los destinos, la habitación de los arquetipos,
un Dios fue procreado, el más hábil y sabio de los Dioses.

En el corazón del Apsü, nace Marduc.

En el corazón del santo Apsü Marduc fue creado".

(*Enuma elis* 1:79-82). ¡Nada menos que Marduc, Dios creador y protagonista del poema, nace en el Apsü!

³³² S. W. Holloway, *art. cit.*, pp. 348s.

³³³ El ancho (50 codos) corresponde a $x + y$, o sea $30 + 20$, o si no, a $(x \times y) - (x - y)$, es decir, $60 - 10 = 50$.

como el del templo c^{ie} Salomón, y 2) que se conserva básicamente el simbolismo "cosmogónico" del arca como un templo, ya que es el lugar donde surgirá la nueva vida.

c) *El plano del arca* (v.16)

Si bien las medidas (v.15) pertenecen al plano de una estructura arquitectónica, queremos con este subtítulo indicar la disposición de los elementos materiales que componen el arca: el v.16 se ocupa del techo, de la puerta y de otras partes menos claras.

Al hablar de una embarcación, es necesario precisar si tiene techo³³⁴; más, si la representación de fondo es la de un templo. La puerta es mencionada por el relieve que en el relato tiene el "entrar" y el "salir" del arca. La división del espacio en "(pisos) inferiores, segundos y terceros" (lób) tiene su equivalente en *Guilgamés* XI:60-62, donde Utnapistim relata que

"teché (la nave) con seis (techos),
dividiéndola (así) en siete partes. Dividí su
planta baja en nueve partes".

Tales divisiones, aunque difieren de un relato a otro, tienen la misma función, a saber, contener los numerosos seres vivientes y sus alimentos. En todo edificio, además, como también en un santuario (y tal vez más en éste), cada cosa debe tener su lugar. Es parte de su simbolismo "cósmico".

Oscuro, en cambio, es el significado de lóafi, que hemos traducido por "y arriba la rematarás con un remo". La traducción corriente ("hacia un codo la completarás por arriba") introduce un detalle (¿decorativo?) banal e intrascendente que no viene al caso. En cuanto al estilo, o a la sintaxis misma, no se dice "*bada* un codo la completarás". Tampoco es un buen recurso trasladar la frase al final del v.15, ocupado exclusivamente en las medidas. La frase, oscura como es, se refiere a la "forma" del arca. ¿Es posible otra explicación?

³³⁴ Del techo c^{ie} la embarcación habla el poema de *Guilgamés* XI:60. Pero no es seguro que el hebreo *sohar* (*hápax legómenon* en la Biblia) signifique "techo"; su etimología (*sShar*, "aparecer") hace pensar más bien en la iluminación, o sea en una "ventana" (en 8:6 se usará *jallón*, pero será en la versión "yavista"). ¿O se trata tal vez de una claraboya en el techo?

El vocablo 'amina significa "codo" en el v.15 y se esperaría el mis-no significado en el v. contiguo. Pero hay por lo menos dos otros pa-ajes del Antiguo Testamento (2 Samuel 8:1 e Isaías 6:4a) en los que es-¹ vocablo *no* se refiere al "codo" y en los que, al propio tiempo, pare-¹ ser aclarado por otro más fácil. En ambos casos, puede tener el sentido c^{ie} "vara/poste"³³⁵.

¿Tendría coherencia el texto de Génesis 6:15 si 'ammá fuera enten-|dido como "poste/vara/remo"? Es un elemento "esperado" en el dibujo de una embarcación. Cuando el héroe del diluvio —en el mito de *Guilgamés*— narra la ejecución del mandato de Ea, termina diciendo que

"Clavé en sus costados las clavijas,
me procuré varas y acopí lo necesario" (XI:63s).

¿No serán esas "varas"³³⁶, necesarias para controlar la embarcación, [lo que la tradición bíblica recoge bajo el término 'amina en el v.lóa? i Las objeciones que se pueden hacer a esta lectura son del orden de la sintaxis (como en la otra interpretación) y de la ubicación del aparejo [("arriba"). Como no se trata de una nave común sino de la representa-| ción c^{ie} un "templo", como vimos, no sabemos cómo el autor la imaginaba flotando en el agua (¿semihundida?, ¿como una balsa?).

Con los w. 14-16 está redondeada la imagen de la embarcación que Noé debe construir. Los tres versículos constituyen una unidad literaria, no sólo por el tema de la construcción sino por estar "tejidos" con una palabra clave que aparece cinco veces en tan poco recorrido. Se trata del verbo "hacer", siempre unido al objeto "arca", sea en forma de inclusión (es la primera palabra del v.14 y la última del 16), sea en posición "fuerte" al inicio de los w.15 y 16. En la otra recurrencia (I4a(3), sirve para armar un quiasmo:

³³⁵ En 2 Samuel 8:1, 'ammá puede indicar el bastón de mando, término aclarado luego por el más común de *niéteg*, "rienda": "después de esto, batió David a los filisteos y los doblegó, y tomó David el bastón [las riendas] de manos de los filisteos". Para otra explicación, cf. S. Mittmann, "Die 'Handschele der Philister' (2 SAM 8,1)", en Varios, *Fontes arque Pontea*, Wiesbaden, Fest. H. Brunner: Harrassowitz, 1983, pp. 327-341. Hn Isaías 6:4 tendríamos una evolución semejante del texto: "se conmovieron los postes [> los umbrales]...".

³³⁶ E. A. Speiser, *ANET*, p. 93b traduce por "*punting-poles*", o sea "varas/remos".

- a Hazte un arca
 b de árboles gófer
- b' de cañas (?)
 a' harás el arca

Este detalle literario no es meramente estético. Los w.14-16 contienen ocho imperativos, cinco de los cuales se expresan con el verbo "hacer". Este verbo es de gran trascendencia para el escritor "sacerdotal", que lo viene usando desde el capítulo 1 del Génesis (Dios "dijo... hizo"), y será clave en el gran bloque sobre la construcción del santuario del desierto (Éxodo 25-40). La correlación "mandato-cumplimiento" es de primera magnitud en esta tradición, como veremos luego.

En resumen, tantos imperativos en los w. 14-16, cinco de ellos expresados como "hacer", crean una expectativa particular en el destinatario del texto.

A todo esto, ¿le queda claro a Noé para qué es el arca?

2. Anuncio del diluvio (w.17)

La decisión divina de extinguir la humanidad es hasta ahora imprecisa (6:7.13). ¿Cómo será? El v.17 trae la respuesta. Dios traerá sobre la tierra un "diluvio". El término hebreo *mabbûl* no es común: se usa solamente en este relato (Génesis 6-9) y en el Salmo 29:10. Tan en desuso está, que se necesitó aclararlo por medio de la adición de "aguas"³³⁷.

La recurrencia del vocablo en el Salmo 29 nos ayuda a comprender el contexto cosmológico de Génesis 6-9. Allí se dice que

"Yavé sobre el *mabbûl* se sienta/se sienta Yavé como rey para siempre".

La imagen es de un rey cuyo trono (que supone un palacio, cf. el v.9) es el *mabbûl*. Más que un resabio de la mitología cananea (abundante en este salmo), el símbolo recuerda la residencia (y el santuario)

³³⁷ La frase no puede ser traducida por "el diluvio de las aguas", por cuanto *mabbûl* tiene artículo y no puede (normalmente) ser un "constructo", en la terminología gramatical. Por otra parte, "aguas" (y no "las aguas") queda indeterminado, pero tiene buen sentido como aposición explicativa de *mabbûl*.

de Ea/Enki en el Apsú, según la descripción ya mencionada del poema babilonio de la creación (*Enuma elis* 1:71-82), reflejada a su vez en el pasaje de *Guilgamés* XI:43.

Dicha simbología mítica se asocia muy bien a la concepción del arca como un "templo", como un microcosmos del que surgirá la vida después del caos de las aguas diluviales.

La introducción del v.17 es casi solemne, con la insistencia en el sujeto hablante; literalmente: "y yo, heme aquí que traigo el diluvio...". Parecida era la frase que marcaba la decisión divina de extinguir la humanidad sobre la tierra (v.13b), pero la del v.17 es más expresiva. De hecho, es la reiteración de la voluntad divina, sólo que ahora se precisa que es *por el diluvio* como sucederá la destrucción.

Los efectos del diluvio son expresados de dos maneras en el v.17:

1) en forma extensa, como "finalidad": destruir todo ser viviente; aquí, "toda carne" son los seres humanos y los animales;

2) concisamente (tres palabras), como afirmación rotunda: "todo lo-que-hay-en-la-tierra perecerá". El "todo" es exagerado a causa de su función retórica, pero el lector "sabe" (w.7.13 y el mismo v.17a!3) que no se trata, por ejemplo, de las plantas, sino sólo de los animales terrestres y volátiles, y sobre todo de los seres humanos. El relato, en efecto, está instalado desde el comienzo en la isotopía antropológica y ética, no física.

Pero entonces, ¿por qué también los animales? No porque estén relacionados con el ser humano (serían sólo los domésticos y los que son su alimento³³⁸) sino porque tienen el mismo habitat que aquél y no se puede separarlos. De los peces, en cambio, y como es obvio, no se habla en ningún lugar de la narración.

3. Promesa de una alianza (w. 18-20)

Ahora bien, en oposición al tajante vaticinio del v.17, el discurso cíclico Dios hace una excepción notable, tal vez ya esperada: "pero"³³⁹ estable-

³³⁸ Pero *no* en este relato, que supone que el ser humano es herbívoro.

³³⁹ El waw hebreo inicial es adversativo a todas luces.

ceré mi alianza contigo" (18a). Esta promesa es lapidaria; literariamente, cubre todo el primer hemistiquio del v.18. A nivel del discurso, cumple dos papeles: retrospectivo uno, pues aclara la intención de las calificaciones de Noé como "congraciado a los ojos de Yavé (v.8)/justo, perfecto, compañero de Dios (v.9)". El otro papel es prospectivo, al anticipar el motivo de la alianza, que será el cierre del relato (9:8-17). Cómo será ésta, queda en suspenso; antes, hay que seguir leyendo otros episodios³⁴⁰.

El final del anuncio de la alianza es enfático: el "contigo" hace de Noé un personaje relevante, protagonista del drama que se avecina.

Pero más que eso, hay que destacar la originalidad de esta tradición. En dos sentidos:

1) La alianza de Dios con Noé no tiene que ver *con el diluvio mismo*. El texto habla en futuro; es algo que tendrá lugar después de ese acontecimiento, y habrá que aguardar para saber.

2) El lenguaje de alianza (fo^orí) es familiar y altamente valorado por el lector, en el momento en que se escribe el texto (S, exílico/postexílico). A nivel del relato, es la primera vez que se usa el término, pero tanto el autor como el destinatario de su mensaje "saben" todo lo que implica dicho lenguaje, aquí tan escuetamente formulado. Desde el punto de vista literario, esta "tensión" entre lo no-dicho en el texto y lo-sabido fuera de él despierta el interés y la faición de la lectura del relato.

Lo literario queda así al servicio de lo querigmático.

Sólo desde el v.1Sb se especifica lo que el lector venía sospechando pero no estaba dicho, a saber, para qué y para quiénes sería el arca construida por Noé. Este último podría haber sido su constructor pero no su ocupante. Ahora se sabe que es él y su familia, por un lado, y animales por el otro.

Cabe observar que el grupo de los ocho³⁴¹ está distribuido en dos series, masculina la primera ("tú y tus hijos"), femenina la segunda ("tu esposa y las esposas de tus hijos"). No hace falta recordar cuan ubicua

³⁴⁰ Esta manera de anticipar un tema o motivo que jugará un papel esencial más adelante en el relato nos es conocida por Génesis 2:9b, donde el "árbol de la vida" es sólo mencionado, en espera de su actuación en 3:22-24.

³⁴¹ La "cuenta" está bien sacada (!) en 2 Pedro 2:5.

es la manifestación de los modelos patriarcales. Otra disposición hubiera podido ser por parejas, la de Noé y las de sus hijos.

Uno podría preguntarse por qué la salvación del diluvio no se redujo al máximo (Noé con su esposa), más aun si el relato nunca señaló que sus hijos y nueras fueran "justos". Se pueden encontrar dos explicaciones:

1) Esta aparente incoherencia narrativa es anulada (parcialmente) por una coherencia en un nivel superior, del relato total del Génesis (y Pentateuco). Estamos en la "historia de Noé" (6:9-9:29), y ésta no incluye sólo el diluvio sino también otros episodios narrados en 9:18-27.

Así y todo, los hijos de Noé hubieran podido nacer después del diluvio.

2) La otra explicación tiene que ver con la crítica de las tradiciones. En el modelo mesopotamio, el protagonista (Utnapistim o Atrajasis) se salva junto con su familia, como es natural en una instancia puramente narrativa y donde no hay una perspectiva ética en relación al personaje (*Guilgamés* XL84 "toda mi familia y parentela hice subir al barco"; *Atrajasis* III:ii:42 "[Atrajasis] hizo entrar a su familia")³⁴².

En el v.19 prescribe Dios que Noé lleve al arca una pareja de todo ser viviente animal, especificado como "toda carne"³⁴³. Salta a la vista la importancia que tiene esta orden; la triple repetición de "todo" indica que ninguna especie viviente debe ser dejada a la extinción total.

Ahora bien, la finalidad de este mandato es una sola, y está expresada de dos maneras:

1) En forma directa, "para hacer que sobrevivan contigo".

2) Más indirectamente, la indicación de "macho y hembra" apunta a la reproducción.

³⁴² En uno de los fragmentos asirios (DT 42 [W]) se lee en la línea 8: "tu [mujer], tu familia, tus parientes, también los técnicos"; cf. W. G. Lambert-A. R. Millard, *op. cit.*, (cf. nota 24), p. 129.

³⁴³ ¿Para especificar lo que significa "todo viviente" (no las plantas, por ejemplo), o para retomar la expresión ya usada en sentido global en los vv.12b.13a.17a? Una función no excluye la otra.

Y nada más es sugerido o supuesto.

¿Por qué entonces el v.20?

Esta parte de las "instrucciones" añade dos elementos, cuya relevancia es necesario captar para la secuencia del relato. En primer lugar, "clasifica" los seres vivientes que al inicio del v.19 habían sido mencionados genéricamente; ahora son distinguidos en "aves/bestias/reptiles". En segundo lugar, de cada clase se precisa con cuidado que debe ser "según su especie". ¿Por qué? El lector, que se supone viene leyendo el texto desde el comienzo, recordará que en 1:11-12 se usaba la misma expresión respecto de la flora, en 1:21 de los seres acuáticos y aéreos, y finalmente en 1:24-25 de los animales terrestres. El interés clasificatorio y divisorio es propio de la tradición S³⁴⁴ y apunta a las instituciones legales referentes al uso alimentario y ritual de los animales (Levítico 1-7 y especialmente 11:1-47).

En el relato del diluvio sólo cabe hablar de los seres vivientes de la tierra, o sea aves y animales terrestres (6:20), diferenciados aquí sólo entre "bestias" y "reptiles del suelo"³⁴⁵.

El final del v.20 ("dos de todos entrarán donde tú para hacer que sobrevivan") reitera lo ya anunciado en el v.19a. Pero desde el punto de vista literario, la repetición es intencional, en vista de un efecto-de-sentido. Aquí es un final, breve, enfático en la marcación del "dos", en posición inicial dentro de la frase; en 19a estaba en posición inicial, larga (el énfasis estaba allí, como vimos, en el tema de la *pareja*, en 19b). De esta manera, además, los w.19 y 20 forman un quiasmo (ab/x/b'a') dentro de un paralelo (AB/A'B'):

a "de todo lo viviente, de toda carne b

dos de todo

B

entrarán... para hacer que sobrevivan

macho y hembra serán

de las aves/animales/reptiles...

³⁴⁴ Cf. P. Beauchamp, *Création et séparation*, París, Desclée, 1969.

³⁴⁵ La precisión "del suelo ('adama)" es para distinguirlos de los acuáticos (cf. 1:21). Igualmente, llama la atención que en ambos pasajes se habla de la tierra laborable y no de la tierra en general ('eres).

A'a' dos

b" de todos

entrarán... para hacer que sobrevivan".

B'

Diagramado de esta forma, el texto es claro: *dos-de-todo* en los ex-fmos, pero que sean *pareja* de las varias clases (centro del texto). La alidad, "para hacer que vivan", queda así verbal y estructuralmente estacada.

Es tradicional entender los w.18b-20 como una *orden* divina, lo que será el problema crítico-literario de su repetición en 7:1-3. Supone-los, empero, que el compositor de nuestro poema no es tan grosero como para no saber disponer en forma coherente de dos tradiciones [que dicen más o menos lo mismo.

Pues bien, una lectura correcta de 6:18-20, atendiendo especialmen-¹ te a las formas verbales, deja entrever que aquí no se trata de una orden sino de una simple promesa para el futuro (el texto dice lo que sucederá y no qué es lo que debe suceder). En oposición al anuncio solemne del diluvio (v.17), el autor contrapone (con un *waw* adversativo) la excepción para Noé, su familia, y una pareja de cada especie animal: *todos* son parte de la alianza con Noé, ya que no tiene sentido que se salve él solo.

4. Provisión del alimento (v.21)

La orden de acopiar el alimento necesario para la familia de Noé y para los animales (v.21) merece una sola observación. La triple recurrencia del lexema "comer ('ákal)" indica que es una cuestión relevante para el autor. En 1:29-30, Dios había dispuesto cuál sería el alimento para humanos y animales. En nuestro pasaje no hacía falta repetirlo, pero hay una llamada a la disposición originaria en la expresión "que se puede comer"³⁴⁶. El redactor sabe por qué califica los alimentos.

³⁴⁶ Este matiz de sentido, esencial en la frase, no suele ser captado en las traducciones conocidas. En la B/leemos: "toda suerte de víveres", lo que es confuso (podría incluir las carnes), la NBE ignora la expresión (!), lo mismo que *El libro del pueblo de Dios*. De las versiones inglesas, la *Revised Standard*, Versión por ejemplo, dice: "... food that is eaten". Entender la frase como "alimento que se come" (así también C. Westermann, *Génesis*, p.523: "... Speise, die man isst") es atribuir al autor una tautología insoportable; el verbo es claramente un volitivo ("yusivo" en la terminología gramatical del hebreo), sentido reforzado por la partícula *min*, "de entre").

Con el v.21 concluyen las "instrucciones" de Dios a Noé.

El discurso de los w.13-21, el más largo hasta ahora comparado con el primero (¡v.7!) o con el de 1-4 (v.3), ocupa un lugar clave en el relato entero, por ser tal³⁴⁷ y también porque da las informaciones esenciales, desde la decisión divina hasta las indicaciones de cómo sortear la catástrofe decretada y un anticipo de *promesa* particular.

5 (D). Ejecución de las órdenes divinas (v.22)

Desde el punto de vista narratológico, el v.22 es el cierre esperado en la manera de escribir del "sacerdotal" en el Pentateuco. Pero lo vamos a separar en este comentario, para seguir la división de los episodios del relato que se da también en los poemas mesopotamios (ver más adelante, bajo D).

6 (C). Nuevas indicaciones a Noé. Orden de entrar en el arca (7:1-3)

Cuando llegamos al capítulo 7, observamos en primer lugar un cambio de locutor sin preaviso. Ahora habla Yavé, quien dejara de actuar y hablar después de 6:5-8. Pero lo desconcertante no es sólo eso, sino sobre todo lo que sigue:

1) Una orden de entrar en el arca con su familia (v.1a), que parece repetir casi verbalmente la de 6:18b.

2) La motivación de este mandato en las cualidades de Noé (v.1b), cualidades que ya son sabidas por el lector (6:9a1§). No es el caso de ver aquí —o negaras— una cuestión de "méritos". Lo importante es la in-

³⁴⁷ Los discursos destacan especialmente las ideas del que escribe. ³⁴⁸ Ver, por ejemplo, el extraño rodeo teológico que hace V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 286. No menos prejuiciosas teológicamente son las explicaciones (en parte asumidas por C. Westermann, *op. cit.*, pp. 572-574) de W. M. Clark, "The Righteousness of Noah", *VT* 21 (1971), pp. 261-280. Una de ellas, para sortear evidentemente el tema de la relación gracia-mérito, es inteipretar el "te he visto justo delante mío" como referencia al futuro y en el sentido de una elección; el paralelo sugerido con 1 Samuel 16:1b1S no es tal (allí dice Yavé que "he visto para mí un rey entre sus hijos"; el objeto directo es un sustantivo y no un adjetivo, y además es *el*

formación *del propio Yavé* de que "vio"³⁴⁹ la rectitud de Noé, que lo hace una excepción en su tiempo (lit. "generación"). Una diferencia con 6:5.12 es que ahora escuchamos la opinión directa de Yavé sobre Noé.

3) En los w.2-3 se vuelve a hablar de la introducción en el arca de los animales terrestres y volátiles, un tema ya desarrollado en 6:19-20 (en el mismo orden). La finalidad —la supervivencia de las especies (v.3b)— es la misma que había sido doblemente remarcada en 6:19a(3 y 20b. Pero hay una gran diferencia en esta repetición, que tiene dos aspectos:

a) Se distingue entre animales (ganado) puros y no-puros³⁵⁰ (sólo en el caso de los terrestres, v.2).

b) En el caso de los animales puros, y de las aves, Noé debe tomar *siete* parejas (lit. "siete y siete", o sea siete de cada sexo, como lo dice expresamente el texto).

Ésta es la constatación de lo que el relato "dice". Hay tres cuestiones que surgen, una de orden histórico-crítico, otra que atañe a la crítica de las tradiciones, y una tercera de orden redaccional.

1. En cuanto a la primera cuestión, no se puede negar que estamos ante la evidencia de una superposición literaria. Hay demasiadas diferencias respecto de 6:9-22 como para afirmar que nuestro pasaje es de la misma mano *originaria*. Repeticiones innecesarias, y al mismo tiempo diferencias que *cambian* la presentación anterior, sólo se explican por un origen separado de los temas o motivos. Se objeta que, si 7:1-4 es Y, ¿por qué se habla de animales "puros/no-puros", una categoría eminentemente "sacerdotal"? ¿Por qué a Noé se lo llama "justo", vocablo que usara la tradición S de 6:9?

La respuesta no es sólo que el redactor *final*³⁵¹ (perteneciente segu-

contexto literario el que refiere al futuro el "he visto"). La pequeña memoria conservada en Ezequiel 14:14 sobre los tres "justos" (Noé, Daniel y Job) es suficiente para entender que se trata de una tradición popular cuyo origen se desconoce.

³⁴⁹ El tercer "ver" después de los de 6:5 (Yavé) y 6:12 (Dios).

³⁵⁰ El texto evita el término "impuro (fámé*)", prefiriendo el desvío por la negación-de-lo-puro.

³⁵¹ Es notable el hecho cíclico que las exégesis fundamentalistas "necesitan" afirmar un único autor *inicial*, cuando el importante es el *final*, quien unifica literariamente el texto e impone la orientación de la lectura.

ramente a los círculos sacerdotales) pudo releer dentro de su órbita eos movisional, textos de otro origen. También hay que ubicar los temas. Llamar "justo/recto" a alguien no es propio de ninguna tradición en particular, ya que aparece en todos los géneros literarios y cosmovisiones. La categoría de "puro/impuro" es eminentemente sacerdotal, es cierto, pero no exclusivamente tal. Es más bien cultural (y no sólo "cultural") y general en Israel, como en toda experiencia religiosa. Tiene que ver con la de "sagrado/profano", a la que es muy contigua y que *tampoco* se reduce al ámbito cultural.

Lo importante es darse cuenta de por qué *en este relato "yavista"* aparece el tema. Es allí donde tiene relevancia la segunda cuestión, la de las tradiciones.

2. En efecto, si la tradición S supone 1) que el hombre prediluvian< > es *herbívoros* y 2) que los sacrificios serán instituidos en el Sinaí (cf. Éxodo 27:1-8; 29:10-42; Levítico 1-7, etc.), no piensa lo mismo el Y. Aun sin contar con la mención genérica del culto a Yavé en 4:26, hay que tener en cuenta que después del diluvio Noé ofrece holocaustos, "tomando de *toóoslos* animales puros y de *todas* las aves puras" (8:20)³⁵. En ninguna parte, además, se indica —en textos "yavistas"— que el ser humano sea herbívoro.

Resulta claro, por tanto, que el lenguaje de los w.2-3 es propiamente *yavista* y no tiene retoques S. Al contrario, el texto es anti-S³⁵³. Y no se puede "armonizar" el sentido originario de ambos pasajes y señalar, por ejemplo, que en 6:19-20 el vocablo *sēnayim* ("dos") es colectivo (muchos "dos" = muchas parejas) y en 7:2-3 es especificado como "sic te"³⁵⁴. De ninguna manera, sino que el S sólo puede hablar de "dos" pa rejas, para la sobrevivencia, mientras que el Y hace preservar parejas 1) para la conservación de las especies, pero también 2) para los sacrificios y 3) la alimentación, redondeando con el número "siete" por su valor simbólico de totalidad.

³⁵² si uno "imaginara" la realización de tales sacrificios, se presentaría ante sus ojos un espectáculo gigantesco...

³⁵³ Lo que no implica que sea *gios/Sacerdotal*, como sostiene J. L. Ska al referirse a todos los pasajes "yavistas": "El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos adicionales posteriores", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 37-62, cf. pp. 52-57. Descomio su afirmación de que "es YHWH quien introduce tal contradicción en su segundo discurso de 7,1-4. Porque él tiene derecho a corregirse o a añadir nuevas instrucciones" (p. 57).

³⁵⁴ Otra de las sutilezas inconvincentes de V. P. Hamilton, cf. la *op.cit.*, p. 287.

Bro cuando un autor recoge en su texto tradiciones contrarias, no • ser tales (lo que supondría que todavía tienen vigencia) sino por-Rmbas sirven a su propósito en otro plano. Esto confirma otra vez más importante, en el Pentateuco, el trabajo redaccional que el nido específico de las tradiciones S y Y tomadas autónomamente punto que sigue).

0. La tercera cuestión tiene que ver, en efecto, con la composición |'texto corrido que leemos: *sólo ahora* (no en 6:18b-20) Noé recibe i orden propiamente dicha (expresada con el imperativo inicial del "entra en el arca..."). Noé ya ha hecho la provisión de alimentos crita en 7:21 (y cf. v.22) y por tanto puede iniciar la entrada en la arcación, como Yavé se lo ordena.

L7. Plazo para el diluvio (7:4)

i

Queda por explicar el v.4, cuyo primer hemistiquio es totalmente ginal a esta altura del relato:

"Porque dentro de otros siete días yo haré llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches. Y borraré de sobre la faz del suelo toda la creación que había hecho."

Los datos nuevos son los siguientes:

- 1) Yavé da un plazo de *siete días* para intervenir en la tierra.
- 2) La acción divina se manifestará en forma de *lluvia*.
- 3) La inundación (el Y desconoce el término *mabhül*) durará *40 días ' 40 noches*.

Estas indicaciones necesitan un breve comentario.

Hasta ahora, el relato dibuja un acontecimiento (la lluvia) normal en |l(, aunque no en cuanto a su duración (tampoco imposible). El plazo ¹ de siete días es otro resabio de la tradición fuente (los mitos babilonios). Utnapistim relata que "al *séptimo día* (desde la revelación de Ea) el barco estaba listo" (*Guilgamés* XI:76 y cf. línea 96) y el autor de *Atra-jasis* registra que Enki

1. Una afirmación general (v.5)

Como, según sabemos, tenemos dos relatos anteriores a la redacción presente (conservados sólo parcialmente), no es de extrañar que haya *dos* menciones de la "ejecución" por Noé de las instrucciones divinas» (6:22 y 7:5), como había dos bloques de órdenes (6:14-21 y 7:1-4). La conclusión de 6:22 pertenece, naturalmente, a la redacción (mejor que a la fuente) S. Pero la de 7:5 *también* es "sacerdotal". La explicación es simple: el Y relata la secuencia de episodios³⁵⁶, mientras que el S quiere destacar el "cumplimiento" de la palabra divina, aun antes de *relatar* sus detalles (lo hará a partir del v.7).

El mismo recurso se observa en el relato matriz de la creación, donde el "así fue" precede a veces al desarrollo de la obra en cuestión (U. 1:3.11b.15b.24b). No hay que desestimar la importancia teológica de este esquema literario.

Ahora bien, la incorporación del episodio Y de 7:1-4 por el redactor "sacerdotal" lo llevó a repetir, palabras más, palabras menos, la misma fórmula de ejecución que ya había usado en 6:22 (ver más arriba, al comienzo del comentario de 6:14-7:4). Siempre que recurre la fórmula de cumplimiento, es conclusiva y cierra un episodio.

A partir del v.7 se desarrollará en detalle la realización de lo prescrito por Dios. Por supuesto que ésta no se corresponde episodio por episodio con las instrucciones. El redactor selecciona; por eso, todo lo que consigna debe tener su relevancia. Además, le importa en especial intercalar una nota biográfica sobre Noé.

2. Una información cronológica (7:6)

El v.6 no describe propiamente el comienzo del diluvio, dato que corresponde al v.11. Más bien, el tema es *la edad de Noé*. La frase hebrea de 6b no indica una secuencia sino una simultaneidad, o sea, entre la

³⁵⁶ En ese sentido, como señala C. Westermann, *Génesis* p. 577, la conclusión normal de la "yavista" de 7:1-4 es la del v.7, que fue desplazada por el redactor final "sacerdotal" para intercalar su fórmula de ejecución (v.5) y el dato cronológico del v.6. Esta explicación es más coherente que la de J. L. Ska, quien supone que es el Y postsacerdotal el que corrigió el texto S («rt. cu., pp. 55.56).

y la llegada del diluvio³⁵⁷. El "sacerdotal" necesita este dato, expresado con una cifra esencial en el sistema de cálculo 1, según ya se consideró en el capítulo III (sobre Génesis 5).

I noticia de la entrada en el arca (7:7-9)

En el v.7 se está ya en el relato de la ejecución de las órdenes divinas; prescindiendo de todo lo referente a la construcción I (6:14-16), para pasar directamente al tema de *la entrada* en ella con su familia y de la selección de los animales (comp. 6:19-nbén se omite el mandato subsiguiente sobre las provisiones resuelto según 6:22. Tal preferencia por el tema elegido tiene **de** motivo:

...y una parte, el S³⁵⁸ no necesitaría "relatar" el cumplimiento de las órdenes de Dios, una vez hecha la afirmación tajante de 6:22.

Pero, por otra parte, el redactor S privilegia cuidadosamente su visión (ya expresada en la promesa de alianza de 6:19-20), a saber *sólo una pareja* de todo el ganado se llegó a Noé para entrar al arca (v.9a). Tanto de los animales terrestres³⁵⁹ no puros *cuanto de* aves (v.8, una larga frase incidental) sólo una entró en el arca.

De otra manera, los vv.8-9 juegan un papel polémico, el de ¹ un detalle de la tradición Y.

¿qué, si fue así, el redactor aceptó previamente el relato Y de J, portador de una visión contraria a la suya? Se sabe por muchos ejemplos (entre ellos, los propios relatos del diluvio en los dos poemas

³⁵⁷ Por ello se evita el *uwyiyiqtol* (*way^cM*). Tan importante es la construcción de la frase *ti verlx* después del sujeto, que la aclaración del término *mabbil* por el de "aguas" *lii*?) quedó desplazada, y sintácticamente mal ubicada (lit. "cuando el diluvio sucedió a las aguas, sobre la tierra").

³⁵⁸ Es mejor atribuir al S todo el bloque de los vv.5 + 6 + 7-9, en la dirección sostenida por J. L. Ska, *ait. cit.*, pp. 40-42; son demasiados los elementos "sacerdotales" como para ¹ se trate solamente de retoques redaccionales de una fuente de base "yavista" (Wes-ann, *Génesis*, pp. 579s; M. Kessler, "Rhetorical Criticism of Gen.7", en J. J. Jackson -² M. Kessler [eds], *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg*, Pittsburgh, Pick-Wlrc, 1974, pp. 1-17, cf. pp. 2ss).

³⁵⁹ La distinción entre puros y no puros se omite respecto de las aves y de los animales *liiic* "se deslizan", o sea, los salvajes en general.

babilonios) que las tradiciones solían ser incorporadas en bloque, no porque interesara *todo* lo que transmitían sino como contexto de *un* tema o motivo elegido.

Pero, además, lo que tenemos en los w.8-9 es una prueba adicional de que el tema de los animales puros/impuros en 7:2-3 *no* es "sacerdotal". El redactor S lo está negando: la orden que se cumple no es ésta sino el anuncio de 6:19-20, que es S.

Si queda en pie la pregunta recién hecha, otra respuesta está en la redacción misma del relato global del diluvio, que más adelante hablará de un gran sacrificio *de animales* a la salida del arca (8:20); no quedarían más para su reproducción.

La tercera repetición (incompleta por el contexto) de la fórmula de ejecución (v.9b, "según había ordenado Dios a Noé") cierra globalmente el relato total (antes S y Y).

Con esto, todo está preparado. ¿Cómo fue el diluvio?

(Continúa en el próximo capítulo)

CAPITULO VII

I. El diluvio (Génesis 6:9-9:19) (2.^a parte)

descripción del diluvio (7:10-24)

Hn del diluvio (8:1-19) '*sacrificio*

de Noé (8:20-21 aa)

| Introducción

Si 7:6 indicaba que Noé tenía 600 años cuando comenzó el diluvio cumplían las órdenes de Dios, en el v.10 se dan precisiones tanto Hológicas cuanto relativas a las personas y animales que entraron en ca.

¿de el punto de vista literario, el bloque de los w. 10-16 repite datos registrados en el precedente (w.6-9), con una conclusión casi Itica (v.lóafé = 9b). A pesar de ello, el redactor introduce nuevos elementos, especialmente en lo que se refiere a la descripción misma del di-5. Podemos, por lo tanto, hacer un corte (relativo) entre los w.9 y 10.

B. *Descripción del diluvio* (7:10-24)³⁶⁰

intención del autor de nuestro relato no es puramente descriptiva: el relato mítico, el diluvio es un "acontecimiento" significativo * sus implicaciones cosmovisionales. Por eso mismo, la *relectura* de i mito de origen foráneo tiene que ser profunda. Más aun por cuanto phay "diluvios" (inundaciones, maremotos) en Canaán. La difusión del mesopotamio es un hecho, y lo que hace nuestro redactor es re-ibajarlo en función de sus intereses.

•''' l,i letra (E) indica la división global de los episodios del diluvio que coincide con los |M'« poi-mas mesopotamios. Ver el capítulo anterior (Introducción).

babilonios) que las tradiciones solían ser incorporadas en bloque, no porque interesara *todo* lo que transmitían sino como contexto de *un* U¹ ma o motivo elegido.

Pero, además, lo que tenemos en los w.8-9 es una prueba adición;il de que el tema de los animales puros/impuros en 7:2-3 *no* es "sacerdo tal". El redactor S lo está negando: la orden que se cumple no es ésta si no el anuncio de 6:19-20, que es S.

Si queda en pie la pregunta recién hecha, otra respuesta está en la redacción misma del relato global del diluvio, que más adelante habla rá de un gran sacrificio *de animales* a la salida del arca (8:20); no quedarían más para su reproducción.

La tercera repetición (incompleta por el contexto) de la fórmula di¹ ejecución (v.9b, "según había ordenado Dios a Noé") cierra globalmen te el relato total (antes S y Y).

Con esto, todo está preparado. ¿Cómo fue el diluvio?

(Continúa en el próximo capítulo)

CAPÍTULO VH

I. El diluvio (Génesis 6:9-9:19) (2.^a parte)

*cripción del diluvio (7:10-24) del
diluvio (8.1-W f sacrificio de
Noé (8:20-21aa)*

itroducción

[Si 7:6 indicaba que Noé tenía 600 años cuando comenzó el diluvio cumplían las órdenes de Dios, en el v.10 se dan precisiones tanto lológicas cuanto relativas a las personas y animales que entraron en irca.

Desde el punto de vista literario, el bloque de los w. 10-16 repite da- ya registrados en el precedente (w.6-9), con una conclusión casi íntica (v.lóalS = 9b). A pesar de ello, el redactor introduce nuevos ele- fntos, especialmente en lo que se refiere a la descripción misma del di- vio. Podemos, por lo tanto, hacer un corte (relativo) entre los w.9 y 10.

E. Descripción del diluvio (7:10-24)^{36o}

La intención del autor de nuestro relato no es puramente descripti-Como relato mítico, el diluvio es un "acontecimiento" significativo sus implicaciones cosmovisionales. Por eso mismo, la *relectura* de Un mito de origen foráneo tiene que ser profunda. Más aun por cuanto no hay "diluvios" (inundaciones, maremotos) en Canaán. La difusión del lito mesopotamio es un hecho, y lo que hace nuestro redactor es re-f trabajarlo en función de sus intereses.

•^{v10} La letra (E) indica la división global de los episodios del diluvio que coincide con los Ires poemas mesopotamios. Ver el capítulo anterior (Introducción).



Ahora bien, uno de estos intereses específicos es la cuestión del calendario y de la periodización de la historia del mundo *desde el punto de vista israelita*. Por eso, más que describir secuencialmente los episodios del diluvio, el compositor de la obra remarca una y otra vez *sus* puntos de vista.

La "descripción" del diluvio de los vv. 10-24 consta de los siguientes tramos:

- 1) datos cronológicos y estadísticos (7:10-16),
- 2) detalles del diluvio (7:17-24).

1. Datos cronológicos y estadísticos (7:10-16)

TEXTO

7:10

Pasados los 7 días,/ las aguas del diluvio estuvieron sobre la tierra.

11

En el año 600³⁶¹ de la vida de Noé, en el mes segundo, en el día 17 del mes,/ en ese día estallaron todas las fuentes del gran abismo, y las compuertas de los cielos se abrieron.

12

Y hubo un aguacero sobre la tierra,/ por 40 días y 40 noches.

13

En aquel mismo día había entrado en el arca Noé, con Sem, Cam y Jafet, hijos de Noé,/ y la mujer de Noé con las tres mujeres de sus hijos con aquellos.

14

Ellos y todo lo viviente según su especie, todo el ganado según su especie, todas las "reptiles" que se deslizan sobre la tierra según su especie;/ y todas las aves según su especie: todo pájaro, todo ser alado.

³⁶¹ El texto hebreo usa una fórmula extraña: "en el año del '600 años' de...". Ver el comentario.

m entrado donde Noé, al arca:/ de a dos de toda carne **fi**a cual hay espíritu de vida.

que habían entrado eran macho y hembra; de toda carne aron, según Dios le había ordenado a él./ ¡Yavé había cerrado detrás de él.

primera lectura atenta de este fragmento deja la sensación de señalar muchas cosas nuevas. Luego de las informaciones biográficas (vv. 11-12), siguen cuatro versículos sin novedad al-i hasta la última frase. Si no fuera por los vv.11-12, esta sección de-[de ser una descripción del diluvio, perteneciendo más bien a la eje-5n de las órdenes de Dios (bajo D).

iiin embargo, leídos *después de* 11-12, los vv.13-16 podrán tal vez dealgo nuevo.

| El v.10 es casi lapidario. En el hebreo, la frase "pasados los siete s" está separada de lo que sigue (con el signo que divide el versículo en dos partes), no sólo por ser cada una de tradición distinta³⁶² sino también para llamar la atención en su contenido. En efecto, *se cumple* [plazo que había sido fijado por Yavé en el v.4 (texto Y en ambos casos). El cumplimiento de lo que Dios dice es de gran importancia co-mensaje global del Pentateuco, según veremos. Por eso, el redactor acerdotal" no desperdicia este dato de la tradición Y.

El v.11 empieza (aoc) con una construcción gramatical extraña. En lugar de decir "en el año 600 de la vida de Noé", reza así: "en el año del 3-años de la vida de Noé". ¿Mal estilo, o matiz de sentido? La diferencia está en que la unidad gramatical "600-años" es percibida como una cosa de gran significación, sea porque ya había sido registrada en el v.6, indicándose ahora una nueva coincidencia, sea porque la cifra 600 les clave (por el sistema sexagesimal) en la cultura donde se reelabora } el mito. Lo que marca la fecha del diluvio es *la figura de Noé*, un personaje creado por la tradición hebrea.

³⁶² El v.10a es Y y el 10b S (usa la expresión "aguas del diluvio *Imabbūi*).

Pero eso no es todo. En 1QpH se precisan el mes y el día (el 17 del 2º mes) en que da comienzo el diluvio; tal precisión en cifras es corrobórate con la expresión enfática de liba: "en ese día". Año, mes, día: este último es lo más concreto y exacto.

Ahora bien, tales detalles cronológicos no son fruto de la pura fantasía popular. Han de tener un significado. Hay que tener en cuenta datos de ya, como se comprobó en el estudio de Génesis 5, que para el sistema de la cifra es puesta al acaso. No es empero un interés matemático <> cultural lo que lo guía, sino una profunda preocupación teológica, que hay que explorar.

La cuestión del calendario es vital en toda cosmovisión religiosa, puesto que tiene que ver con los tiempos sagrados y las fiestas³⁶³. Las fechas están marcadas con exactitud en el calendario; un cambio de fecha puede ser de gran trascendencia, como se puede ejemplificar con la elección de Jeroboán respecto de la fiesta de los tabernáculos (1 Reyes 12:32s véase Levítico 23:34.39), o por pasajes concretos de los documentos de Qumrán³⁶⁴.

Es seguro ahora (sobre todo por los textos de Qumrán) que en algunos grupos de la comunidad de Israel se usaba un calendario solar fijo, en el que los días de la semana coinciden todos los años con las mismas fechas. En este calendario universal —de 12 meses de 30 días, pero de 31 cada 3^{er} = en total, 364 días— las fiestas son fijas y el 1^{er} día (día 1.º del mes 1.º) es considerado lógicamente como (la fiesta de) el año nuevo. En relación con el esquema semanal, además, el año nuevo es un miércoles, lo mismo que la pascua (15/0 y otras fiestas).

El día *cuarto* es, en realidad, el día **medial**; ahora bien, lo que en el medio implica una inflexión (hacia atrás, hacia abajo, según como se haya comenzado). Si la primera mitad es de sufrimiento (recuérdese la media semana de Daniel 9:27), en el medio empieza el retorno a la paz, que será plena al final. Por eso el "nacimiento" del sol es precisamente MOJ simbólicamente (en su expresión mítica o ritual) en el equinoccio de la primavera.

³⁶³ Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, op. cit., pp. 236s.

³⁶⁴ Documento de Damasco T:18-19: "... para observar el día del sábado, según la prelación exacta, y las festividades, y el día del ayuno, según lo que habían hallado" (que entraron en la alianza nueva en la tierra de DamascoTM (trad. de F. García Martínez • *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993, p. 84). Cf. también 1QS 1:14-15 ("sus fiestas"); X:5; 1QH XI:6-8.

erno, porque a partir de esa posición empieza a extender su circunferencia⁶⁵.

Por esta razón, parece, la creación de los astros —que regulan la vida del cosmos y el calendario con las fiestas— es demorada hasta el 4.º, en Génesis 1 (w.14-19)³⁶⁶. Las fechas marcadas con cuidado en algunos textos de Qumrán y en escritos sacerdotales de la Biblia indican su alta significación³⁶⁷. Las "acciones" de los protagonistas, por ejemplo, respetan el sábado; o ciertos acontecimientos relevantes tienen lugar el día 1.º de la semana (día de la luz a partir de Génesis 1:3-5, como será también el domingo) y sobre todo el 4.º (miércoles año nuevo). Lo constataremos en este mismo relato del diluvio.

Enfrontada en el calendario solar y fijo (ver el *excursus* al final), la del v.11 (el 17/11) es un *domingo* o primer día de la semana. Puede interpretarse como un "comienzo" (de la anti-creación, al revés de Génesis 1:3-5³⁶⁸), o como un "después del sábado" (en el cual nada se

hace en el hemisferio sur, el equinoccio de invierno es en junio, y no en diciembre, por lo que vemos totalmente el simbolismo de la Navidad como fiesta superpuesta a la del solsticio que se celebraba en Roma. Todo el ciclo litúrgico está desplazado en este hemisferio.

; esta cuestión, cf. el comentario de ese relato, en *El hombre en el mundo I: Creación y signo. Estudio de Génesis 1:1-2:3*, op. cit., pp.33s.149s.

La cuestión, que se discutiera con fervor en los finales de la década del cincuenta y principios de los sesenta, es retomada más recientemente por G. J. Wenham, "The Creation of the Flood Narrative", VT28 (1978), pp. 336-348, esp. p. 345 y J. C. Vanderkam, "The Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jewish Theories", CBQ 41 (1979), 390-411; R. T. Beckwith, "The Significance of the Calendar in Interpreting Essene Chronology and Eschatology", RQ 10 n.38 (1980), pp. 167-174; J. C. Gafar, Bb62 (1981), pp. 532; J. M. Baumgarten, "Some Problems of the Jubilees in Current Research", VT32 (1982), pp. 485-489.

«era época, la voz cantante había sido llevada por A. Jaubert, *La date de la Cène (Irtir biblique et liturgie chrétienne*, París, Gabalda, 1957, cap. 1 (sobre el calendario antiguo); "Le calendrier des Jubiles et de la secte de Qumrán. Ses origines bibliques", LVT3 (1953), pp. 250-264. Cf. E. Eissfeldt, "Die Gemeinderegeln und der Qumran-Kalender", ZNTW 62 (1961), 125s; H. Cazelles, "Sur les origines du calendrier des Jubiles", Bb 43, 202-212.

La cuestión del uso de dicho calendario solar por la comunidad de Qumrán en el texto 4Q252, recientemente estudiado por T. H. Lim, "The Chronology of the Flood in the Qumran Text (4Q252)", JJS 43 (1992), pp. 288-298. La relevancia de la semana es (mes + día del mes + día de la semana); por ejemplo, véase Génesis 8:13-14 es leído así: "en el año 601 de la vida de Noé, en el 17.º día 1.º «secó la tierra, en el primer (día) respecto del sábado (= domingo)" (columna

hace, ni por Dios mismo). Esperemos otras informaciones calendariais, para sacar conclusiones más globales.

Pero ¿por qué el domingo 17, y del mes *segundó*? El diluvio empic za naturalmente un día 1.^a de la semana, y el que está más cerca «.léi medio (en el mes II) es el 17. ¿Y por qué el mes II? Esta fecha es pues-ta en función de la que indicará el *medio año* del diluvio, cuando el arca "descanse" sobre las montañas de Ararat (8:4). Este punto medial será el propiamente significativo.

Lo que queda por destacar es la meticulosidad del redactor, cuánto señala —¡aun después de las indicaciones cronológicas precisas!— que el inicio del diluvio tuvo lugar "en *ese* día". La redundancia se hace en-fasis, y revela una preocupación particular de quien escribe.

Ahora bien, la representación más concreta del diluvio es la de los w.11b y 12a. Mejor dicho, se expresan allí *dos* representaciones, muy disímiles entre sí:

a) En 11b está en la base una imagen cosmológica ya conocida, o >n términos parecidos, por el relato de la cosmogonía (Génesis 1:6-9. L:n aguas de arriba están contenidas por el firmamento, y las de abajo lorman el mar. En una especie de quiasmo a distancia, nuestro relato sa ocupa ahora primero de las aguas de abajo, pero refiriéndose a ellas en lenguaje mitológico.

El "gran abismo" (*t^eÉóin rabba*) es un vocablo que se origina en los mitos cosmogónicos del entorno cultural: recuérdese la *Tiamat* (el mismo lexema, en forma acádica y en femenino) de la epopeya babilonia de la creación, o la expresión *qrb apq thmt* de los textos ugarítioü que aluden a la residencia de Ilu (= 'é)³⁶⁹.

Por eso, en el Antiguo Testamento aparece sólo en textos poéticos, más dados a la recuperación de los símbolos míticos.

En el Salmo 36 se dice de Yavé que

³⁶⁸ El texto de Génesis 1 supone que Dios comenzó a crear el primer día (domingo), que será el "día de la luz".

³⁶⁹ El texto KTK 1.4 IV 21-22 (mito de "el palacio de Ba'lu") describe la residencia di- <... te Dios supremo como *mbk nhrm* ("fuente de los dos ríos")/*qrb apq thmtm* ("en ñu dio de la fuente de los dos océanos"). Cf. G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Caimán según la tradición de Ugarít*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 200; M. Pope, *El in the l'f-tin tic Texts*, Leiden, Brill, 1955, pp. 27ss.6lss.

:ión salvífica <*isidqát^eka*) (es) como los montes de

vención (*mispát^eká*) (como) el *gran abismo*" (v.7a).

y profundidad sirven para expresar lo inaccesible y lo inson-la presencia salvadora de Yavé. En un sentido ya metafórico, 78:15b describe poéticamente las aguas del milagro en el de-no "gran abismólo. El contexto mitológico de Isaías 51:9-10 ente (la expresión aparece en el v.lOaís), y por último en Amos abla del fuego que devora "el gran abismo".

dos los casos, el "gran abismo" es más que el mar; son las aguas Jo subterráneo, sobre las cuales está como notando la tierra. En una variación sensible respecto de Génesis 1:9, donde todas ís de abajo quedaron reunidas en un solo lugar, que Dios deno-nar" (cuyo origen ese mito quiere explicar).

Pía misma manera, las "compuertas" de los cielos que se abren su-ja narración de 1:6-7, pero allí no se habla de ventanas o com-|. Señal de que el redactor tiene en cuenta el relato del capítulo l saca también su inspiración de otros lugares.

primera descripción figurada del diluvio (v.11b) está construida «mente en forma de un doble quiasmo, uno lexical y el otro fo-

estallaron Ol/É>q^ei)

todas las fuentes del gran abismo (*rabba*)

y las compuertas de los cielos (*"rubbót*) se abrieron (*niftájü = níft^ejú*).

(quiere, se puede ver también un quiasmo a distancia con 1:6s.9: i de arriba/aguas de abajo" en el primer relato; "fuentes del abis-jas de los cielos" en la narración del diluvio. De esta manera, los ; se recuerdan y entrelazan.

no se puede colegir entonces, los w. 10-11 responden al ambien-5. No así el v.12, que es Y no sólo por el motivo de los "40 días 'noches" (mencionado en el v.4) sino por hablar de lluvia torren-

'tdl anomalía gramatical (*t^ehdmót rabba*, lit. "abismos grande") tiene su explicación: I «flif plural, *t^ehomót* debe ser un singular femenino arcaico *Ctihám-af*), como es *tia-I* (*lAnitu*) en acádico.

hace, ni por Dios mismo). Esperemos otras informaciones calendáricas, para sacar conclusiones más globales.

Pero ¿por qué el domingo 17, y del mes *segundó*! El diluvio empieza naturalmente un día 1.^a de la semana, y el que está más cerca del medio (en el mes II) es el 17. ¿Y por qué el mes II? Esta fecha es puesta en función de la que indicará el *medio año* del diluvio, cuando el arca "descanse" sobre las montañas de Ararat (8:4). Este punto medial será el propiamente significativo.

Lo que queda por destacar es la meticulosidad del redactor, cuando señala —¡aun después de las indicaciones cronológicas precisas!— que el inicio del diluvio tuvo lugar "en ese día". La redundancia se hace énfasis, y revela una preocupación particular de quien escribe.

Ahora bien, la representación más concreta del diluvio es la de los w.11b y 12a. Mejor dicho, se expresan allí *dos* representaciones, muy disímiles entre sí:

a) En 11b está en la base una imagen cosmológica ya conocida, con términos parecidos, por el relato de la cosmogonía (Génesis 1:6s.9). Las aguas de arriba están contenidas por el firmamento, y las de abajo forman el mar. En una especie de quiasmo a distancia, nuestro relato se ocupa ahora primero de las aguas de abajo, pero refiriéndose a ellas en lenguaje mitológico.

El "gran abismo" (*t^ehóm rabbá*) es un vocablo que se origina en los mitos cosmogónicos del entorno cultural: recuérdese la *Tiamat* (el mismo lexema, en forma acádica y en femenino) de la epopeya babilonia de la creación, o la expresión *qrb apq thmt* de los textos ugaríticos que aluden a la residencia de Ilu (= 'éi)³⁶⁹.

Por eso, en el Antiguo Testamento aparece sólo en textos poéticos, más dados a la recuperación de los símbolos míticos.

En el Salmo 36 se dice de Yavé que

³⁶⁸ El texto de Génesis 1 supone que Dios comenzó a crear el primer día (domingo), que será el "día de la luz".

³⁶⁹ El texto KTK 1.4 IV 21-22 (mito de "el palacio de Ba'lu") describe la residencia de este Dios supremo como *mbk nhrm* ("fuente de los dos ríos")//gri> *apq thmtm* ("en me dio de la fuente de los dos océanos"). Cf. G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarít*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 200; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, Brill, 1955, pp. 27ss.6lss.

acción salvífica <*isidqat^eka*> (es) como los montes de >ios, intervención (*mispát^eká*) (como) el *gran abismo*" (v.7a).

Ilura y profundidad sirven para expresar lo inaccesible y lo inson-de la presencia salvadora de Yavé. En un sentido ya metafórico, almo 78:15b describe poéticamente las aguas del milagro en el de-como "gran abismo"³⁷⁰. El contexto mitológico de Isaías 51:9-10 idente (la expresión aparece en el v.lOafi), y por último en Amos ! se habla del fuego que devora "el gran abismo".

!En todos los casos, el "gran abismo" es más que el mar; son las aguas] mundo subterráneo, sobre las cuales está como flotando la tierra. En 3, hay una variación sensible respecto de Génesis 1:9, donde todas I aguas de abajo quedaron reunidas en un solo lugar, que Dios deno-na "mar" (cuyo origen ese mito quiere explicar).

De la misma manera, las "compuertas" de los cielos que se abren su-;n la narración de 1:6-7, pero allí no se habla de ventanas o com-ertas. Señal de que el redactor tiene en cuenta el relato del capítulo Ipero saca también su inspiración de otros lugares.

Esta primera descripción figurada del diluvio (v.11b) está construida trariamente en forma de un doble quiasmo, uno lexical y el otro fótico:

a estallaron (*.nībq^eü*)
 b todas las fuentes del gran abismo
 - y las compuertas de los cielos (*^ambbot*)
 b' se abrieron (*.niftájü = níft^ejú*).
 a'

Si se quiere, se puede ver también un quiasmo a distancia con 1:6s.9: guas de arriba/aguas de abajo" en el primer relato; "fuentes del abis-Vaguas de los cielos" en la narración del diluvio. De esta manera, los notivos se recuerdan y entrelazan.

Como se puede colegir entonces, los w. 10-11 responden al ambien-del S. No así el v.12, que es Y no sólo por el motivo de los "40 días fy 40 noches" (mencionado en el v.4) sino por hablar de lluvia torren-

*⁷⁰ La anomalía gramatical (*t^ehmdt rafafoá*, lit. "abismos grande") tiene su explicación: más que plural, *t^ehdmÓt* debe ser un singular femenino arcaico (**tibám-ai*), como es *tia-mat* (*támtu*) en acádico.

cial (*gesem*), que responde también al anuncio de lluvia del mismo v.-i. Lo que allí era anuncio, ahora es acontecimiento³⁷¹.

Cuando el lector entra en el v.13 se encuentra con una sorpresa. 1,1 inicio sugiere que se va a relatar algo sumamente importante; "en ese mismo día" es la expresión de *liba* ("en ese día"), pero reforzada. In dica exactitud, precisión en el informe. Pero resulta que lo que se relata de inmediato es algo conocido, ya dicho un momento antes: la entrada de Noé y su familia, y también de los animales, en el arca (w.13-16) había sido narrada en los w.7-9. ¿Qué añade entonces la nueva información? Nada, fuera de algunos sinónimos (como el final del v.14).

Pero no es así si se lee con cuidado el texto corrido desde el v.10. El redactor está remarcando los datos cronológicos: el diluvio empieza exactamente a los 7 días del anuncio, como estaba previsto (v.10a, cf. v.4a); exactamente al 17/11/600 de la vida de Noé (v.11 "en ese día"); exactamente en este último día, ni uno más ni uno menos, fue cuando Noé y demás *habían entrado*³⁷² en el arca (w.13-16).

Por la misma razón, la fórmula final ("según Dios le había ordenado a él [Noé]", v.16aB) no es una simple repetición (por cuarta vez) de lo ya referido en 6:22; 7:5 y 9b, sino que está recargada con el matiz de lo cronológico, que domina absolutamente el fragmento de los vv. 10-16. De paso, queda marcado el interés por señalar el cumplimiento de *todo* lo que Dios ordena.

Estamos haciendo el esfuerzo por leer un *texto*, que debe ser coherente en lo que quiere transmitir. De ninguna manera hay que soslayar el problema de la presencia de dos representaciones distintas del diluvio (Y y S), pero que están inteligentemente ensambladas por un *autor* genial, el redactor de la narración que tenemos.

El final Y (v.16b, "y Ya ve había cerrado detrás de él") es consecutivo (a nivel de la redacción) respecto de los vv.13-16a; no es entonces que el diluvio ya había comenzado (v.10) cuando Yavé cerró el arca. Al

³⁷¹ El *it'du' cumvrsi* L'o inicial del v.12 deja la impresión, en la lectura de los vv.11-12 unidos redaccionalmente, de que el *gesem* es el efecto de lo descrito en 11b. En ese caso, el vocablo *gesem* ("aguacero/lluvia torrencial") adquiere el matiz de "inundación". Si, en cambio, se lee en la perspectiva de las tradiciones, el v.12 puede ignorar al 11 y referirse al -í. Para el compositor del texto presente, es la primera perspectiva la que vale.

³⁷² El v.7 usaba un *unyyiqtol puni* señalar la entrada en el arca como un hecho nuevo; el v.13a en cambio rompe la cadena secuencial, y el verbo *ba'* debe ser entendido como pluscuamperfecto ("había entrado"); el texto refiere algo ya dicho pero quiere añadir el detalle significativo de la precisión cronológica.

ario, lo relatado en los vv. 13-16 (entrada en el arca) ya había sucedido cuando comenzó la inundación (por eso el empleo del pluscuamperfecto en la traducción de 16b).

El gesto de Yavé, por otra parte, es notable, no sólo por indicar una Kimidad de Dios con el ser humano (admitida sólo por el Y, nunca ¹ el S) sino también por marcar su dominio sobre la embarcación y, altáneamente, por "cerrar" literariamente una escena³⁷³.

Allegados a este lugar de la narración, podemos ampliar la perspectiva más allá del conjunto de los vv. 10-16 o 6-16. La cuádruple Ilción de la fórmula de cumplimiento (6:22; 7:5.9b.16afs") está redando una atención especial a nivel de mensaje. Si tomamos la primera se refiere hacia atrás a todas las "instrucciones" de Dios, que comienzan en 6:14 (construcción del arca, seres que debían entrar en ella, fisión de alimentos). La segunda (7:5) añadía el dato sobre las *siete* ejas de animales puros; la tercera (v.9b), el *hecho* de la entrada en el arca (es entonces retrospectiva) y la última (v.16afí), también retrospectiva, (gramaticalmente, y no sólo por el sentido), remarca que la entrada había tenido lugar *exactamente* en el día 17/11/600, o sea un día, lo que implica que el diluvio sucede *después* del sábado.

En conjunto, por lo mismo, domina la idea de que la palabra de Dios *se cumple*. La fórmula de cumplimiento, que refuerza el relato mismo de los hechos, no sólo está en el bloque de la ejecución (7:6-9) sino que anticipa en el texto las instrucciones (6:13-7:4, cf. 7:22 y 7:5) y se pospone al conjunto de instrucciones y ejecución (6:13-7:16). La única que hubiera sido necesaria es la de 7:9 (con el refuerzo retrospectivo de la primera v.16afí). Las de 6:22 y 7:5 harían innecesario el relato de 7:6-16, ya que el cumplimiento de las órdenes divinas *se narra*. Por contraste, empero, son esas mismas fórmulas las que dan el "tema" dominante de toda la construcción literaria. La teología del S es explícita.

2. Detalles del diluvio (7:17-24)

TEXTO

7:17

<*⁷³ En los relatos mesopotámicos, es el héroe mismo quien cierra la puerta (*Gilgamesh* XI:88.93; *Atrahasis*:i:6 (fragmento asirio); ii:52).

Duró el diluvio 40 días sobre la tierra./ Aumentaron las aguas y levantaron el arca, la que se elevó de encima de la tierra.

18

Crecieron las aguas y aumentaron mucho sobre la tierra./ Iba el arca sobre la faz de las aguas.

19

Las aguas crecieron mucho, mucho, sobre la tierra,/ y quedaron cubiertas todas las montañas más altas que están bajo los cielos.

20

15 codos por encima crecieron las aguas,/ y quedaron cubiertas las montañas.

21

Pereció toda carne que se desliza³⁷⁴ sobre la tierra, entre las aves, el ganado, y las bestias, y todo hervidero que bulle³⁷⁵ sobre la tierra,/ y todo ser humano.

22

Todo lo que tiene hálito de aire en su nariz, de entre todo lo que está en la (tierra) seca³⁷⁶, murió.

23

Borró toda creatura que está sobre la faz del suelo, desde el ser humano hasta el ganado, hasta las bestias, y hasta las aves del cielo, que fueron borrados

³⁷⁴ El verbo *ramas* no se aplica sólo a los reptiles sino a todo animal que "se desliza"; la adición "sobre la tierra" no significa que "se arrastra" sino que se refiere al habitat natural (la tierra, el suelo) de tales animales. El S usa variadamente el lexema (1:25.28.30; 6:20; 7:8b; 8:19a; 9:2.3), mientras que el Y emplea dos veces el sustantivo, siempre en la misma ubicación en la serie "ser humano/ganado/remes/aves" (6:7afS; 7:22). En castellano no existe un término correspondiente al sustantivo *remes*, "reptil(es)" reduce su significación a una sola clase de animales, los que reptan (serpientes, caimanes, dinosaurios, iguanas, etc.). Para diferenciar de "ganado", habría que entender el vocablo en el sentido general de "bestias", que andan sobre el suelo.

³⁷⁵ "Hervidero que bulle" se aproxima lo más posible a la expresión pleonástica hebrea *hassdrés*, que había aparecido ya en 1:20. El lexema es muy del gusto de la tradición S (el verbo solo en 8:17; 9:7, etc.; el sustantivo solo, con frecuencia en Levítico 1MOss).

³⁷⁶ El sustantivo *járbá* (por *jarraba*, forma intensiva) deriva de un verbo que significa "estar seco", y se dirá de la tierra en 8:13a, del mar secado en Éxodo 14:21, del Jordán en Josué 3:17 y 4:18 o 2 Reyes 2:8, de ríos, etc. Nuestro pasaje es Y; es de notar que el paralelo *yabbásá* de 1:9s (S) tiene el mismo sentido (el verbo *yábés* expresa el "estar seco").

tierra,/ quedando sólo Noé y quienes estaban con él **ti** arca.

ecieron las aguas sobre la tierra:/150 días.

rte del dato inicial de los 40 días³⁷⁷, dado por tercera vez (v.17a _S.12b), este fragmento describe simultáneamente el avance del > y su efecto mortífero sobre los seres de la tierra, exceptuados los ados en el arca.

¹ dos clases de repeticiones.

I Unas se deben al distinto origen de las tradiciones. I extinción de los vivientes es descrita de dos maneras. Con la ima— "borrar", por el Y (v.23x2), quien la había usado en 6:7 y en (Mientras que el S habla de "perecer/extinguirse" (v.21a)³⁷⁸. dos tradiciones clasifican los seres vivientes,

iglobalmente, como

("toda carne que se desliza sobre la tierra" (21aa S) y i;"todo hervidero que bulle sobre la tierra" (21als S), o

"toda creatura (y^eqüm³⁷⁹) que está sobre la faz **de** la tierra" (23a Y, cf. v.4b) y "todo lo que tiene hálito de aire en su nariz" (22a Y);

¹ discretamente, como

I aves, ganado, bestias³⁸⁰ + seres humanos (v.21 S); seres humanos + ganado, bestias (remes³⁸¹), aves (v.23 Y).

os LXX completan con "y 40 noches", armonizando con las referencias anteriores.

I verbo *gáwa'* es sinónimo de *'abad*, más usado (los dos, en paralelo, en Números 1 s). I Ut. "lo que se yergue" (del verbo *qüm* "levantarse"). Así traduce la NBE en este pa-

, pero no en 7:4.

> El término *jayyá* significa "viviente(s)", pero aquí, como en Génesis 1:24s.28.30, se **rere a** los animales salvajes en general.

, — El vocablo *remes* (colocado entre "ganado" y "aves") señala aquí a los animales que **Ululan** en el suelo y no sólo a los "reptiles", cf. la nota a ^traducción del v.21), mientras **Hilo** en este v.21aa el S emplea el participio del verbo (romes) para describir la expre-
-!6n "toda carne". El lenguaje Y del v.8 había sido retocado con la fórmula "sacerdotal":
-y lodo lo que se desliza (= anda) sobre el suelo" (1:25.1301.6:20; 7:8.14; 19:2.31).

b) Otras repeticiones son literarias, destinadas a producir un efecto de-sentido particular. Dos verbos hay que recurren intencionalmentr: *raba* ("aumentar [en número o cantidad física/multiplicarse"]) y *gábur* ("fortalecerse/crecer"). Se han mantenido en la traducción del texto los mismos lexemas en castellano cuando se repiten en hebreo, sin usar si nónimos, para lograr el mismo efecto-de-sentido que intenta el original. Ambos verbos están concentrados en los w.17b-20 + 24, dispuestos di-esta forma:

A a aumentaron
15 las aguas -> efecto sobre el arca (17b)

B a crecieron &
las aguas

A y aumentaron -> efecto sobre el arca (18)

B 15 las aguas a crecieron -> efecto sobre las montañas
(19)³⁸²

B a crecieron 15 las aguas -> efecto sobre las
montañas (20)

[destrucción de la vida: 21-231

B a crecieron
15 las aguas: duración de 150 días (24).

Esta descripción del diluvio hace pensar en una inundación más que en una tempestad. El arca no pelagra sino que es levantada por las aguas que aumentan (v.17b) y va tranquilamente sobre ellas (18). La importancia dada al motivo de las montañas, sobrepasadas por el agua (w.19-20), apunta naturalmente a preparar el tema de la extinción de todos los ³⁸² La importancia de las montañas se explica por el contexto del relato, ya que son el último refugio ante el crecimiento de las aguas. Por ello el texto se demora en señalar su desaparición; por lo demás, los detalles de la descripción ("todas las montañas/debajo de todos los cielos/15 codos") están encerrados por la inclusión de los dos extremos: "quedaron cubiertas todas las montañas/Xqueclaron cubiertas las montañas" (a-b//a'-b*). El dato de los 15 codos (la mitad de la altura del arca [cf. 6:15bl) puede significar tanto que nada se escapa de la inundación, cuanto que el arca no corre el peligro de encallar.

ninguno, ni siquiera volátil, tiene lugar para posarse. El tema es según las versiones S (v.21) y Y (22-23). Uno puede preguntar qué se necesitaron las dos expresiones. Se necesitan ambas, si una aporta elementos diferenciados, lo que enriquece el texto fiero en este caso se produce además una estructuración elegante curso, en forma de quiasmo por un lado, con un centro signifi-' por el otro:

ereció toda carne:

a	aves
B b	ganado, bestias...
c	humanos (21)
X	todo... murió... fue borrado (22.23acc)
c'	humanos
B b'	ganado, bestias
a'	aves (23aS)

y quedó sólo Noé... (23b).

, oposición entre lo que perece y lo que se salva (A-A') salta a la en esta disposición literaria de los temas y motivos. En el centro verbo "morir" es usado por primera y única vez en el relato del lo. El final, por otra parte ("quedó sólo Noé y quienes estaban con el arca", 23b [A'D, es *lo único positivo*, y se opone a todo el res-11 efecto-de-sentido es impresionante, casi solemne. Todo ha pere-ya. Pero algo ha quedado.

¿lemas, el verbo sá'ar prepara a distancia —¡pero en la máxima (tlgüidad para el destinatario del texto!— el tema querigmático y teo-del "resto" (s^eéríf), tan caro a los profetas (cf. por ejemplo, 46:3; Jeremías 6:9; 31:7; 8:3; Ezequiel 5:10, etc.)³⁸³. Noé es el pri-cjemplo de lo preservado en medio del juicio divino. Es así el pro-del "justo"³⁸⁴.

' Con otro vocabulario (yáfar) cf. Isaías 1:8s. Se han observado paralelos entre la his-I lie Noé y la de Lot (Génesis 19): W. M. Clark, "The Flood and the Structure of the ffpf-patriarchal History", ZAW83 (1971), pp. 184-211, esp. p.195. Más que literarias, las se-mr|nnxas son parte cie la estructura y del tema del relato.

t** Ya H. Gunkel lo había señalado: *Génesis*, Gotinga, Vandenhoeck, & Ruprecht, 1964, fi " fd., p. 138.

El lector puede ahora releer de corrido los vv. 17-24 en la forma estructurada, pero incluyendo el segundo diagrama (vv.21-23) dentro del primero, en el lugar que le corresponde. El efecto de los matices del texto es hasta conmovedoras. Se puede notar también el contraste entre el cubrimiento de las montañas (vv.19b-20) y la destrucción de la vida humana y animal terrestre (21-23). Esta última, y sólo ella, es el objetivo "intencional" del relato. En este mismo aspecto "retórico" de la disposición del texto, el v.24 parece dar un dato ya innecesario pero su título en sus connotaciones: nada podrá escapar a tamaña subida de las aguas.

La descripción concluye —retomando el léxico del "crecimiento" de las aguas— con una información cronológica más bien contraria a la ofrecida al comienzo de esta pequeña unidad: según 17a, el diluvio duró 40 días, pero en el v.24 se afirma que "crecieron las aguas sobre la tierra por 150 días".

¿Por qué este dato cronológico?

Exégetas hay que han querido armonizar los 150 días del v.24 con los 40 del 17a, complicando las cosas en vez de traer claridad³⁸⁶. Mejor es aceptar que el redactor está usando dos tradiciones, no sintiéndose molesto por sus diferencias, ya que lo que él persigue es un nuevo sentido, construido sagazmente por el ensamblaje de aquellas dos versiones. Por otra parte, hay que observar que el v.17 daba la duración del diluvio, sin más, mientras que el v.24 sólo habla del crecimiento de las aguas, como si todavía faltara indicar el tiempo de su descenso. Veremos cómo sigue el texto³⁸⁷.

F. Fin del diluvio (8:1-19)

1. Descenso de las aguas (8:1-14)

³⁸⁵ se puede percibir entonces que el motivo del crecimiento de las aguas hace de inclusión al de la destrucción, que queda en el centro:

A crecimiento de las aguas hasta cubrir las montañas (17-20)

B desaparición de la vida humana y animal terrestre (21-23)

A' crecimiento de las aguas por 150 días (24).

³⁸⁶ Es el caso de V. P. Hamilton, *op. cit.*, p. 298, quien discute si los 40 días son parte de los 150 o si hay que sumarlos.

³⁸⁷ Sobre el arte narrativo mostrado en este capítulo, cf. M. Kessler, "Rhetorical Criticism of Genesis 7", en J. J. Jackson-Kessler, M. (eds.), *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh, Pickwick, 1974, pp. 1-17.

TEXTO

8:1

Se acordó Dios de Noé, y de todos los animales, y de todo el ganado que estaba con él en el arca./ E hizo pasar Dios un viento sobre la tierra, y se retiraron las aguas.

2

Se clausuraron las fuentes del abismo y las compuertas de los cielos./ Cesó (también) el aguacero desde los cielos.

3

Regresaron las aguas de sobre la tierra, sin parar³⁸⁸. / Menguaron las aguas en el término³⁸⁹ de 150 días.

4

Descansó el arca en el mes 7.^a, en el 17.^a día del mes, / sobre las montañas de Ararat³⁹⁰.

5

Las aguas menguaron sin parar hasta el mes 10.^s / Al 11.^a (día) del mes se vieron las cimas de las montañas.

6

Y sucedió que al cabo de 40 días / abrió Noé la ventana del arca que había hecho.

7

y envió al cuervo./Éste salió y volvió reiteradamente³⁹¹ hasta que se secaron las aguas de sobre la tierra.

8

Envió la paloma de junto a él/para ver si habían disminuido las aguas de sobre la faz del suelo.

"Sin parar" es una traducción por aproximación de "regresaron... andar y regresar", un conocido idiomatismo de la lengua hebrea que sirve para indicar la continuidad de la acción expresada por el verbo finito.

¹ La expresión hebrea (lit. "desde el límite de 150 días") señala el momento *a quo* y el *quem*.

² No existe en el relato una montaña llamada "Ararat", sino que se habla de las montañas de Ararat, nombre de una región al N de Asiria (otro dato del origen mesopotámico • del mito bíblico), de gran poder político y económico en los siglos VIII-VII, repetidamente confrontada con el imperio asirio. Cf. nuestro texto *Las culturas del antiguo Próximo Oriente, desde los orígenes hasta la conquista romana de Jerusalén* (63 a. CJ, ISEDET, 1994, Unidad VI, bajo 2.1.1 (p. 194). ^" Nuevamente la expresión "verbo finito + dos infinitivos"; lit. "salió... salir y regresar".

Pero no encontró la paloma descanso para la planta de sus pies, y regresó a él, al arca, porque había agua sobre la faz de toda la tierra./ Extendió su mano y la agarró y se la llevó junto a él al arca.

10

Esperó todavía otros 7 días,/ y repitió el envío de la paloma desde el arca.

11

Pero volvió a él la paloma al atardecer, y he aquí que tenía una hoja verde de olivo en su pico./ Reconoció Noé que habían disminuido las aguas de sobre la tierra.

12

Pero esperó todavía otros 7 días,/ y envió la paloma, la que no repitió más su regreso a él.

13

Sucedió que en el año 601, en el primer (mes), al 1.^a del mes, se secaron las aguas de sobre la tierra./ Retiró Noé la cubierta del arca y observó: he aquí que estaba seca la superficie del suelo.

14

Y en el mes 2.^a, al 17.^s día del mes/estaba seca la tierra.

En esta sección (propia en el v.lb) empieza la inversión del relato, que había llegado a su climax en 7:24. Veremos después, al mirar el texto total como estructura manifiesta, que en 8:1 (el vértice de la pirámide textual) se da la clave para la rotación del relato hacia su desenlace y "descenso" literario, acompañado fácticamente por el descenso de las aguas. El efecto-de-sentido es persuasivo.

De ahí que conviene destacar y aislar el v. 1, como se hizo en la traducción. Es el centro de la narración.

a) *Reaparición de Dios* (8:1a)

El uso del verbo "acordarse" (*zakar*) —de gran densidad teológica en toda la Biblia³⁹²— es puramente literario, con efectos en el mensaje.

³⁹² Es clásico el estudio de W. Schottroff, "Gedenken" in *alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel i'kz im semitischen Sprachkreis*, Neukirchen, Neukirchener Verlag,

(altura del relato, el lector "sabe" que Dios está atento a lo que el arca: él había planeado el diluvio y la construcción del arca, no la había cerrado y, en cierta manera, "enviado". El *sentido* del i del arca en el mitologema del diluvio no es otro que el de la sal-[k]. ¿Cómo, entonces, no se iba a acordar Dios de las personas que, en el arca?

era necesario *decirlo*. Decirlo connota que Dios está presente. jrdó" no porque se hubiese olvidado, sino porque *está cumpliendo* proyecto salvífico. La frase puede ser cotejada con 19:29. En un paralelo de juicio y destrucción, "se acordó Dios de Abrahán y Lot de en medio de la catástrofe...". El texto se remite retrospectivamente a 18:22-33, lo mismo que 8: la llama a 6:18³⁹³. Se está destacando además la prerrogativa de Noé y los seres que están con él³⁹⁴.

llora bien, esto está dicho en el punto climático del relato, sea en el seto físico del crecimiento de las aguas (7:17-20.24), sea en el efecto destructivo (7:21-23).

Por esta razón, 8: la debe ser leído *en oposición* a lo narrado en la *üd* anterior, pero como clave-de-sentido del relato total, que ya no irá más en términos de destrucción (ya pasada) sino sólo en perspectiva *salvífica*.

[b] "*Descanso*" del arca (8:1b-5) \ ¿Cómo describe el texto el final del diluvio?

Antes de anular las causas instrumentales del diluvio (las de 7:11b-), se introduce una principal, nueva, casi sorpresiva. Dios manda un *ento* que apacigua las aguas. El verbo empleado (*fiskak*) es poco fre-

4, condensado en su art. *zkr* del *THAT*, pp 507-518. Ver también B. S. ChilcIs, *Me-ory and Tradition in Israel*, Naperville, Allenson, 1962, cap. 3 (pp. 31-44). Mucha información en el art. de H. Eising, *zkr*, del *TWAT*, ce. 571-593. En el Antiguo Testamento *I lexeraa* aparece 165 veces (43 en los Salmos, 14 en el Deuteronomio, 12 en Jeremías, 1 en Isaías 43:18-64:8, etc.), sin contar su importancia en el Nuevo. W Para los paralelos notables entre los relatos del diluvio y de Sodoma-Gomorra (Gene-**p-lb** 18-19), cf. W. M. Clark, *art. cit.* (nota 23), p. 195. Otro "acordarse" de la alianza, en Contexto de sufrimiento y peligro, es el de Éxodo 2:24 y 6:5.

W Se mencionan solamente las bestias (*jayyá*, "seres vivientes") y el ganado, y no las aves, tal vez para notar lo que está más en relación con los seres humanos. Si *jayyá* aquí connota todos los animales, entonces la mención suplementaria del "ganado" es para denotar su relevancia, como algo útil al ser humano.

cuente y se dice de la ira que "se aplaca" (Ester 2:1; 7:10); causativa, en Números 17:20, significa "retirar" (las murmuraciones significadas que puede cubrir todos los casos, incluido el estudiando).

El viento, naturalmente, produce dos efectos sobre las >| es conocido. Ayuda a secarlas por evaporación y, cuando grandes masas, las empuja. Esta última modalidad puede pr_ inundación (como sabemos por las "sudestadas" en el Río de o, por el contrario, contribuye a que las aguas se retiren. ..., la dirección del viento. Su efecto "secador" es más experimentl región cananea, mientras que el otro parece más común en mia.

Llama la atención que el S vuelva a usar una imagen que (empleado en 1:2b, inmediatamente después de la brevísima del del "caos" oceánico primordial (1:2a). Es posible que en el rali creación, la mención del *viento* esté indicando un principio, si dor (que será la palabra), al menos coadyuvante y prepárate, reaparición del motivo en 8:1 pone en paralelo los dos relatos, ción el primero, de *recreación* el segundo.

Lo notable, por otra parte, es el hecho de que tanto en (iónéill' mo en 8 el "viento/espíritu" de Dios está solamente indicado (o efecto inmediato sólo en 8:1b), en tanto ambos relatos prosiguen i niendo otros procesos, el "decir/hacer" en Génesis 1, la anulación i causas en 8:2.

La no continuidad del motivo del viento en el relato mismo pensar, por oposición, en su propia importancia; como si el atitof cesitara" mencionarlo, igual que en Génesis 1:2b. El viento que f. aguas será recordado una vez más en el relato del paso del mar do 14:21afi Y) y en el del envío de las codornices (Números 1 1:31l En ambos casos se trata del elemento físico, destacándose, eso al, es impulsado por Yavé, lo mismo que en nuestro pasaje (que es 9 mo el de 1:2)396.

El v.2 vuelve a las imágenes cosmológicas usadas en 7:1 Ib (S) y (Y), pero cambiando lógicamente los verbos. Ahora se clausuran

nales y esclusas celestiales y por supuesto cesa la lluvia torren-ésta se dice, en pasivo, que "fue encerrada/clausurada", para I cayera desde los cielos³⁹⁷.

tí v.lb se registraba una causa positiva para hacer que las aguas asen; en el 2 cesaban los instrumentos con que se había desen-do el diluvio (7:11b-12a). En el v.3 se habla de los resultados: *tron* las aguas de sobre la tierra, sin parar; *menguaron* las \, ¿Por qué dos verbos para decir lo mismo? Se piensa que los y luego 3b-5 son S, y 2b-3a Y. En tal caso, los verbos citados cenan a tradiciones distintas, y se referirían a causas diversas de dación.

no es esa distinción de tradiciones lo que importa en la lectu-kal del *único* texto, cuanto *la repetición* del efecto de la interven-|vina398.

. aún: *todo* el v.3 sería innecesario después del Ib. Si las aguas se i retirado, o comenzaron a hacerlo, por la fuerza del viento secan- (ipelente, no hacía falta volver al tema en el v.3. Pero la construc- Iteraria está al servicio de un interés teológico, como vimos con el de la entrada en el arca (7:7s.l3) y sucedía en el mito de la crea- ^Génesis 1). En nuestro caso, la precedencia del motivo del vien- ^Íritu de Dios le da un relieve especial. Como decir que *ésa* es la ; esencial que actúa sobre las aguas. De tal manera, cuando se lle- i.3, el lector puede entender la frase en el sentido de que las aguas *miaron* el proceso efectivo de regresar y menguar.

Ittexto samaritano cambia el verbo por *kálst*, "terminar/concluir", el mismo de Gé-|:1. Pero se pierde así la representación incluida en el verbo del texto masorético; ; del) aguacero fueron clausuradas para que no bajaran de los cielos. A nivel de fción, parece que 2b quiere hablar de las mismas aguas a las que se refería 2a, y lo de la lluvia común. El motivo del "aprimonamiento" de las aguas es típico del idico de Inclra que vence a la seipiente Vrithra, símbolo del caos como Tiamat, re-l de las aguas benéficas para el mundo, y que "ha cerrado este gran espacio entre tierra" (*Satapatha Brábmna* 1,1,3:4). Inclra es llamado el "nacido para matar a (*Rig Veda* VIII,89:5). Ver J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, París, Payot, 1962) 6.

érvese que las frases pasivas del v.2 (lo mismo que en 7:1 Ib, siempre en la ver-I) son un recurso para el *redactor* sacerdotal, de evitar una representación antro-po-ta cie Dios, de la que el "yavista" más bien disfrutaría. En el v.lb, en cambio, el re-|)r no tiene empacho en poner a Dios como sujeto que desencadena el viento, cuyo r simbólico es diferente.

| cualquier manera, sólo el v.2b (no el 3a) sería Y según J. L. Ska, "El relato del dilu-I", *KstBibl*52 (1994), pp. 37-62, cf. pp. 46s.

395 ver el comentario, en *El hombre en el mundo...*, pp. 46s con las notas 20 .i I. 39o Tal unidad entre el acordarse de Dios y el envío del viento aparecerá dai-.iii«-nii . la estructura manifiesta de todo el relato del diluvio, como se mostrará al thul ili I • \\< tulo VIII de este comentario.

Un segundo efecto-de-sentido se produce en 3b, donde la frase "menguaron las aguas" no es independiente sino que introduce el dato, relevante para el S, de que aquéllas ocuparon 750 días para bajar. 1.a simetría con 7:24 es buscada: si las aguas habían crecido durante 150 días, ahora decrecen durante otros 150, lo que da la cifra redonda de 300, cara al sistema sexagesimal que está en la base de la numerología de nuestros textos. La cifra no da aún los días de un año, pero puede ser que el texto apunte a ello. El autor lo sabe, pero nosotros, como leí. tores, todavía no. El suspenso es creativo.

El primer interés del relato es el destino del arca, antes de hablar de la reaparición de la vida sobre la tierra. Por eso trabaja sobre dos temas;

1. El v.4 se ocupa del arca, que vara (lit. "descansa/reposa/se posa") en la cima de las montañas de Ararat. Últimas en ser sumergidas (7:19b.20), las montañas son las primeras en emerger de las aguas. F.s *el arca*, no obstante, y no las montañas, el tema del relato.

Todavía más: la referencia a los montes urartuanos es segunda, y es tá precedida por un nuevo dato cronológico, de los más precisos y que por lo mismo denotan un sentido buscado: el "reposo" del arca allá en Ararat tuvo lugar el día 17 del 7º mes (17/VII), fecha que en el calendario fijo da un *viernes*?³⁹⁹. Para el S este dato es eminentemente elocuente. Significa que el arca va a "descansar" el día sábado que sigue inmediatamente.

Ahora se entiende por qué se ha elegido el verbo "descansar", el mismo que es usado en la redacción actual (S < D?) de Éxodo 20:8-22 (cf. *liáis*, "y descansó en el día séptimo")⁴⁰⁰.

Pase lo que pase después, el lector debe quedar con la imagen del arca varada allá arriba, en la lejanía, seguramente sobre las montañas más altas conocidas en aquel momento. ¿Por qué dejar el arca allá arriba, cuando se espera que descienda hasta el punto de partida?⁴⁰¹.

No se presta atención a este detalle de la narración. La incongruencia señalada queda sumergida por algo que surge a la superficie: tod < >

399 Ver el *Excursus* al final del capítulo.

El texto de 4Q252 aclara efectivamente que "en el día sexto (de la semana = viernes) descansó el arca sobre los montes de Turarat, al 17 del mes 7.º" (col. j:10).

⁴⁰⁰ En Éxodo 31:17b, lo mismo que en Génesis 2:2b y 3b, se usa el denominativo s ("cumplir el SafoMf").

⁴⁰¹ La pregunta cabe más respecto del "modelo" mesopotámico ("sobre el monte Nisir barco se detuvo", *Guilgamés XI:140*), del cual depende el relato bíblico.

Elcho sobre la "forma" del arca, tanto en el poema de *Guilgamés* como en nuestro relato, apunta a la intencionalidad del dato de 8:4b, ob- además de una fecha exacta en el calendario (v.4a). En efecto, si es en realidad un "templo", es normal que quede varada en el lugar más alto, montañas por lo demás, y que *allí* (y no abajo en la tierra) Utnapistim o Noé ofrezcan los sacrificios al cielo. Dicho también otras palabras: lo primero que aparece en el nuevo mundo es el *iplo*", y lo primero que hace el protagonista de uno u otro mito es *acrificio*⁴⁰². Sólo después de varios meses emergen las otras montañas (8:5), y por fin la tierra (w.13-14).

Esta representación simbólica se entiende mejor en el relato matriz, | de *Guilgamés*, cuyo texto conocido proviene de Asiría (Nínive). La *iniciación* del monte Nisir (al norte de Asiría) es explicable en ese *horizonte*. Por lo demás, en este poema no interesa describir el descenso de aguas (hay sólo una brevísima referencia en la línea 154), motivo *que*, por el contrario, en el mito bíblico es *explayado* (8:2-14), y *apunta* la reaparición *déla tierra*. En el prototipo mesopotámico, además, el *dato* de aquella montaña ocupa las líneas 140-154.

Y es así, el dato bíblico de las montañas de Ararat interesa *solamente* por el simbolismo doble del arca-templo y de las montañas *lejanías* y *altas*.

Se puede sugerir, en otra dirección, que el relato bíblico hace una *irte relectura* de su modelo mesopotámico. En 8:4 tenemos dos *indicaciones* muy elegidas. Por una parte, el vocablo "descansar" aplicado al arca, y desde un viernes (el 17/VII), destaca la importancia del *des-sabático*, respetado desde este momento "originario". Pero es *cíe* *Dservar*, por otra parte, que el 17/VII equivale a *la mitad* del tiempo El diluvio (¡182 días!), y esto tiene que ver con una serie de datos, *bí-blicos* y *extrabíblicos*, que remarcan el "medio tiempo" como *climáctico* (el peor, mirando hacia atrás; el de la esperanza, hacia el futuro)⁴⁰³, este esquema entra la fórmula "un tiempo, tiempos y medio tiempo" *3o* la mitad de 7) de Daniel 10:25; 12:7.

En ambos casos, se remarca la contigüidad entre las escenas de la salida y del *sacrificio*: Bntonces hice salir (tocio) a los cuatro vientos y *ofrecí un sacrificio*" (*Guilgamés* XI:155); Salió Noé... Edificó Noé un altar a Yavé..." (Génesis 8:18s.20a).

Cf. J. van Goudoever, "Ezekiel Sees in Exile a New Temple-city at the Beginning of a Jubel Year", en Varios, *Ezekiel and His Book*, Leuven University Press, 1986, pp. 344-349, esp. p. 348 (también con bibliografía sobre trabajos más extensos del mismo autor).

El asunto no es, por tanto, que el arca haya *quedado* anclada en las montañas de Ararat, sino que llegando a la "mitad" del tiempo *desean* sa, pero se entiende que *para proseguir luego hasta la tierra* de la que había partido. Esto tiene que ver con especulaciones que tendrán mayor expresión en el judaísmo pero que no están ausentes de los textos bíblicos tardíos, especialmente en la redacción del Pentateuco y en el libro de Ezequiel⁴⁰⁴.

Estas inferencias explicarían muy bien el sentido y el relieve que tienen los datos cronológicos en el relato del diluvio de Génesis 6-9, y más todavía en 4Q252.

2. El v.5 señala una nueva fase en el descenso y secamiento de las aguas. Por supuesto que al relato no le interesa decir *adonde* van tales aguas. ¿Cómo retornan las aguas de "arriba"? Es un texto mítico, no un informe físico. En esta nueva etapa aparecerán las cimas de las montañas en general, que se supone son más bajas que las de Ararat.

También en este caso se registra un dato cronológico: la emergencia de las montañas tiene lugar exactamente el 1/X, un *miércoles*. El motivo cronológico es intencional también en esta frase (está puesto al final, para destacarlo, como en el v.4). El miércoles es el día de la creación, del año nuevo, de todo comienzo significativo.

Resulta evidente, por lo tanto, que los w.4 y 5 no se repiten sino que están poniendo en paralelo dos temas muy dispares: un *viernes* "descansa" el arca (en la que hay personas) en los montes de Ararat; un *miércoles* reaparecen todas las montañas, símbolo de que vuelve a nacer la tierra.

c) Comprobación del descenso de las aguas (8:6-12)

El relato sigue con el motivo del envío del cuervo (que sale y regresa reiteradamente, v.7) y de la paloma (tres veces, cada 7 días, w.8-12). ¿Por qué tanto espacio (seis versículos) para un tema secundario? Hay dos respuestas: por un lado, está la dependencia de la tradición matriz de Mesopotamia (cf. *Guilgamés* XI: 145-154, una escena extensa y pintada en detalle⁴⁰⁵). Por el otro, el pasaje cumple el papel narrativo de

⁴⁰⁴ ver el art. citado en la nota anterior.

⁴⁰⁵ Consúltase el fragmento en el capítulo V. El texto de *Atrajasis* está incompleto en el lugar (después de III:iv:25) donde *tal vez* se mencionaba el episodio.

intermedio, casi divertido, y el de permitir registrar la sucesión de dilles "semanas" de días:

- 40 días pasan, se supone que desde la aparición de las montañas⁴⁰⁶ a), y Noé abre una ventana⁴⁰⁷; por ella suelta el cuervo, que sale y llye repetidamente, y (se supone que en el mismo día) la paloma, la retorna (w.7-9).

- Tras 7 días la envía de nuevo, y esta vez ella vuelve con un signo vida vegetal (w.10-11).

- Otros 7 días, y Noé saca por tercera vez la paloma, que ya no vuel-i (v.12).

Sumados los días desde la aparición de las montañas, son 54. Agre-DS a los 300 ya anotados en 7:24 + 8:3b, hacen 354 días. Evidente-; faltan 10 días para completar el año solar. Pero todavía no es el il, que será cronometrado en el v.13-

Podemos hacer otro cálculo, por el calendario:

- el diluvio había empezado exactamente el 17/11/600(1:11);
- el arca descansó el J7/W/(8:4) = 153 días⁴⁰⁸;
- reaparecieron las montañas el 1/X (8:5) = 76 días más⁴⁰⁹.

Hasta aquí, tenemos por el calendario un total de 229 días.

¹ La cifra es calculada sobre el calendario, en 4Q252 col.i:13-14a: "y Noé abrió la ven-i del arca (en el) primer día de la semana (= domingo), esto es, el 10 del ll.^s mes" (= 1 días desde el 1/X).

Nunca se había hablado de esa ventana "que (Noé) había hecho" (v.6b). *Guillames* 3:135 ("abrí una escotilla, y la luz dio en mi rostro") da a entender que la embarcación lo tenía aberturas, lo que no es incongruente si la representación de base es la de una

N^(w) Los meses III y VI tienen 31 días. Se incluye el día inicial (17/11), de modo que en realidad son 153 en total.

El texto de Qumrán ya mencionado (cf. nota 7, art. de T. H. Lim) parece haber notado la discrepancia entre los 150 días y el lapso entre el 17AI y el 17/VII (= 153 días) y la resuelve magníficamente de esta forma: "Y al final de los 150 días menguaron las aguas *por tios días, el cuarto día y el quinto día* (de la semana), y en el día sexto descansó el arca sobre las montañas de Turarat, al 17 del mes 7.^o" (4Q252 i:8b-10).

**9 El mes IX tiene 31 días. El autor quiere indicar claramente un espacio de tiempo entre el encallamiento del arca y la emergencia de las (otras) montañas.

Una conclusión se impone en este momento: la distancia e ni re dos fechas es la que cuenta desde *el inicio* del diluvio, de modo que *se pueden* sumar los 150 días de 8:3b a los de 7:24b, pues el muí) 300 días sobrepasaría la fecha del 17/VII (descanso del arca), y taiiiltM la del 1/X (aparición de las montañas), alcanzando al 13/XII, fecha t]l no dice nada. Señal de que una de las dos cifras de 150 *no* es en mol gica, sino que sirve para otros fines que pueden interesar en la redaccional del texto.⁴¹⁰

La cuenta numérica por días continúa de esta manera:

- al cabo cíe 40 días⁴¹¹ (8:6, envío del cuervo y la paloma),
- otros 7 días (8:10, de nuevo la paloma),
- 7 días más (8:12, tercera vez la paloma).

Esto hace, hasta aquí, un total de 283 días (en la otra enumeracio}}i eran 354).

El espacio temporal que falta hasta las indicaciones de los w. 13 14j no es llenado por ningún episodio. Se supone que continúa el descenso de las aguas hasta la información del v.13 (1/1). El interés, por laiv! to, serán esas cifras finales por su valor simbólico. Veamos.

d) Reaparición de la tierra (8:13-14)

El íncipit del v.13 da a entender que se va a decir algo impórtame, El ciato es que, al 1/1/601, "se secaron las aguas *de sobre la tierra*". Y;i no se trata de la reaparición de las montañas. El mensaje de la paloma había sido claro. Ahora el texto, por primera vez, se refiere a la ¿fesap.i rición de las aguas, implicando que *la tierra* ha recuperado su fisono mía original. Cabe prestar atención al contraste entre el "*de sobre la tierra*" de 8:13a1S y la insistencia anterior en la crecida de las aguas "soba¹ la tierra" (7:17x2.18a. 19a). La inversión es clara.

⁴¹⁰ ver al final de nuestro capítulo VIII sobre la estructura manifiesta de todo el relato del diluvio.

Vale la pena notar que el texto cíe 4Q252 registra solamente los 150 días de crecimiento de las aguas (7:24b = col. i:7), hasta el martes 14/111 (i:8), mientras que señala solamente dos días para su descenso (línea 9).

⁴¹¹ La forma verbal que comienza el v.6 indica que estos 40 días se cuentan desde la vis ta de las montañas (final del v.5).

v,13a es aportado por el relator; pero éste añade que la atación fue hecha *por el mismo Noé* (v.13b). La misma es vi- del autor, que es enciclopédica. Las dos constataciones s, pero no idénticas:

iron (*jár^ebú*) las *aguas* de sobre la *téira*" (13a15); Ijuí que

estaba seca (*jár^ebú*) la superficie del *suelo*" (13b1§).

jnda frase es la contraparte de la primera y es la que marca propiamente dicho del *suceso* (no del relato) del diluvio. -aquí el suelo del campesino— es el habitat del ser humano.

bien, ¿cuál es la diferencia que establece el v.14, aparte de la Cha (el 27/11)? Hay una distancia temporal de 57 días. ¿Qué fun-flple? Ambos datos pertenecen al estrato S (menos 13b, que no problema). Es posible que la diferencia de matiz entre 13bfí Cseca la superficie del suelo") y I4b ("estaba seca [*ySb^es*] la tie- isista en que en la última cita se quiere hablar de la *tierra* en jad, no sólo del *suelo* laborable. Sería la terminación absoluta, is, del diluvio. En tal sentido, las dos cifras, pero sobre todo la . y última, deben tener un peso particular.

contecimiento de la desecación de las aguas y del suelo, datado)1 de la vida de Noé, da un *miércoles*, como era de esperar por Mismo creacional de este día de la semana. Pero importa tam- cantidad de días que se van sumando desde el inicio del dilu-

I otra indicación calendárica (27/11, v.14a) da también un *miérco-* 3or las mismas razones. Además, el uso en este caso del verbo *yü-* finite al lector a la primera formación de la tierra (*yabbásá*) en

I forma verbal que comienza el v.6 indica que estos 40 días se cuentan desde la vis-MHS montañas (final del v.5).

i pesar de los intentos de J. L. Ska para atribuir la totalidad de los w. 13-14 al S (art. f p. 49) es más congruente dejar al Y el 13b ("retiró Noé la cubierta del arca y obser-I he aquí que estaba seca la superficie del suelo"). En 8:1 Ib Noé deduce que las aguas lian "disminuido" (*.qallú*), mientras que la constatación que hace luego (en 14b) no es íntica. Por lo demás, el efecto armonioso del juego de palabras en 13-14 no necesita r ni ira de la fuente S, cuando puede ser explicado por el trabajo redaccional del com-mlnr "sacerdotal" final.

¿Tenemos, con todo esto, un dato seguro sobre la duración del diluvio?

La información que quiere dar un total es la del v.14, pues la del 13 señala la importancia de la secación de las aguas *en el inicio del ario* (I/I), por su simbolismo creacional ya observado. La indicación totalizadora del v.14, sin embargo, nos da una cifra de 374 días, y no de }6-l que es la de un año solar. ¿Por qué ese plus de 10 días?

El texto utiliza, como se observó, dos sistemas de anotación: por un lado, menciona espacios de tiempo (días o semanas)⁴¹³. Por el otro, usa el calendario (solar) de días-meses, el que evidentemente tiene mayor importancia. *No se pueden armonizar ambos* sistemas en su totalidad. Sería un error "sumar" todos los datos.

Queda pendiente la pregunta recién hecha sobre los 10 días que sobrepasan el año solar. Los LXX conocen también la tradición del 27/VII, indicio de que es muy antigua, lo que no significa que es original. Pero la misma versión griega había señalado el 27/11 (no el 17) como inicio, lo que da un año exacto. El texto de Qumrán (4Q252) que ya se ha mencionado, sin embargo, hace tres precisiones importantes:

- 1) hace terminar el diluvio en el 77/11 (ii:l);
- 2) insiste en que es "un año completo" (ii:2s, *snh tmymh* [= *sana t'm;mái*]; y
- 3) da además la suma exacta de "364 días" (ii:3).

El uso del calendario solar tan exacto (con señalación de los días de la semana) en este documento hace de él un testigo valioso de una tradición, si no más antigua (es difícil saberlo), al menos más coherente que la del texto masorético. ¿Será que este último quiso buscar un "miércoles"⁴¹⁴ para cerrar el diluvio? El 27/11, en efecto, hubiera sido un domingo o día 1.^a, que contiene otro simbolismo en relación con la semana. ¿Será también que el *redactor* final del texto ya no tenía tanto interés en el año exacto cuanto en los días de la semana?⁴¹⁵

⁴¹³ prevalece el número "7". Dicha cifra juega un papel significativo en la tradición mesopotamia, tanto para la duración del diluvio, como para otros detalles: "al 7.^B día el barco estaba listo" (*Gutlgamés XiiKi*); el diluvio dura 7 días (127-8); pasan 7 días desde que la nave varó en el monte Nisir hasta el envío de la paloma (142-5); la inundación dura 7 días y 7 noches G4/ra/asisIII:iv:24s).

⁴¹⁴ Más propio para sugerir el nuevo comienzo de la vida, con la salida del arca.

⁴¹⁵ El lector debe suponer que esta cuestión ha sido largamente discutida; un panorama general en R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1964, pp. 249-270. A veces se leen explicaciones complicadas que no ayudan, como la de la armo-

considerar la estructura manifiesta del texto, al final del capítulo endremos tal vez algún elemento más para evaluar este dato erótico.

Salida del arca (8:15-19)

ro

M5

labio Dios a Noé, diciendo:

6

Sal del arca/tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres
Ide tus hijos contigo. [17

| Todo ser viviente que está contigo de entre toda carne, [entre las aves, entre el ganado, y entre toda bestia⁴¹⁶ que se desliza sobre la tierra: sácalos⁴¹⁷ contigo./

Que proliferen en la tierra, que fructifiquen y se multipliquen sobre la tierra."

18

Y salió Noé/ y sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos con él.

jtación de un calendario lunar con el solar: cf. E. Kutsch, "Der Kalenclar des Jubilaenbu-es unci cías Alte unci das Nene Testament", VT\ (1961). N. P. Lemche destaca, en cam-n, las incoherencias del texto que estamos estudiando, en "The Chronology in the Story filie Flood", 75Ori8 (1980), pp. 52-62.

Xtraña parece la teoría de G. Larsson sobre el uso (jesotérico en el texto!) de un *triple* lllendario (lunar de 354 días [12 meses de 29 y 30 días alternados), solar de 365 [12 x 30 + 5 días intercalares], otro solar mejorado de 365 + 1 día intercalar cada 4 años), que ex-ílicaría todos los datos cronológicos: "The Documentary Hypothesis and the Chronologi-1 Structure of the Oid Testament", ZAW1 (1988), pp. 316-333 (cf. p. 323 y los diagra-s mas de las pp. 324s); antes, "Chronological Parallels Between the Creation and the Flood", VT 27 (1977). Ahora habría que añadir un *cuarto* calendario (de 364 días), a la luz del texto de Qumrán que hemos comentado...

^" Ya se ha indicado que "reptil" no es la mejor traducción de *remes* (ver algunas traducciones). Recuérdese el comentario a 7:21 (nota 374 de este capítulo) y 7:23. ⁴¹⁷ El imperativo causativo de *yūsS'* no contrae en este caso el diptongo original (*haw-j»é'* en lugar de la forma regular *hóse**).

19

Todo ser viviente, toda bestia** y toda ave, tod_o
o que se desliza sobre la tierra:/ por _{sus} famil_i
salieron del arca.

to

250

to, se os e J Í,
tal, después de un año de f H " rSo
tierra firme. Pero jo Dios d H
(/Yavé)' aquí, en los w 18 cial en SU
la - Los varios "di-
""
teo10glíCo

S - sugendo y

a sus

; en

sitorio que hay qe a ""* ^ ^ ^ ^ U^ÍO to _

¿Hacía falta reiterar la clasificación de animales t- , i ^
(v.17) cuanto en su ejecución (19)? Para la entmda ha K "H" ^
Pero no para la salida, más ac/¿ se tra] *** ^cernir,

SS t^/r^r 6 de

Pec:e s.no como ¿¿SScSSTn? eTun

T> ganado> bes
,tia^_ia

omite el ganado hecho ^ ^ ^ ^ Sobreh TM"
da reladón con el s.stema edificatorio usado^ta
por tá s

han Po bestias
la fórmula as be stias
porque la

,
una variación literaria de e

gido en estilo indirecto sólo a los animales. El texto mismo nos dirá •qué.

G. *El sacrificio a Yavé* (8:20-21aa)⁴²⁰

TEXTO

8:20

Edificó Noé un altar a Yavé./ Tomó de todo el ganado puro,
y de toda ave pura, y ofreció holocaustos en el altar.

21aa

Olió Yavé el aroma calmante.

Esta tradición del sacrificio a la salida del arca, perteneciente al es-¹trato Y, depende estrechamente de los relatos mesopotamios. Consta en los tres mitos conocidos,⁴²¹ pero la forma más parecida al texto hebreo es la del poema de *Guügamés*.

No hace falta hacer muchas consideraciones teológicas al respecto, como ser que este acto de culto es *lo primero* que hace el protagonista en la tierra recreada. Tal sentido puede estar connotado. Pero lo que está *denotado*⁴²² es la importancia del *sacrificio*. Para Noé es un acto de culto, sin duda, y en este contexto, de agradecimiento a la divinidad. Pero el "placer" que siente Yavé al aspirar el aroma ascendente significa que le hace bien y que, diríamos, lo necesitaba. Este tema es explícito en el poema de *Guügamés*⁴. Como lenguaje simbólico, antropo-

⁴¹⁸ Ver la nota 416 (sobre el v.17).

⁴¹⁹ *Punta ta iberia* kai panta ta ktene ka i pan peteinón kai pan herpetón...

⁴²⁰ Ver la nota 360.

⁴²¹ Texto sumerio, líneas 210s; G«ífeamésXI:155-161; *Aira/asís* III:iv:30-35.

^{**_2} Estos dos términos de la semiótica distinguen lo que un texto dice indirectamente (connotación) cíc lo que explícitamente propone (¿fenotación).

⁴²³ El texto cíc XH59-161 remarca que

"los Dioses olieron el sabor,
los Dioses olieron el dulce sabor,
los Dioses se apiñaron como moscas en torno del sacrificante". En *Atrajasis* III:v:35 quedan restos del texto: "(Los Dioses) se congregaron [como moscas!"]".

Exilio y sobrevivencia

mórfico, no nos debe asombrar; al contrario, está lleno de naturalidad y simboliza que Dios acepta la ofrenda⁴²⁴. En el plano cosmovisional, significa que está restablecido el orden cósmico, en cuyo equilibrio juega un papel esencial la acción sacrificial, que sustenta y plenifica las relaciones entre el cielo y la tierra⁴²⁵.

En el marco de la tradición Y, hay que recordar que en 4:26 ésta ya había hablado de Enós como iniciador del culto a Yavé. Allí se usaba la fórmula "invocar el nombre de Yavé" y no se mencionaban los sacrificios que, sin embargo, estarían implícitos. Éstos, en efecto, son la expresión arcaica más típica de toda veneración de la divinidad.

La tradición S, en cambio, esperará hasta el Sinaí para la institución sacrificial, según ya se ha observado en el contexto de la admisión de los animales en el arca, sobre 7:2-3 (cf., por ejemplo, Levítico 1-7). La nueva referencia a los animales y aves "puros" es una llamada retrospectiva a 7:2-3 (son los únicos animales que habían sido alojados en el arca de a siete parejas).

En la lógica del relato, lo único que tiene Noé para ofrecer a Yavé son *animales*. No hay todavía vegetal alguno en la tierra, y lo que había acopiado era para el alimento. Lo más natural, también, es que ofrezca animales del *ganado*, el común para los sacrificios⁴²⁶.

No hay que especular, por otra parte, sobre el término "holocausto" (hay varios tipos de sacrificios animales). Simplemente, es la forma más característica, y probablemente la más arcaica, del sacrificio con animales.

Excursus: *El calendario solar*

Para confrontar los datos calendáricos ofrecidos por el relato del diluvio y entender claramente el comentario, registramos el calendario completo de 364 días, según la secuencia de meses (agrupados de a cuatro) y días de la semana (1 a 7, y su equivalente en nuestro léxico). Los cuatro meses de la columna de la derecha tienen 31 días.

⁴²⁴ La imagen se usa también en Levítico 26:31; 1 Samuel 26:19; Amos 5:21, y cf. Ezequiel 20:41.

⁴²⁵ Para la significación fenomenológica del sacrificio, sobre el cual tanto se ha investigado, cf. una síntesis en *Los lenguajes de la experiencia religiosa...*, op. cit., pp. 249-257.

⁴²⁶ Así y todo, ofrece también aves (v.20b). Este detalle quita fuerza a la sugerencia anterior en el sentido de que la ausencia del "ganado" en la salida del arca (v.19) apuntaría a su uso en el sacrificio.

El texto cíclico Qumrán que sigue (4Q252) es una ilustración apropiada del calendario solar y de su relevancia para la comunidad del Mar Muerto. Decir que el diluvio, un suceso "fundante" por ser originario, se desarrolló de acuerdo con *este* calendario, es una manera de legitimarlo y inferirle sacralidad.

1. *El calendario de 364 días*²¹

iwnx	nvvraxi	mvnxxn	= 4° (miércoles)
i 8 15 22	29 6 13 20 27	4 11 18 25	= 5.° (jueves) =
j 9 16 23	30 7 14 21 28	5 12 19 26	6.° (viernes) = 7.°
110 17 24	1 8 15 22 29	6 13 20 27	(sábado) = 1°
111 18 25	2 9 16 23 30	7 14 21 28	(domingo) = 2.°
112 19 26	3 10 17 24 1	8 15 22 29	(lunes) = 3.°
113 20 27	4 11 18 25 2	9 16 23 30	(martes)
B4 21 28	5 12 19 26 3	10 17 24 31	

Las fechas resaltadas (1 del I y X; 27 del II; 17 del VII, y 17 del II) las registradas en el relato bíblico del diluvio y serán comentadas Lsu propio lugar.

12. *El calendario de 364 días en 4Q252*TM

texto parece ser un midrás (actualización hermenéutica)⁴²⁹, y se refiere a dos episodios del Génesis, Noé y el diluvio por un lado (coas i:l-ii:5a) y la alianza de Yavé con Abrahán (parte de la columna y la iii). La contigüidad de ambos episodios en este documento es Cio de su carácter selectivo, dependiente de un texto tradicional. Es,

reconstrucción básica de este calendario se debe a Annelie Jaubeit, "Le calendrier juubilés et de la secte de Qumrán: ses origines bibliques", V7"3 (1953), pp. 250-264 p. 253).

I Cf. T. H. Lim, "The Chronology of the Flood Story in a Qumrán Text (4Q252)", *JJS* 43 12, pp. 288-298 (transcripción y traducción preliminares).

' Sobre la importancia hermenéutica del midrás en la tradición bíblica, cf. *Hermenéutica: la Biblia y la teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, Lu-pn, IW1, pp. pp. 55.75s.

Exilio y sobrevivencia

por tanto, una *relectura* de este último. Hay que reconocer que allí está su relevancia.

En esta traducción, el texto *bíblico* es puesto en bastardilla para poder apreciar visualmente cuánto el de Qumrán lo rellena. Éste, al ser un resumen, cambia a menudo el orden de las palabras del texto hebreo que conocemos.

Los meses son indicados con números romanos para facilitar la lectura y para armonizar el estilo usado hasta aquí.

: En el año 480 de la vida de Noé llegó su fin⁴³⁰ para Noé, y Dios
2 dijo: "No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre.
Están determinados sus días (a ser) 120

3
años hasta el final de las aguas-de-diluvio."⁴³¹ Las aguas-de-diluvio
estuvieron sobre la tierra *en el año 600-años*

4
de la vida de Noé, en el mes II, al 1 del sábado⁴³², en su 17 (del ese mes).
día

En
3
*estallaron todas las fuentes del gran abismo, y las compuertas de los
cielos se abrieron, y hubo un aguacero sobre*

6
la tierra, por 40 días y 40 noches, hasta el día 26 del mes

7
III, al día 5 del sábado (= jueves), y *crecieron las aguas sobre la tierra
150 días,*

hasta el día 14 del mes VII, 3 de la semana (= martes). *Y al final de
los 150*

⁴³⁰ Es decir, de estos años (el sufijo está en plural).

⁴³¹ El hebreo *me mabbúl* (sin artículo en la segunda palabra) pone el acento sobre *las
aguas*.

⁴³² Es decir, en el primer día de la semana (domingo).

*días menguaron las aguas por dos días, el día 4.^a y el día 5.^s Y el día
10*

6.² *descansó el arca sobre las montañas de Turarat, al 17, en el mes
VII*

11
Las aguas menguaron sin parar hasta el mes X, al 1.^a, al día 4.²

12
del sábado (= miércoles). *Y las cimas de las montaña[^] y sucedió que
al cabo de 40 día[^] de aparecer las cimas*

13
de las montañas *abrió Noé la ventana del arca*, en el día I.² del sá-
bado (= domingo), que es el día 10,

14
en el XI mes. *Y envió la paloma⁴ para ver si habían disminuido las
aguas, pero no*

15
encontró descanso y regresó a él, al arca. Esperó todavía otros 7 días,

16
*volvió a enviarla, pero entró a él con una hoja verde de olivo en su
pico. Era el día*

17
24436 ¿el ^{mes} xi, al 1 del sábado. *Reconoció entonces Noé que habían
disminuido las aguas*

18
de sobre la tierra. Al cabo de otros 7 días envió la paloma, la que no

19
repitió más su regreso. Era el día 1, en el mes XII, día 1

⁴³³ El escriba omitió aquí un verbo ("aparecieron").

⁴³⁴ El editor del texto cierra la frase en este lugar ("sucedió al cabo de 40 días. Las cimas de
las montañas fueron vistas¹¹), lo que es doblemente incorrecto, tanto por dejar una frase en el
aire, cuanto por entender el infinitivo *Ihr'wt 'l^e/iar'*(5f' como verbo finito.

⁴³⁵ Se omite el envío del cuervo (Génesis 8:7), pero es mencionado en otro texto de Qumrán
(4QpGen/c).

¹³ Lo que deja suponer que el primer envío fue el día 17, no el 10 (cuando Noé había
abierto la ventana).

I. El dÜuvio (6:9-9:19) (3.a parte)

f Intervención divina (8:21als-9:17)

rte: Sobre el suelo laborable (8:21als-22)⁴⁴¹ rte: El nuevo orden humano en el mundo (9:1-17): El nuevo orden humano (9:1-7) \ La alianza de Dios con Noé (9:8-17) Usión del relato del diluvio

._acción

do el conjunto que va desde 8:21afé hasta 9:17 podría llamarse en)s generales "el nuevo orden cósmico", referido tanto a la vida i (8:21aIS-22) cuanto a la humana (9:1-7), con la garantía de la etición del diluvio (8:21b Y y 9:8-17 S).

Intervención divina (8:21aís-9:17) parte:

Una doble promesa (8:21a&-22 Y)

Í _____
' Queremos romper con la tradición común que separa totalmete 8:21-22 de 9:1ss, ais-
Htdi) los temas de este último capítulo, cuando en realidad son el equivalente S de los
NNHI n illados por el Y en la alocución divina anterior. Poreso se inicia este capítulo VIH
JdM» rl comentario de 8:21a8.

20
del sábado⁴³⁷, y al cabo de 3 semanas Noé envió la paloma, la que |
no repitió el regresar a él]
21
otra vez⁴³⁸. Se habían secado las aguas de sobre la tierra. Retiró N<ié\
la cubierta del arca]
22
y observó: he aquí que estaba seca la superficie del suelo. Era el 1 <M
mes I^a. Y sucedió que
\

ii-1
en el año 601 de la vida de Noé, en el día 17 del mes II,
2
estaba seca la tierra, al 1 del sábado (= domingo)⁴³⁹?. En aquel illa
salió Noé del arca, al cabo de un año
3
completo, a los 364 días, en el 1 del sábado, a los 7
4
[falta] 1 y 6 [falta] Noé del arca, al tiempo preciso⁴⁴⁰ de un año
5
completo [falta].

La lectura de este texto trasluce claramente la preocupación por el calendario solar y por los días de la semana. Estos últimos no está registrados en el relato bíblico, pero creemos que están supuestos.

⁴³⁷ El autor quiere informar que pasaron tres semanas (21 días) entre la apertura del . ca (1/X) y el tercer envío de la paloma (1/XII).

⁴³⁸ El texto parece decir que hubo un cuarto envío de la paloma, que dataría del '¿¿' la frase repite los términos del tercer envío (Génesis 8:12). Tal vez se quiso llenar el l. so que quedaba entre el 1/XII (tercer envío) y el 1/1, fecha que sigue en la línea 20 (ap tura del arca).

⁴³⁹ Nótese la diferencia con el dato de Génesis 8:14 (= 27/11), que hace un total di- días (ver el comentario).

⁴⁴⁰ En hebreo mo'éd indica un momento preciso, convenido. Se quiere remarcar la portancia del dato aludido.

TEXTO

8:21a8

Se dijo (entonces) Yavé en su corazón⁴⁴²: "No volveré a maldecir otra vez la tierra por causa del ser humano, por cuanto⁴⁴³ el impulso del corazón del ser humano es malo desde su juventud,/ ni volveré otra vez a golpear a todo viviente como he hecho:

22

'Aún todos los días de la tierra:/ siembra y cosecha frío y calor verano e invierno día y noche no descansarán.'"

El discurso de Yavé (w.21[-22]) —el quinto "dijo Dios/Yavé" desde 6:7, o el sexto, si se incluye el de 6:3— es más un soliloquio que una allocución a Noé. Se dirige a sí mismo, como reflexionando. Es de escrípu lo teológico señalar que Yavé no se dirige a Noé para evitar una relación "mágica" entre sacrificio y gracia divina. La fenomenología de la religión indica que las cosas van por otro lado más significativo. Muchas veces, lo que se interpreta como "magia" o manipulación de lo sagrado, es en realidad una profunda captación del valor simbólico de los gestos⁴⁴⁴.

En el discurso del v.21 hay una reflexión de Yavé que motiva una doble promesa, sobre la tierra (21aís) y sobre los seres vivientes (21b). Es la primera la que es "comentada" en el v.22 (por el mismo Yavé, o por el autor) con el motivo de la continuidad de los ciclos cósmico y agrícola.

⁴⁴² La expresión literal es "decirle al corazón", o sea reflexionar (el corazón es el órgano del entendimiento en la antropología hebrea, y general).

⁴⁴³ No convencen los esfuerzos de algunos exégetas por entender la partícula *kí* en sentido concesivo ("aunque/a pesar de que"), para suavizar la rudeza del contenido (!); el W. Woller, "Zur Übersetzung von *kí* in Gen. 8,21 und 9,6", ZAW99 (1982), pp. 637-63H El mismo matiz tiene si se la toma como enfática ("he aquí/en verdad"), como la entien de T. C. Vriezen, "Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewort *kí*", en J. Hempel-L. Rosi (eds.), *Von Ugarit nach Qumran*, Berlín, Töpelmann, 1958, pp. 266ss (en contra, A. Schoors, "The Partíole *kí*, OTS 21 [1981], pp. 273). El sentido concesivo se expresa en la (por lo demás incorrecta) versión de este pasaje en la NBE ("Sí, el corazón del hombre se pervierte desde la juventud; pero no volveré a matar a los vivientes...").

⁴⁴⁴ Sobre esta cuestión, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 240s.

? cancela la maldición de la tierra (v.21a§)

able la reasunción en el v.21a§ del lenguaje de 6:5-6 (en el in-I autor): vocablos como "intento/impulso" o expresiones como "azón", se intercambian en los dos relatos. Yuxtapuestos, son

i el *intento* de los pensamientos de su *corazón* sólo era todo el tiempo (6:5b)... y se dolió *en su corazón*

Jijo (entonces) Yavé *en su corazón*⁴⁴⁵: '... el *intento* *corazón* del ser humano es *malo* desde su juventud'" (laís).

f lo demás, la expresión "desde su juventud" es equivalente a "to-jlempo". Es otra correspondencia más.

' otra parte, 8:21b retoma en sentido inverso el tenor de 6:7:

raré al ser humano que he creado de sobre la superficie I suelo, *desde el ser humano hasta...* (animales)...

3ue

Dy arrepentido de *haberlos hecho*" (6:7)

i volveré otra vez a *golpear* a *todo viviente* como *he Cho*" (8:21b).

[la tradición Y constituía originalmente un relato cerrado del diluvio "restos" de 6:5-8 y 8:20-22 formaban una inclusión literaria y teo^{ft}. Esta inclusión se explaya a su vez en forma de quiasmo a dis-

la nota de la traducción que, literalmente, es: "dijo Yavé a su corazón", calificación de "restos" quiere señalar que es muy fragmentaria la secuencia cíe epi-"yavistas". Este hecho se explica suficientemente por el trabajo redaccional sin que esario apelar a la hipótesis de rellenos Y/«(sacerdotales, como pretende J. L. Ska, uto del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posterior-(199 'O, pp. 37-62 (sobre nuestro pasaje, cf. p. 59). Su argumento de que el tilo del sacrificio no aparece en *Atrajasis* sino sólo en *Guilgamés*, más tardío, no tie-«klero, ya que 1) los textos hallados del poema de *Guilgamés*, que son del primer nlo a. C., pueden ser copias de otros más antiguos, y 2) en el fragmento sumerio es-I escena del sacrificio, reconocible en la tableta rota en ese lugar (líneas 210-211).

a constatación de la maldad del yéser humano (6:5) b
decisión de borrar seres humanos y animales (6:7)

b' decisión de *no* maldecir el suelo (8:21) a' constatación
del yéser malo del ser humano (8:21)⁴⁴⁷.

Hay también conexiones lexicales con Génesis S⁴⁴⁸, pero ahí evita el vocablo 'arar para "maldecir", sustituyéndolo por qall vé no repetirá su determinación de 3:17b-18. El objeto antes malcl-ahora ya no, es en todos los casos *el suelo* laborable (no la tierra en neral, menos aún el ser humano [el único caso fue el de Caín]). Al importa el tema de la tierra de los campesinos (desde 2:5b). Es de relevancia destacar la suspensión de la antigua maldición del suelo río.

Es una mala lectura del texto atribuir al Y una concepción nuj del diluvio y por tanto de Yavé. ¡Como si éste hubiera "fracasado" intento de purificar la tierra! Si reconoce que el yéser humano es "

po, sea antes del diluvio (6:5b) o aun *después* (8:21afs),
¿no tamaño catástrofe?⁴⁵⁰.

iltos no funcionan de esta manera. Narran "acontecimien-les, por supuesto que imaginarios, por los que se instau-*presentes*. No contienen historia pasada, sino que siem-las realidades vividas, interpretándolas a través de "mode-. El mito Y del diluvio especula justamente sobre la tierra productiva a pesar de la condición negativa de su ser humano. Génesis 3:17-19 debe ser leído estructuralmen-•/ *relato del diluvio*, y no al revés. La maldición de la tierra, para siempre, hubiera bloqueado la finalidad misma de del ser humano "para trabajar el suelo" (2:5b). La impro-del campo (3:17b-19aa) habría terminado con la vida.

itonces sólo se invierte la misma objeción contra Dios. ¿Para Igo contradictorio de 3:17-19? El cíe Génesis 3 es un mito to-listinto del de 6-9, y responde a preguntas diferentes. Situar ? del pecado de "desmesura" del poder⁴⁵² "antes" del diluvio >ner de manifiesto su profundidad y la necesidad de su eli-(6:7). Lo que el mito de Génesis 3 está "significando" fenome-icnte es que "lo que pasó" antes del diluvio es lo que se de-no suceda en el presente.

ito Y del diluvio constata, por boca del mismo Yavé, que el "in-no "instinto" o naturaleza) humano es el mismo de siempre en tación al mal. Entonces, ¿para qué repetir las catástrofes del di- lector israelita del relato "sabe" que el Dios bíblico no castiga ndaciones terribles o diluvios, *sino por el exilio* o de otras for- aladas en el Sinaí. El mito del diluvio "clice", de cualquier ma- Dios no soporta el estado de maldad (Y) y violencia (S) en la y que por ello la purifica por el diluvio. Si la maldad y la violen-

D. L. Petersen, "The YahwLst on the Flood", VT 26 (1976), pp. 438-446. Se ha ob-i, por otra parte, que la misma condición del yéser humano motiva el diluvio (6:5) :) recurrencia (8:21aía), lo que es inconsistente: cf. H.-P. Müller, "Das Motiv für die :, Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse", ZAW97 (1985), '5-316 (p. 297).

este tema en *Los lenguajes cíe la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología la religión*, op. cit., pp. 152.166.201.

Pura esta interpretación, ver el comentario correspondiente: *Crear y amar en libertad. Ito de Génesis 2:4-3:24*, op. cit., pp. 175ss.181s.

⁴⁴⁷ Menos visible es la estructura paralela propuesta por G. J. Wenham, "The Cohn

of the Flood Narrative", VT28 (1978) , pp. 336-348:

A	Olió (6:5)	Vio (8:21)
B	Yavé	Yavé
C	ser humano	ser humano
D	todo intento	el intento
C	su corazón	corazón
D	sólo malo	malo
E	todo el tiempo	desde su juventud
F	borraré (6:7)	golpear
G	ser humano	ser viviente
H	los hice	como hice

No se usa todo el texto, y se dejan muchos huecos. El paralelo literario y de contení de cualquier manera, es evidente.

⁴⁴⁸ La expresión "por causa del ser humano" de 8:21a es la misma que la de 3:17ba ("nul' dito el suelo por causa tuya").

"^ Es mejor no especular sobre la diferencia semántica entre ambos lexemas. La foiiuu intensiva del estativo *qalél* ("ser pequeño, liviano, poca cosa") significa, por su etimología, "considerar (a otro) pequeño.../menospreciar", y de ahí "maldecir"; pero el uso i.in frecuente lo ha hecho equivalente de 'arar. El estudio clásico sobre estos verbos es el ilc II. C. , *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, Filadelfia, SBL, 1968. No parece acq> table la interpretación de R. Rendtorff, según el cual el sentido de *qallél* sería "declai.n (a la tierra) como maldita" ("Génesis 8.21 und die Urgeschichte des Jahwisten", *KD*« [1961], pp. 69-78, cf. p. 69).

cia continúan "después" del diluvio —lo que el autor y sus destinatario.¹» "saben"—, tal realidad será interpretada a su vez por otros mitos u otros textos.

El texto, a esta altura, ha hecho una distinción clara entre la condición de la tierra y la del ser humano. La primera fue "limpiada" por el diluvio (nivel simbólico) y además Yavé levanta la maldición al suelo laborable ('*adama*', v.21a), maldición que por lo visto no vale la pena mantener, visto lo que es el *yéser* humano. Telescópicamente, el narra dor está mirando hacia la experiencia histórica de Israel, perspectiva esencial en la intención querigmática del redactor del Pentateuco.

Cabe todavía una observación más. Esta primera promesa, referida a la tierra, no tiene correspondencia en la motivación del diluvio (no llama a nada dentro de este relato). Remite, en cambio, como se indicó, a Génesis 3, donde el ser humano es castigado en su relación *con el suclo laborable*. La motivación del diluvio añadía la destrucción *de los seres humanos* (6:7). Ahora, la doble promesa que sigue al sacrificio de Noé anula las dos formas de castigo. Esta constatación favorece a quienes sostienen que —desde el modelo mesopotámico— el relato del diluvio no es independiente del de la creación.

b) *Nunca más el diluvio* (8:21b)

Por eso, en 8:21b, Yavé saca una conclusión práctica de su propia reflexión:

"no volveré otra vez a golpear a todo viviente *como he*

Como si Yavé quisiera continuar: "pero lo haré de otras maneras (por ejemplo, el exilio)".

¹53 p. hay un ordenamiento quiasmico en las dos promesas, perceptible en el hebreo y que se ha tratado de reproducir en la traducción:

	"no volveré
a	otra vez
b	a golpear..."
	"no volveré
b'	a maldecir
a'	otra vez..."

De esta manera, ambas promesas quedan ensambladas entre sí.

, segunda promesa está referida a los seres vivos (la primera con-al suelo). Menos los que se refugiaron en el arca, todos habían cido.

ninguna cultura, el diluvio es un hecho *repetible*. Por su naturaleza única. En todos los casos, el ordenamiento divino del mundo *e tiene vigencia en el presente*. De allí el "no volveré otra vez" eso será de suma importancia el análisis del "después" del director "sacerdotal" no está molesto por la representación Y de al. Él, en todo caso, se reserva otra conclusión (9:8-17). A fin de s, él ha ido incorporando fragmentos de la otra tradición, concretamente los que acabamos de citar.

Los ciclos cósmico y agrícola (v.22)

v.22 parece un dicho popular; es un fragmento poético, conciso, jeto en cuatro binas de dos palabras cada una (en total, 8 palabras). No está indicado el sujeto emisor, ni el destinatario. Por su forma lica, traslada al verso experiencias fundamentales. En la redacción al puede ser comprendido de dos maneras:

- 1) como parte (conclusiva) del discurso *de Yavé*, o
- 2) como un epílogo *del autor*.

4o son iguales las dos lecturas. En el primer caso es una promesa, acada además por el final "no descansarán"; en el segundo, es una (iple constatación, una especie de evaluación que hace el redactor de | condiciones presentes de la naturaleza. Además, si el discurso de Ya-termina en el v.21, su final (especialmente la frase "como he hecho") un relieve particular. Al faltar un indicador lingüístico de cambio l locutor, el texto supone que es el mismo Yavé. Es preferible, por taña primera lectura.

Respecto del contenido mismo del v.22, cabe observar que, de las atro parejas de palabras, *la primera* se ubica en la isotopía *agrícola*, trabajo campesino. Por lo mismo, las otras tres, referidas en sí a la naturaleza, *en el texto* significan los ritmos cósmicos y telúricos de la

Producción *agraria* (nada hay, por ejemplo, sobre los animales o el tñi bajo artesanal) ⁴⁵⁴.

¿Hay en los mitos de Mesopotamia algún correlato de Génesis 8:22? En el texto sumerio sobre el diluvio, roto en esta sección, se conser^ya una línea cuyo contenido sugiere un parecido con el v.22:

"El *níg-gil-ma*, surgiendo de la tierra, continúa surgiendo de ella" (1.253) ⁴⁵⁵.

Pero, lamentablemente, no se sabe el significado del término *sume* ^{no}> sujeto de toda la frase. Y más no se puede decir.

2.^a parte: *El nuevo orden humano en el mundo* (9:1-17 S) El motivo del "nuevo orden" *humano* después del diluvio es espr_i rado, ya que este acontecimiento significa una recreación de las cosa.s. El tema del v.22 ya apuntaba en esa dirección. El relato del diluvio h;í bría podido concluir con ese hermoso fragmento poético. El mito expli_i caria de esa manera el orden cósmico presente, con el interés puesto en la vi_il_a agraria. Pero el S tiene su propio epílogo, su propia visión dd orden cósmico dispuesto por Dios en esta nueva creación, con el énfasis puesto en lo humano.

ción.^por eso, su palabra queda para lo último, para "cerrar" toda la narní

^cUatro son los temas que quiere tocar y que desde el punto de vis_ta literario son (parcialmente) separables: por un lado, en los w.1-7 ro dea las prescripciones sobre el alimento (1-4) y sobre el respeto a la vida humana (5-6) con el mandato de multiplicarse (1 y 7). Por el otro, desarrolla el motivo de la alianza con Noé, cuyo contenido es el "nun ca más" del diluvio. Tenemos así diagramado el texto de 9:1-17 (o 1-19 con la conclusión) en dos secciones:

⁴⁵⁴ „

rué común, en lustros anteriores, comparar este texto con el llamado "calendario dr Guezer" (ig_c 900 a. O, que habla de los diferentes meses de cosecha (oliva, lino, ir bacía, uv_as_i frutas) y siembra. Texto en *ANETp.320*. A decir verdad, es poco lo que M-puede Cóm_parar con Génesis 8:22.

Véase j_a no_ta a esta j_mea c_le_j texto, en el capítulo V.

el nuevo orden humano (w.1-7), y i la alianza de Dios con Noé (w.8-17)

El nuevo orden humano (9:1-7)

ro

U

ndijo Dios a Noé y a sus hijos./ dijo:
"Fructificad y multiplicaos, ' llenad la tierra.

je el temor y el miedo a vosotros esté en todo viviente
la tierra y en todas las aves del cielo,/ todo lo que se desliza en el suelo y en todos los peces el mar.
En vuestras manos han sido puestos.

Toda bestia ⁴⁵⁶ que está viva, a vosotros os servirá :
comida;/ os he dado todo a vosotros, como (antes)
[hierba verde. 4 Pero carne junto con su sangre ⁴⁵⁷?, no comeréis.

|3 En verdad que vuestra sangre de vosotros mismos reclamaré;
| de manos de todo viviente la reclamaré;/ de parte del ser humano, de manos del hombre y su hermano (de unos y otros) reclamaré la vida del ser humano. 6 'El que vierte sangre del ser humano,

' Aquí es claro que *remes* no indica una clase de animales, sino que es una designa-i general de todo lo que "anda/se desliza/se mueve" sobre la tierra. No hay en caste-10, como ya se observó, un sustantivo que le corresponda correctamente, pero es me-r traducir el vocablo por "bestia" (= animal en general) que por "reptil", seguramente in-f Correcto.

*" Lit. "carne en cuya vida/esencia (*nefes*) está su sangre". O también se puede entender la preposición "en" como sinónima de "junto con" (un *beth comitatus* en la terminología gramatical del hebreo).

por el ser humano su sangre será vertida',/ porque⁴⁵⁸ a imagen de Dios hizo (él) al ser humano.
7

En cuanto a vosotros: fructificad y multiplicaos;/ proliferad en la tierra y multiplicaos⁴⁵⁹ en ella."

En una primera mirada a esta pequeña unidad, aparece una inclusión entre los w.lb y 7. El redactor quiso, por tanto, relacionar entre .if los tres temas de la misma: la fecundidad humana, el dominio sobre los animales y su uso alimentario, y por fin el homicidio. Cómo este última tema se conecta con el resto, hay que estudiarlo con cuidado.

Otro dato que emerge de una primera lectura es la múltiple correlación con Génesis 1, lo que debe tener un sentido particular.

1. El crecimiento (y.1)

Por empezar por las llamadas a Génesis 1, la *bendición* impartida por Dios a Noé equivale a la otorgada a los primeros seres humanos (1:28aot). El "sentido" de la misma, que es el don de la fecundidad (9:1b), es expresado en el mismo lenguaje imperativo usado en 1:28; iK, Sinópticamente:

- "Los bendijo Dios (a los seres humanos) y les dijo Dios: 'fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra...' (1:28a)

- "Bendijo Dios a Noé... y les dijo: fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra" (9:1).

Los paralelos no terminan ahí.

⁴⁵⁸ ver la nota a la palabra "porque" (ki) de 8:21.

⁴⁵⁹ Se acostumbra cambiar el imperativo "multiplicaos" por "dominad", sea porque aquel ya está en el primer hemistiquio, o por asociación con 1:28 (ver algunas traducciones como la BJo la NBE). Tal modificación no se justifica, pues el modelo **ABCB'** es una estructura poética conocida en hebreo. Cf. B. Porten-V. Rappaport, "Poetic Structure in Gen'sr, IX 7", VT21 (1971), pp. 363-369 y J. S. Kselman, "The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source", JBL 97 (1978), pp. 161-173, esp. p. 167. Ejemplos p.e. puestos del esquema indicado: Génesis 1:22; 17:6; 27:29; 35:11; Isaías 28:23, 54:7s.

La alimentación (w.2-4)

v.2 destaca el dominio de los seres humanos sobre el reino animal respondiendo al dominio sobre la tierra de 1:28a final ("y do-dla") y sobre los animales (v.28b)⁴⁶⁰.

Por fin un último equivalente con Génesis 1 es el motivo de la alimentación, vegetal en 1:29-30⁴⁶¹ (y cf.6:21), también carnívora en 9:3.

El cuádruple paralelismo temático con Génesis 1 (bendición/fecundación/dominio/alimentación) establece intencionalmente una correlación entre creación y reacción. No en el sentido de que después del Wo haya una creación distinta (los seres salvados en el arca prolongan especies anteriores), sino de que el punto de partida es el o (los primeros seres humanos/los primeros animales). Ahora bien, pero y otro caso, lo que hace "andar" la creación es la *bendición* di- que otorga fecundidad a los seres vivos⁴⁶².

El tema del miedo causado por los humanos sobre los animales (Ja) parece extraño, como lenguaje al menos, y tal vez chocante. Pero el relato, como mito que es, deriva, sin hacer evaluaciones⁴⁶³, a un *J tempus* primordial e instaurador, lo que es una realidad actual. El dominio de los animales hacia los seres humanos es un hecho de la existencia corriente.

Por primera vez, en el relato del diluvio, se mencionan los peces (bg). Ellos no estaban en la lista de los animales incluidos en el ar-wo, tampoco en la de los extinguidos. Sí, en cambio, como objeto del ninio humano. El paralelo con Génesis 1 reclamaba su inclusión. Y, > en todas las listas, también en ésta hay una redundancia del calihivo "todo(s)" (6x en los w.2-3).

El orden del registro es, en cada caso, E' peces/a ves/todo ser viviente que se desliza sobre la tierra" (1:28b) , "todo ser viviente de la tierra/aves/todo lo que se desliza en el suelo/peces" (9:2). El enlramiento es un quiasmo a distancia, sólo que en 9:2 se descompone en dos el tercer elemento de 1:28. La expresión pleonástica *yereq 'éseeb* (lit. "verdor, hierba") de 3b es retomada de

ais.

El texto de 9:1-7 se ocupa de los seres humanos, como el de 1:28. Sobre los animales se había hablado antes en ambos casos (1:22, bendición y fecundidad; 8:17b [a la sa-Iklu del arca], fecundidad solamente). ^ Sobre este aspecto del mito, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa...*, p. 207'.

Ahora bien, ¿por qué en este momento inserta el redactor la explicación del v.4 ("pero carne junto con su sangre, no comeréis")?

3. La vida humana versus homicidio (w.5-6)

Las últimas palabras ("no comeréis") sirven de "enganche" con lo anterior. El tema, en efecto, es el mismo. La secuencia "mandato-exposición" es idéntica a la de 2:16-17, referida también a la comida.

Este inciso no necesita mayor explicación. El motivo de la prohibición está en el valor simbólico de la sangre como principio de vida, y el dueño es Dios. El redactor sacerdotal "sabe" de esto; lo dirá en v.17:10-16 con más detalles:

"La vida (*nefes*) de la carne está en la sangre... (v.14a); por eso dije a los hijos de Israel: 'ninguna persona de entre vosotros comerá sangre' (v.12a)...; la vida de toda carne es su sangre (v.14a)".

Desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, la ausencia de no comer carne con su sangre, sentida como *simbolicamente* relevante, es "originada" en un doble momento arquetípico: el del recreo postdiluviano (Génesis 9:4) y el del Sinaí (Levítico 17:10-16). Hubiera bastado este último, como sucede con tantas leyes "sinaíticas", Es la segunda ley que la tradición S va admitiendo como pre-sinaítica la primera era la de Génesis 1:29-30. Ambas se refieren a la *alimieum* «comida». Es obvia la importancia que el tema tiene para el redactor. M.1| aún si se toma en cuenta que la frase "no comeréis" está formulada en forma apodíctica (76' + imperfecto): "de ninguna manera" /nunca comeréis".

Hasta aquí, el desarrollo temático es coherente: bendición, dominio, alimentación (lo "mandado" y lo exceptuado). Abruptamente, de la sangre de los animales, Dios pasa a hablar de "vuestra sangre" (v. 5au). Además, el destinatario "plural" hace pensar en más gente que el grupo de Noé, *nunca* incluido (gramaticalmente) en las alocuciones clivinas, que invariablemente son dirigidas a Noé solo, en singular. La explicación natural es que el redactor está usando el modelo de las prescripciones sinaíticas, expresadas por lo general en plural. En realidad, < I

hablando a sus destinatarios actuales. Tal efecto retórico no es casual.

Por otra parte, es totalmente independiente del que se desarrolla en los w.1-4. Es introducido por asociación, por el *ave* de la "sangre". Pero esto revela otra preocupación esencial: a saber, situar en este momento recreacional la instauración de la prohibición del *homicidio*. No estaba ya señalada esta prohibición en el relato de Caín?

En se hablaba de la sangre humana vertida por homicidio lo que recordar, por un lado, que 4:1-16 pertenece al fondo de su propia versión, como en otros asuntos. Esta aclaración, por otra parte, no vale a nivel de la *redacción* de nuestra obra literaria: el *il* "se acuerda" de aquel relato.

Además, la narración del capítulo 4 no contiene ninguna ley con homicidio. Como mito que es, expone un arquetipo o modelo de O, que "da sentido" (en el nivel simbólico) a sus repeticiones en la nte. Mientras que en 9:5 tenemos una norma, desligada de lo-eso" que la contextualice.

nos ahora más de cerca la composición del v.5. *la ptna* es la sangre humana; pero el *lexema* dominante es *darás* /reclamar/exigir". Éste está enmarcado cuidadosamente en un fonético:

vuestra sangre (*dim^ekem*) de vosotros

mismos (*nafsotéjkem*)

RECLAMARÉ:

1. de manos de todo viviente la RECLAMARÉ

2. de manos del ser humano... RECLAMARÉ

») la vida (*nefes*) §) del ser

humano (*ádárrí*)

4. Otra vez, el crecimiento (v.7)

Ya se ha observado que el v.7 "cierra" la unidad marcando una *MI-clusio* con Ib. La repetición de la misma idea refuerza su recepción por el lector. Pero, por el lugar en que ha sido puesta, produce también otro efecto-de-sentido. En efecto, leído el v.7 *después de* la negación del homicidio (w.5-6) adquiere un matiz adversativo: "pero vosotros...", o "vosotros en cambio fructificad y multiplicaos...".

Es una afirmación de la vida y de su pródiga expansión bajo el impulso de la palabra y de la bendición de Dios.

Es de notar, por último, que la sobreabundancia de vida que propo ne Dios se contrapone con la actitud de Enlil, en el mito de *Atrajasis* (III:vii:l-8), de controlar los nacimientos en prevención de una nueva rebelión⁴⁷⁰ de los humanos sometidos al trabajo duro e interminable mejor que ante el peligro de una explosión demográfica!⁴⁷¹).

b) La alianza de Dios con Noé (9:8-17)

TEXTO

9:8

Dijo Dios a Noé y a sus hijos (que estaban) con él:

9

"Por mi parte, he aquí que establezco mi alianza
con vosotros/ y con vuestra descendencia después de vosotros

⁴⁷⁰ Cf. nuestro ensayo sobre este mito, "Conciencia mítica y liberación. Una lectura 'sos-pechosa' del mito mesopotamio de Atrajasis", en Varios, *Escritos da Biblia y Oriente*, Salamanca-Jerusalén, 1981, pp. 3-Í7-358.

⁴⁷¹ Es la interpretación de W. J. Moran, "The Babylonian Story of the Flood", *Bb* 40 (1971), pp. 51-61 y A. D. Kilmer, "The Mesopotaraian Concept of Overpopulation and Its Solution as Ueflected in the Mythology", *O41* (1972), pp. 160-177. Cf. también T.Frymer-Kensky, "What the Babylonian Flood Stories Can and Cannot Teach Us About the Génesis Flood", *BAR* 4:4 (1978), pp. 32-41. El primer episodio de la rebelión de los Dioses menores, simétrico al del "grito" de los humanos, no tiene nada que ver con el motivo de la sobre-población sino con el del trabajo forzado, tema que "orienta" el mito desde su inicio (I:i:l-4).

... todo ser viviente que está con vosotros de entre ves,
entre el ganado y entre todo viviente de la tierra ! están)
con vosotros/ entre todos los que salieron I arca, sí⁴⁷², todo
viviente de la tierra.

ileceré mi alianza con vosotros y no será aniquilada
carne otra vez por las aguas del diluvio,/ abrá otra vez un
diluvio para amanar la tierra."

dijo Dios:

. es la señal-de-la-alianza que yo otorgo entre yo
Dtros, y todo ser viviente que está con vosotros,/ i
generaciones eternas:

arco iris puse en las nubes./ trvirá de señal de la
alianza entre yo y la tierra. 4
litando anuble yo con nubes sobre la tierra,/ : verá
el arcoiris en las nubes

-.j

y me acordaré de mi alianza que (existe) entre yo ;
y vosotros y todo ser viviente entre toda carne,/ ;
y no habrá otra vez aguas como diluvio para arruinar i
toda carne.

,16

Estará el arco iris en las nubes./ Lo veré para recordar la
alianza eterna entre Dios y todo ser viviente, toda carne
que está sobre la tierra." 17

Dijo (finalmente) Dios a Noé:/ "Ésta es la señal-de-la-
alianza que establecí entre yo y toda carne que está
sobre la tierra."

El tema de esta perícopa es la alianza de Dios con Noé, su familia y
dos los animales de la tierra renovada. Que incluya a los animales no

⁴⁷² Se puede leer la partícula i° como enfática (= Ja-); cf., del presente autor, "L'article hé-Ineu et les particules emphatiques dans le sémitique de l'Ouest", *ArOr* 39 (Praga, 1971), pp. 389-400, esp. p. 389s (sobre Rut 2:13 y Lamentaciones 1:12a).

es asombroso en el universo simbólico de los mitos. El diluvio hu, afectado a todos los vivientes de la tierra; todos ellos, en el nueve» den cósmico, son alcanzados por la promesa divina de su no rellición. Por eso la repetición del motivo en casi cada frase, y siempre algún "todo(s)" adosado.

En segundo lugar, hay tres "dijo Dios" (w.8.12 y 17), que tienen .. la función teológica de subrayar el valor de la *palabra* divina, que papel puramente narrativo de construcción del sentido. Podrían, efecto, suprimirse los dos últimos sin que se note su ausencia en el cadenamamiento temático.

De cualquier manera, tendremos que preguntarnos más adelante bre el número y el sentido de la fórmula "dijo Dios" en el relato del diluvio.

En tercer lugar, la lectura somera de este pasaje conclusivo desi un sinnúmero de repeticiones de vocablos, fórmulas y expresiones. . ro una segunda lectura, más atenta, muestra más bien las variaciones i vocabulario, especialmente de un discurso a otro, sobre todo entre¹ I dos primeros (los más extensos, w.8-11 y 12-16). El lector puede luK un ejercicio personal de búsqueda y tabulación del vocabulario, < zado por discursos (8-11.12-16.17) y se dará cuenta del juego lir co que programó el redactor del texto.

Algunos ejemplos: "todo viviente de la tierra" aparece dos veces sí lo en el primer discurso (v.10), mientras que "todo ser (flé/es) vivief te" está en ése (10a) pero recurre tres veces en el segundo disair_, (12.15a.16b), dos de ellas con el apéndice "de entre toda carne". La Cor muía "establecer una alianza con" (*héqím b^erít 'éf*) es propia del pr< mer discurso (v.9.11a), y ya había aparecido en 6:18, mientras que el se gundo emplea la frase "poner una alianza entre N. y N." (*natan bⁱ bⁱéri*), en los vv.12.13b.15a.16b (en los tres últimos casos, se cambi;i verbo por una frase de relativo).

Esta diversidad de fórmulas es notable. Pero lo más llamativo es que en el tercer discurso se combinan los dos modelos ("el pacto que *establecí entre*", v.17b), indicio de su carácter de complementario (este breve discurso, en efecto, no tiene ninguna palabra propia).

Por otro lado, los dos primeros discursos tienen también un léxi<u propio por el tema que enuncian. El segundo introduce los vocablos "señal" (x2), "arco iris" (x3), "nube/anublar" (x5), "ver" (x2), etc., pero solnr todo el verbo "recordar" (x2), esencial en la construcción del sentido

Dmo consecuencia de este rastreo literario inicial, podemos decir n el armado de toda la perícopa de los w.8-17 hay un trabajo *re-onal*, inteligente, orientado a un mensaje específico, expuesto con i e interés.

I estas consideraciones se suma otra, de carácter estructural. El pri-discurso, el que anuncia solemnemente la conclusión de la alianza i 6:18 era sólo intención) está dispuesto en forma de paralelismo no, con un quiasmo en el momento culminante:

"he aquí que establezco mi alianza con..." (v.9a)

(sigue lista, w.9b-10) "estableceré mi

alianza con... (v.11aa)

a "no será exterminada toda carne b
otra vez por las aguas del *diluvio* b'
no habrá *otra vez diluvio*
a' para arruinar la tierra" (11als.b).

i doble negación es enfática y su contenido ("exterminar/arruinar") colocado polarmente (a-a'), mientras la secuencia repetida "otra ^diluvio" produce un efecto recordatorio pero anulado por los dos La lista de B es resumida en el "toda carne" de B'a. Es importan-Üadir que el vocabulario es el mismo del relato general del diluvio. íhí su marcado matiz *recordatorio*.

ste elemento recordatorio se refuerza también a nivel literario, ya v.9a se corresponde literalmente con el anuncio del diluvio en f. En ambos casos hay una declaración solemne que en hebreo em-con las mismas palabras (pronombre + partícula enfática con su-fpersonal + participio + objeto directo:

va '*ánihin^enimébi*' '*et-hammabbül*' ("por mi parte, he aquí que i el diluvio", 6:17a)

wa'*ánihin^eniméqím 'ét-b^erítí*' ("por mi parte, he aquí que es->lezcó mi alianza", 9:9a)

Así mismo, la expresión final del v.11 ("para arruinar la tierra") hartfl eco a la de 6:17afí ("para arruinar toda carne"). Estas correspondenc i;K| muestran la unidad redaccional de todo el relato del diluvio.

El texto que estamos estudiando, de esta manera, lleva un mensaje preciso, dicho con cuidado y con relieve. No está admitiendo una miil« gación del castigo divino de pecados futuros, sino que solamente *el diluvio* como instrumento.

Los otros dos discursos, por su parte, están estructurados concénirl» camente, a la manera de un gran quiasmo. Lo exponemos antes de co- mentar otros aspectos del texto, pues incide en la comprensión global j del pasaje.

A(v.12)

ÉSTA ES LA SEÑAL-DE-IA-ALIANZA

que yo pongo

entre yo y vosotros y todo ser viviente *que* está con
vosotros por generaciones eternas

B (v.13) Mi arco iris he

puesto en la nube servirá

de *señal* de la alianza

entre yo (a) y la tierra (15)

C (v.14)

Sucedará que al anublar yo con nubes sobre la tierra *se*
verá el arco iris en las nubes (v.15) y *recordaré* mi
alianza *que* (establecí) entre mí y vosotros y todo ser
viviente en toda carne

C' No habrá otra vez aguas *como diluvio* para
arruinar toda carne

B' (v.16)

estará el *arco iris* en la nube y
lo *veré* para *recordar*

la alianza eterna

entre Dios (a') y todo ser viviente en toda
carne *que* (existe) sobre la tierra (fe')

r.17)

ES LA SEÑAL-DE-LA-ALIANZA ?

establecí \ entre yo y toda carne

que (existe) sobre la tierra

i conjuntos A y A' son idénticos en su estructura. Sirven de inclu-1 motivo de la "señal" (el arco iris), que es el núcleo semántico de jnidad de 12-17 (los dos últimos discursos), pero al servicio de icipal de todo el pasaje (8-17), que es el de la *alianza* (que apa-' **veces**, casi en todos los versículos). El sujeto donante de la alian- Siempre Dios. Veremos luego por qué es así. La universalidad del está también marcada por la repetición de "todo ser viviente/tone". Alianza que será eterna. Este término —que constará también ímesas proféticas de la "nueva alianza"— tiene una repercusión **jial** en la mente del redactor, quien escribe en una época de una crisis: de identidad y de vigencia de las promesas antiguas. Todo un texto dice, se dice por algo.

menos correlativos son los grupos B y B', orientados al motivo fcrco iris como "señal" y "recordatorio". Una señal se "ve", y genera sacción⁴⁷^ . Por eso el v.ló sirve de paralelo, y de interpretación al tiempo, de su equivalente, el v.13. Además, en estos dos subpo-la estructura, la alianza es entre Dios y todo viviente sobre la tie-"ío se menciona, pero está incluida, la familia de Noé. En cambio, 1 primer discurso de anuncio precedía siempre el "con vosotros" i.la).

otro lado, lo que B' (el v.ló) interpreta es una reiteración de lo f ya se había dicho en el primer segmento del centro (C, w.l4b-15a), "*ver el* arco iris" y "*recordar* la alianza" se equivalían.

f Ahora bien, *todo* se concentra, en estos dos discursos unidos estruc- ilmente, en la promesa de no destruir ningún existente por medio de

⁴⁷ Ésta es la diferencia entre "signo" y "señal": los dos parten de una experiencia, o una i Información previa, y tienen que ver con la memoria; pero la señal produce una reacción. IIM semáforos, por ejemplo, son señales y no signos.

otro diluvio. Esta promesa, que *en* el primer discurso estaba al fin; (v. 11aS.b) y se daba como contenido de la *alianza* enunciada desde < principio (9a), constituye el centro (segundo segmento: C') del bloqu formado por los otros dos discursos. El vocablo "diluvio" es destacab tanto aquí como en liáis. Se niega *ese* instrumento de juicio para el fu turo.

Las repeticiones combinadas con las variaciones hacen del texto ni tejido semántico, cuyo desciframiento por la lectura es un placer y un meditacion.

Terminamos con algunas observaciones más:

1) La recurrencia del motivo de las "nubes" no *alcanza para* darle un valor teológico especial (como lo tiene, por ejemplo, en Éxodo 19:16; 20:21; 24:15b-18). Simplemente, no se puede hablar del arco iris sin su poner las nubes, que le sirven de trasfondo. Es la experiencia común.

2) Se advirtió, en 8:1, que el uso de "recordar" con Dios como sujeto no implica su falta de memoria (el arco iris, en 9:12-16, sería pañi prevenirla). Más bien, es un término que pertenece a la constelación semántica de la "promesa", y que el redactor sacerdotal del Pentateuco gusta emplear en pasajes fundamentales. Así, en Éxodo 6:5b (proyecto de liberación)⁴⁷⁴. En el *Benedictus* de Lucas 1:68-79, la frase "*recordan do su santa alianza*" (1:71b) constituye el epicentro de una gran es truc-tura concéntrica, admirablemente trabajada⁴⁷⁵.

3) La "señalización" de una *alianza* reaparece otras dos veces en el Pentateuco, siempre en el estrato, o en la redacción, sacerdotal. En Génesis 17:9-14, un texto también estructurado (como gran quiasmo), la circuncisión de Abrahán es para Dios una "señal" de su *alianza* con el *patriarca*. En Éxodo 31:12-17 (otra vez con el mismo modelo estructural), es (la práctica de) el sábado la "señal" mutua de la *alianza* entre Dios e Israel. La comparación *literaria* (retórica) y teológica de los tres textos se impone. Digamos ahora solamente que, vista la importancia de la circuncisión y del sábado en la tradición religiosa de Israel, el paralelo lingüístico y conceptual con Génesis 9:8-17 habla de la relevancia de esta *alianza* de Dios con Noé y con todos los seres vivientes.

⁴⁷⁴ Sobre este pasaje, cf. "Y sabréis que yo soy. Ya vé.' Estructura literaria y teología de l' 6, un proyecto de liberación", *KBib* 45 n. 10 (1983), pp. 77-94.

⁴⁷⁵ Cf. nuestro esaidio detallado de ese poema, en "El 'Benedictus' como memoria cie. li alianza (Estructura y teología de Lucas 1,68-79)", *RBib* 47 n. 20 (1985), pp. 207-219, i-1 p. 215.

t Esta alianza no es con la creación, como tantas veces se dice. Es Noé, su familia (los seres humanos) y con "toda carne/todo ser yi-i" expresiones que incluyen a los animales (objeto de la liberación lluvio por medio del arca). La naturaleza como tal no fue atectada 1 diluvio a nivel del relato por supuesto. No se trata, por tanto, de *alianza "cósmica"*. El arco iris no es referente de aquélla, sino un *señal* de una promesa hecha *con los seres viviente*^.

i Por último ¿por qué hablar de "alianza/pacto", que supone bila-dad en la propuesta y en las obligaciones? Noé es pasivo, no par_ como agente de la propuesta. Tampoco se le imponen clausulas^ Fbien es Dios quien se obliga a sí mismo a respetar la "señal del b Pero esa señal, el arco iris, es visto también por los seres huma-|Como es Dios quien puede provocar un diluvio sobre la tierra, el t omite explicitar que aquel signo vale también para los receptores 4 alianza, en cuanto al "ver" el arcoiris "recordarán", ellos también, iDios *no* causará una nueva catástrofe como la narrada. ,e cualquier modo, el vocablo *b^rít* no tiene aquí las mismas impli-Dnes que en el caso del Sinaí (Éxodo 19-20) o de Siquén (Josué 7 Por eso algunos han propuesto traducirlo por "obhgacion/pro-",⁴⁷⁸ pero se pasan al otro lado del límite, entendiéndolo *siempre fesa manera*⁴⁷⁹.

ibría recordar en este lugar los collares de lapislázuli que la Gran Diosa (*Guilgamés* 2-165; NIntu. según *Atrajasis* m:v:46-vi:4> asocia con la ^^^ Bclmación sugerida por H.-P. Müller, "Das Motiv für die Slnfluf, *ZAW* 97 (1985). PP-316 cf p. 305. Sobre el motivo del arco iris en nuestro texto, véase E.Zenger, *Gotta In der Wolken. Untersuchungen zu Komposition und neologie der priesterschnft-I Urgeschichte*, Stuttgart, KBW, 1983, pp. 32ss.

*« la bilateralidad de las alianzas bíblicas, cf. *Historia desalvaon*, Este la Ve.bo o 1995, pp. 66s. Se podría pensar, como sugiere J. A. Soggin (*Genes, 1-11*, [Maneturín 1991] p. 154), que los mandamientos de los w.1-7 equivalen a las clausulas pa-| hombre, mientras que Dios se obliga a no provocar otra vez el diluvio. La menaon alianza, no obstante, viene *después* (w.Sss), como una contraparte (al menos ltera-ente) independiente.

fu discusión fue alimentada por G. Fohrer, «Altes Testament-'Amph.ktyonie und ,d"', *71Z* 91 (1966), ce. 801-816.893-904; E. Kutsch. "Von b^nt zu Bund KDo 1« j8), pp. 159-182; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, «kirchener, 1969, y sigue teniendo sus ecos.

pn» F.s importante la reacción, y reafirmación de la bilateralidad de los pactos del Smai, L, Siquén etc., de J.Halbe, *Das Privilegrecht Jabwes. Ex 54,10-26* (Vandenhoeck & Ru-cht, Gotinga 1975).

La mejor explicación es la dada por la comparación con *dos* modelos mesopotamios de relaciones bilaterales: los *pactos* propiamente dichos, de igualdad o de soberanía/vasallaje (que han servido para expresar las relaciones de Yavé con Israel desde el Sinaí), y las *concesiones* reales de privilegios, tierras, etc. a personas favoritas de alguna manera al monarca⁴⁸⁰. Estas últimas son unilaterales en cuanto a las obligaciones (sólo del soberano). Son los casos de las "alianzas" con Abrahán (Génesis 17) y con David (2 Samuel 7). Un matiz importante, sin embargo, las diferencia de las "concesiones" reales de los documentos cuneiformes. Éstas se concretan de inmediato (el documento es su prueba), las bíblicas contienen siempre el elemento "promesa" que justa mente las hace significativas a nivel de férto-mensaje.

Pero no cabe dudar que, en el fondo, las "promesas-berír bíblicas conservan una connotación de bilateralidad, sea por el uso de la fórmula "establecer una alianza *con/entré*", sea porque se trata generalmente de una doble obligación, la de Dios contenida en su propia promesa, refrendada en nuestro caso por una "señal".

Conclusión del relato del diluvio (9:18-19)

TEXTO

9:18

Fueron los hijos de Noé que salieron del arca:
Sem, Cam y Jafet./ Cam fue el padre de Canaán.

19

Estos tres son los hijos de Noé,/ y a partir de ellos
se dispersó toda la tierra.

Desde el punto de vista del contenido, el relato del diluvio termina con el tema de la alianza de Dios con Noé. Narrativamente, empero, no es así. Es importante "cerrar" aquella historia para poder abrir la siguiente. La expresión final (v.19b) apunta claramente a la continuación de la

⁴⁸⁰ Esta distinción clave fue vista y expuesta ejemplarmente por M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *JAOS* 90 (1970), pp. 184-203 y "Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence in the West", *JAOS* 93 (1973), pp. 190-199. Un resumen en su art. *tyir/B* en el *TWAT*, *ce.* 781-808, esp. c. 785ss (en español, *DTAT*, *ce.* 794-822).

•immana, en cumplimiento del "llenad la tierra" del v.1b. Pero aun-I propio tiempo un nuevo relato que explique cómo sucederá tal

i esto, el diluvio no aparece en primer lugar como un "acontecimiento" negativo, como la negación del acto creacional de los inicios 1-30), sino que explícita el proyecto divino de *poblarla*, tierra. Se re-i por tanto, el imperativo de 1:28, luego de "purificada" la tierra de maldad y violencia.

Dr otro lado, con la nueva mención de los tres hijos de Noé (18a), el actor está preparando el tema que sigue (donde actuarán todos 16) y el del capítulo 10. El lector sabe muy bien, al llegar acá, cuáles j los tres nombres, ya registrados dos veces (cf. 5:32 y 6:10b). [Además, la narración contigua (w.20-27) también es introducida por anticipo advenedizo de 18b ("Cam fue el padre de Canaán"). Nada flama aún tal avance sobre Canaán.

. En resumen, los w.18-19 cumplen una *doble* función literaria, cerrar [relato del diluvio y preparar dos nuevos episodios.

Recuérdese, por último, que la historia *de Noé* no está cerrada aún. l fórmula genealógica comenzada en 5:32 sigue abierta. Estamos tod-i en la "historia de Noé", aun terminado el relato del diluvio.

Excursus

El largo relato del diluvio necesita todavía, en este comentario, algunas consideraciones globales. Una se refiere a su estructura como texto *mtotal*, de donde se pueden inferir nuevos matices de sentido que de otra manera no se ven. Otra tiene que ver con la tipología y el sentido "fenomenológico" del mitema (o mitologema) del diluvio, tal como lo estudian la ciencia y la fenomenología de las religiones. Se harán, por último, algunas reflexiones sobre la "particularidad" de la tradición bíblica del diluvio y sobre su uso en la tradición neotestamentaria. Tenemos así cuatro puntos por considerar.

1. La estructura retórica de Génesis 6:9-9:17(19)

La disposición de un texto tiene que ver con su mensaje, con el *cómo* pero también con el *qué* se transmite. En el lenguaje, no se deben

oponer forma y contenido, ya que es esencialmente "forma", y sólo como tal comunica algo.

Se ha visto ya, en el comentario al relato del diluvio, que el ensainblamiento de los estratos literarios Y y S produce sus propios efectos desentido. Por empezar, un énfasis en determinados motivos o temas, por su repetición en posiciones distintas o con vocablos diferenciados,

Por otra parte, el abundante material proveniente de dos version-i muy diversas entre sí otorgó al redactor la posibilidad de armar el tcx to total de una manera estructurada que da un *centro*—¡narrativo y tco lógico! (8:1)— que es una cima a la cual se asciende y de la cual se desciende. La propuesta de ver un extenso quiasmo o gran estructura concéntrica revela una instancia redaccional productora del sentido del texto que no podemos desperdiciar⁴⁸¹.

El punto cíe partida es el inicio de la "historia de Noé" propiamente dicha, o sea 6:9, y el de llegada la conclusión de la perícopa del diluvio, 9:19. La estructura puede ser diagramada en la siguiente forma ni diografiada, pero debe ser "vista" en la lectura del texto total.

A Noé (6:9s) B Sem, Cam y Jafet
(10b) C el arca: su construcción (14-16)

D diluvio: anunciado (17aa) E para
arruinar toda carne (17aíS.b) F *alianza*:
anunciada (18-20)

a Noé y familia (18b) / b animales (19-20) G
alimento en el arca (21) H *orden de entrar en
el arca* (7:1-9) a Noé...(D / b animales (2-3)
c 7 días de plazo (4aa)/ d 40 días de duración (4aíS) e
borrar (4b) / f ejecución (5)

I cronología: **600 de Noé: diluvio** (6)
[entrada: Noé/animales (7-9a)][ejecución (9b)] J
7 días transcurridos (10)

⁴⁸¹ Adoptamos en principio, como operativa, la estructura vista por G. J. Wenham, "TI» Coherence of the Flood Narrative", VT28 (1978), pp. 336-348 (esquema en la p. 338), piro ampliándola con nuevas correspondencias.

K 17/H: inicia diluvio (1l-16a) [entrada:
Noé (12) / animales (!4-16a)] L Yavé
cierra el arca (lób) M 40 días de diluvio
(17a) N *subida de las aguas* (17b-24) a a
aumentan las aguas (17b-18) & se cubren
las montañas (19-20)

b perece toda vida (21-23)

c a crecen las aguas &
150 días (24b)

SE ACORDÓ DIOS DE NOÉ VIENTO

SOBRE LA TIERRA (8: la)

N' *bajada de las aguas* (1b-5) c a se
retiran/menguan las aguas & 150 días
(1bis)

b se salva el arca (4)

a a menguan las aguas (5a) 15
reaparecen las montañas (5b)

M' 40 días después (6a) L' Noé abre una
ventana del arca (6b) K' final del diluvio (7-14)
a cuervo (7) / b paloma (8-9) J' 7 días
de espera: paloma (10-11) I' 7 días más de
espera: paloma (12) cronología: 1/1/601 +
27/H (13-14)

H' *orden de salir del arca* (15-19) a' Noé...
(16) / b' animales (17) c' salida:
Noé/animales (18-19) **altar** / **sacrificio** /
promesa (20-22) **bendición** / **orden de
multiplicarse** (9:1)

G' alimento fuera del arca (9:1-4) F *alianza*:
establecida (9a.11aa) a' Noé y descendencia (9b) / b'
 animales (10) E' no será destruida toda carne (liáis) D'
 diluvio: no otra vez (11b) C' arca (18a)
 B' Sem, Cam y Jafet (18b) A'
 Noé (19)

La raya vertical a la izquierda señala temas o motivos del Y, <|U4J los menos. Es evidente que la estructura global es obra del "rc-cli final y no de la fuente o tradición S, puesto que se usa en ella tur información Y.

Hay en esta estructura datos llamativos. Por empezar, la fraso, y solitaria, de 8:1 es un punto clave que, en el momento cliniáiiicOj relato, trae alivio y abre perspectivas de salvación. Por otro lado, Ift j petición de las cifras de días de cada lado del vértice (el 40, dos el 7, los 150) no parece casual. Es claramente artificial, por ejemplo, i el descenso de las aguas dure exactamente igual que su crecida. te de su significado simbólico o dependiente de la tradición di- or (como se vio en el comentario), los números (debido a su propia dl% siclad) se prestan para las combinaciones. Los 150 + 150 días, por i parte, están anotados *cerca del centro*-, son el núcleo del "año" (sola lunar combinados), de tremenda relevancia cosmovisional en los dr los sacerdotales⁴⁸². Cabe pensar también —a la luz de lo estudiado i bre Génesis 5— en la relevancia "sexagesimal" del número 15^{Ht}

Una estructura tan grande no puede cubrir *todos* los lexemas o mas cía la narración. Hay otras subestructuras que juegan su propio péi en los microrrelatos, como ya se vio (6:5-13; 6:19-20; 7:17-8:3; 7:, 23; 8:22; 9:9-11; 9:12-17) e inclusive en segmentos minúsculos (asi

⁴⁸² El texto de Qumrán ya mencionado (4Q252, cf. i:7-9) tiene en cuenta sólo los l'iO ill de 7:24b (crecida de las aguas) que, sumados a los otros datos de días y fechas, jiciH ten llegar a los 364 días exactos de un año solar (ü:3). El texto bíblico busca más I >irn I armonía de los números, siempre con una intención teológica, por supuesto.

⁴⁸³ El 15 es la *mitad de x* (el largo), base cía todas las ecuaciones matemáticas; innhi>li cáelo por la *mitad de y*. (= 20, el ancho), da 150. Recordemos que estas cifras ap. iiriii cuando el relato está en su punto *medial* y climático. El 40 (registrado dos veces en el relato del diluvio) es x (el largo = 30) + 10 (que <••. l.i • ii ferencia entre el largo y el ancho), vale decir: $x + (x - y.) = 40$.

, 7:11b; 9:5) o jugando a distancia (6:5-7 con 8:21a), y a ve-ves dichos populares (9:6a).

— advertir, no obstante, dos detalles: primero, que una estruc-fiesta no suele cubrir todas las ideas, menos todas las palabras. , simetría y la recurrencia global de los temas y motivos, y la n de un centro significativo. Segundo, que en un texto inten-.nte programado las *excepciones* de cualquier manera despier-ención del lector advertido. Es el caso de las "ejecuciones"⁴⁸⁴ de atos divinos (6:22; 7:5.9b.16aí3), el sacrificio de Noé (8:20-22), _ • multiplicarse (9:1b.7), la prohibición del homicidio (w.5-6) 'todo los diversos datos cronológicos (7:[6].11; 8:4a.13.14). f últimos, por cierto, están concentrados en dos posiciones si-B: de un lado de la pirámide, en 7:11, *después* de la orden de en-e su cumplimiento (7:1-9), al empezar el diluvio (vv.10-11a); y pumente, del otro lado de la pirámide, en 8:13.14), al terminar el y *antes* de la orden de salir (cf. w. 15-19)⁴⁸⁵ - Tales datos, en | se refieren estrictamente a episodios del diluvio mismo, no a he-eparatorios o posteriores.

.. del tema del sacrificio (Y), los otros son de gran peso para la _ín S. Por otra parte, estos textos fuera de estructura están narra-fente bien ubicados, como los que se refieren al "nuevo orden" 19:1-7).

i segundo modo de captar la fuerza retórica de la organización del [consiste en destacar los *discursos divinos* en el transcurso de la na-in. Su lista es la siguiente:

"dijo Yavé" (tema: "no permanecerá mi espíritu...")
 j;7 "dijo Yavé" (tema: "borrar" todo ser viviente)

6:13-21 "dijo Dios" (instrucciones a Noé) 7:1-4
 "dijo Dios" (orden de entrar en el arca)

8:15-17 "habló Dios... y dijo" (orden de salir del arca/fecundidad)

I No las relatadas (7:7-9.13-16a, 8:18-19) sino las "pronunciadas" (6:22; 7:5.9b.16aís). Las leras obedecen a modelos narrativos, las segundas son más teológicas y por tanto cos-ivlsionales. ¹ Éstas y otras correspondencias no fueron vistas por G. J. Wenham, *art. cit.*

8:21-22 "dijo Yavé" (tema: no más maldición/destrucción)

9:1b-7 "bendijo Dios (a Noé...) y les dijo" (fecundidad/alimentación/homicidio)
 9:8-11 "dijo Dios" (alianza establecida)
 9:12-16 "dijo Dios" (la señal de la alianza)
 9:17 "dijo Dios" (resumen).

En el marco redaccional, el mito de 6:1-4 está incorporado al u-nil mayor del diluvio. En total, hay 10 discursos, una cifra de por sí significativa, como ya se observó más de una vez. Lo notable, por otra parte, es su repartición en 3 + 7 (3 de Yavé, 7 de Dios), números también destacados. ¿Será intencional esta presentación?⁴⁸⁶. No es ésta la parte importante, sino *el hecho* literario de la presencia de tales discursos. Narrativamente, están acumulados al comienzo (decisiones + instrucciones + orden de entrar) y al final (orden de salir + instrucciones + p-mesas^{487,488}), dejando en el centro un largo relato de "ejecuciones".

Lo literario sin embargo tiene, en un texto religioso como el presente, una función querigmática y su efecto teológico consecuente. Las fórmulas "dijo Dios / Yavé", a veces repetidas redundantemente (como en 6:17; éxodo 17, vv.8a.12a.17a) destacan la importancia y la efectividad de la *paltih* divina. Lo mismo acontece en el relato cosmogónico de 1:1-31, donde los 10 "dijo Dios" encabezan cada una de las ocho "obras", la bendición a los seres humanos (v.28) y la norma sobre la alimentación (v.29)⁴⁸⁹.

Siempre se ha puesto en relieve el valor de esa palabra de Dios en el relato de la creación. Pues bien, la misma fuerza tiene en el diluvio. Es otra aproximación evidente entre ambos.

⁴⁸⁶ Se puede comparar con el tramo redaccional de las plagas de Egipto, en Éxodo 7 ||| (las 7 del Y son completadas con otras 3, provenientes del E y sobre el tocio del propio 1); aquí el texto es más complicado, pero de cualquier manera es la cifra 701a que im|Mir*|ta.

⁴⁸⁷ Cabe notar que las "promesas" finales son el equivalente (por oposición) de las d-n I siones iniciales de extinguir la vida del planeta.

⁴⁸⁸ Las fórmulas con Yavé no tocan el desarrollo del suceso; las otras 7 ("dijo Dios" i lln en que ver con tocio él, pero se concentran en las instrucciones (3x) y en la alian/a (\ i, quedando en el centro la que es diferente ("bendijo Dios... y les dijo...", 9:1).

⁴⁸⁹ "Discursos" que Dios hay 11, pero el de la bendición a los animales (v.22) está formulado de manera muy diferente, tal vez a propósito para mantener el modelo de 10 "dijo Dios": "los bendijo Dios, diciendo!" (el segundo verbo es secundario), pero ¡no así t-n .u equivalente de 8:17b, en que la bendición (sin el lexema *brk* "bendecir") está dentro de I "habló Dios a Noé, diciendo"; lo que se destaca es su "hablar".

visible en la estructura presentada la relevancia de los motivos "entrada" y "salida" del arca. Tres datos de interés cabe mencionar:

1. En primer lugar, se habla de Noé y familia por un lado, de los animales (7:1 + 2-3; 7:7 + 8-9a; 7:13 + 14-16a; 8:16 + 17; 8:18 + 12), que en el anuncio de la alianza (6:18b + 19-20); y su realización (+ 10). De modo que la secuencia "Noé e hijos + animales" aparece varias veces (!), ocupando más de quince versículos en total. El tema importante y por eso permea todo el relato.

2. En segundo lugar, el orden es "cumplida" siempre en forma de relato (7:1-3 en 7:1-3 en 13-16a; 8:16-17 en 18-19) y tres veces con la general de cumplimiento (7:1-3 en el v.5; 7:7-9a en el v.9b; en el v.10a). También la orden de acopiar alimento (6:21 en 6:21 en 6:21 mismo realiza lo que había anunciado (6:18-20 con 9:9ss).

3. Los datos cronológicos están apuntados, en todos los casos, en el de la "entrada" o "salida" del arca: en 7:6 (*entre* la orden para y la descripción de ésta); en 7:11, con repetición en el v.13acc : mismo día" (*antes* de la segunda mención de la entrada); y (*antes* de la orden de salir del arca). Hay una clara intención de ordenamiento, a saber, de precisar las fechas que tienen que ver con la *salvación* de los seres humanos y animales que iniciarán la nueva vida en este planeta.

Interpretación fenomenológica del mito del diluvio

Los mitos que este gran mito no tiene un origen cananeo o israelita, sino que se dan en las áreas correspondientes las condiciones físico-teológicas que generen un relato tal. No es así, en cambio, 3nes que sufren inundaciones o cataclismos fluviales (Mesopotamia-fluviales o marítimos. La tradición bíblica del diluvio es un efecto del de la presencia continua de Asiria y Babilonia en el área occidental.

La mesopotamia conoce las inundaciones periódicas debidas al crecimiento del Tigris y del Eufrates en la época de los deshielos en las montañas donde se originan (el Cáucaso). En la franja meridional (cerca del

Golfo Pérsico), donde los dos ríos se acercan, los arqueólogos pmlei reconocer profundos estrados aluvionales, de hasta 60 m de prof'u dad⁴⁹⁰. Pueden datar desde el final del último glaciario (c. 10.000), no es necesario remontarse tan lejos para la formación del mito del luvio, ya que las inundaciones forman parte de la experiencia amuil los moradores de esos territorios. En el mito interesan los fenómc presentes, no los pasados (el "suceso" del mito no es pasado [nunca dio] sino *arquetípicd*).

Los tres poemas mesopotamios del diluvio —transcritos en c tulo V— están literariamente cristalizados en el 2º milenio a. C. supone que su transmisión oral fuera mucho antigua.

En muchas culturas existen relatos de diluvio.⁴⁹¹

El mito surge de experiencias "significativas", no banales⁴⁹². Aliv bien, en Mesopotamia las inundaciones no son un "espectácu ver, sino que significan un desastre para la agricultura y la ecología, allí la fuerza del mito del diluvio, que tematiza el peligro de la caíáslf fe por un lado, pero deja entrever por el otro la seguridad de la sal ción.

De aquí, de lo concreto en la vida, se recupera también, a nivel slí bólico profundo, la nostalgia de *renovación* de la humanidad, qur surge purificada de las aguas diluviales. El mundo envejece y ncrsll renacer. Por esto, el mito del diluvio ha ejercido siempre tanto ññpa to. Es una homologación de la cosmogonía⁴⁹³.

Pero no es lo mismo que la primera creación. Queda un espac i < > c>| tre la cosmogonía (que no se repite en lo físico) y esta recreación, afecta solamente a los seres humanos. A su vez, y esto es significad

⁴⁹⁰ Cf. P. Buringh, nota en *Sumer* 13 (1957), p. 37; M. E. L., "Noah's Flood Reconsiderin'I Iraq 26:2 (1964), pp. 62-82 y R. L. Raikes, "The Physical Evidence for Noah's Flood", /)« 28:1 (1966), pp. 52-63 (el intento de Mallowan de identificar una situación de diluvio, 2900/2850 a. C., es demasiado "historicista"; más reservado es HJ.Lenzen, "Zur Flutsi liltl in Ur", *BaghMU* 3 [1964], pp. 52-64).

⁴⁹¹ Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 328s (mitos Mbyá-Guaraní y bnilmí nico del diluvio). Ver también G. A. Caduff, *Antike Sintflutsagen* Gotinga, Vandenhc>r< li 1 i çì Ruprccht, 1986 (sobre Deucalión, Dárdano, Ogygos; p. 203 sobre Génesis 7, y 205.V, Mi bre la teodicea).

⁴⁹² Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, p. 152.

⁴⁹³ Cf. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Madrid, Cristi:» id.nl 1978, p. 80: "el diluvio realiza a escala macrocósmica lo mismo que, simbólicamenir. -• lleva a cabo durante la fiesta del Año Nuevo: el 'fin del mundo' y de una humanidad j« cadora, para hacer posible la nueva creación".

En cosmovisional, se producen un "antes del diluvio" y un ¹ del diluvio" que dividen la historia en dos períodos de dife-Itenido simbólico. El "antes" estuvo cargado de la sacralidad I contigüidad con el acto ontofánico de la cosmogonía⁴⁹⁴; mien- l "después" establece las condiciones de *esta* historia presen-

>, en el caso de la Biblia, los relatos que se sitúan "entre" la i y el diluvio (Génesis 2:5-6:4) tienen una carga semántica espe-f estar en *ese* lugar, a parte de ser tal o cual episodio.

f diluvio como tradición bíblica⁴⁹⁵

(doble) relato ensamblado del diluvio en Génesis 6:5-9:17(19) de Mesopotamia como mitema cultural, no es menos cierto i Biblia aparece fuertemente retrabajado. La relectura de los mi-i fenómeno fundamental, constatado por la historia de las reli-⁶. Éstos expresan el *sentido* de realidades propias de cada gru-ano, y por lo mismo deben usar los códigos culturales del mis-personajes divinos y humanos, el ambiente, la dirección del , los símbolos, todo está contextualizado desde "adentro" de la visión israelita. El mitema (el esquema tipológico) es el mismo, hbolos universales (el agua, la embarcación, el sacrificio, etc.)⁴⁹⁷ ln sus valores esenciales. Pero *el texto* sólo habla desde adentro y adentro. Los mitos no se repiten de una cultura a otra; son más snflictivos. Pero, *si se trasladan, deben ser recreados*.

, ejemplo. Ya se indicó que, en los mitos de *Guilgamés* y *Atraja*— más extensos y mejor conservados—, no está explícito el mo-¹ la decisión de los Dioses. En la reelaboración bíblica, ya a nivel i estratos prerredaccionales —como es patente por 6:5-8 (Y) + 6:9-se marca con fuerza el motivo de la maldad o de la violencia tías sobre la tierra. El Yavé/Dios de estas tradiciones vigila por la lia y el bien. Por eso también *el final o*, mejor, los dos finales (8:21-

np. C. C. Smith, "Knowledge 'From Before the Flood'", *EncounterII* (1970), pp.

i algunos aspectos, cf. E. Fisher, "Gilgamesh and Génesis: The Flood Story in Con-CBQ 32 (1970), pp. 392-403.

ITVfma desarrollado en *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 157-158. ' Se han registrado al menos 17 correspondencias, tomando globalmente los tres rela-l mr.sopotamios, como ha hecho G. J. H. Wenham, *art. cit.*, pp. 346ss.

22 Y, y 9:1-17 S) son tan diferentes a sus modelos mesopotamios, y i tacan a más no poder la opción divina *por la vida*, aunque esto puf ca desconcertante por el recurso a la aniquilación de los seres vívk tes.

Es necesario hacer una observación más. Si los mitos son conll!< vos entre sí, hasta ser irreducibles unos con otros⁴⁹⁸, ¿por qué en nesis 6-9 las dos expresiones "israelitas" del diluvio —la Y y la S - - i tan no sólo incorporadas sin problemas sino además ensamblad;!* *un solo relato?* En los capítulos 1 y 2, las tradiciones sobre la creack están yuxtapuestas, no hilvanadas entre sí. La respuesta es triple:

1) En primer lugar, el redactor pudo componer esta *nueva hisio*) con los materiales de dos tradiciones previas, en la medida en que *tas ya no eran vistas como contradictorias entre sí*. Esto pudo ser ble, por otra parte, sólo en un estadio tardío de la historia de I.srg cuando los grupos sociales que sustentaban ambas posturas estaban i gregados y no eran ya "dos entidades definidas". A partir del exilio, se ve el sentido de que se formaran corrientes de pensamiento tan pares como la "yavista" y la "sacerdotal"⁴⁹⁹. De ahí su no conflictivkla condición que ha permitido su ensamblamiento "pacífico" en el rda(¡ que ahora leemos.

Por eso la presencia del sacrificio de Noé, y por tanto el motivo i los siete pares de animales, o la doble promesa final, son "admitidos" i un texto programado por una mano sacerdotal tan meticulosa. La anuí nización fue posible. Un caso en que ésta es más sorprendente es d la duración del diluvio. Que el diluvio haya durado "40 días y 40 ches" es totalmente diferente de si duró 150 días + otros 150, o im-jol del 17/11 al 27/11 del año siguiente. Pero el "constructor" de esta <>l>n ha combinado (y a veces añadido) tales informaciones *para otra don*, como hemos visto más arriba, que se manifiesta en el gran quiai mo concéntrico el cual, a su vez, tiene por finalidad constituir un coi tro literario, narrativo y *querigmático*. Que Dios **se acuerde** de Noí-de todos los seres vivientes que están a la deriva sobre las aguas es ni)]

⁴⁹⁸ Más detalles en *los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 188-192.

⁴⁹⁹ Da la impresión de que quienes sustentan la presencia de un Y exílico/postexílit t > i >l vician que es necesario encontrar el contexto social de la producción de tales textos. „Nn será más bien que el Y es de la época monárquica, como siempre se dijo, pero que MU materiales fueron manipulados, al desaparecer sus portadores, en los ambientes saccnln tales exílicos/postexílicos?

clave para los destinatarios del texto. Ellos también espe-Dios "se acuerde" de su desgracia actual. El Dios que castigaciones es el mismo que quiere salvar al "resto" que ha es-catástrofe. *Para eso* sirven las tradiciones del diluvio, reela->r el creador del texto aceptado por la tradición. La teología del "resto" encuentra aquí una expresión *arquetípica* de la |de juicio y salvación del Dios de Israel.

observa bien, con todo, la conflictividad está suavemente ín la medida en que el redactor ha organizado el nuevo tex-|Us preferencias. El material Y está desmantelado³⁰⁰. En todo ílato resultante, predominan los puntos de vista del S. Tales Ison esperadas, pues representan el poder cultural de los cír-prdotales en la constitución de los textos normativos en el pe-co/postexílico.

je tener en cuenta, por fin, que el Pentateuco tiene el aspec-[lina obra enciclopédica, en cuanto recoge diversas tradiciones, Jida en que sirven para desarrollar un propósito global, la Sn de un mensaje en forma de promesa.

ly que enfatizar, finalmente, que el relato del diluvio es —en el (de las tradiciones de Génesis 4-11— otro texto *contracultural*. ancia del mito mesopotamio, su gran difusión en el marco de dominados por los imperios de la región productora de tales Siria, *Babilonia*, Persia), hizo que un pueblo oprimido como el ! sintiera su fuerza ideológica y la contrapesara *recreando el mi- \adentro*, alineándolo con su propia visión de Dios y del orden mano.

íro relato bíblico tiene entonces una clara dirección querigmá- destinatarios concretos: les está llevando un mensaje cie resis- s está ayudando a mantener su propia identidad cultural y re-

K> no se pueden sacar conclusiones respecto del tenor de la tradición Y previa. • ejemplo, le falta la construcción del arca; Noé no sale del arca, etc. Se ha su-los elementos Y son sólo retoques post-S (*J. L. Ska*, "El relato del diluvio. Un fHK'crdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores", *KstB* 52 [1994], pp. 37-|rn se lia observado más de una vez en este comentario que ni hay pruebas con-N, ni hace falta dicha hipótesis.

4. Las relecturas del tema del diluvio

El Antiguo Testamento es parco en la utilización del mito del diluvio. El caso más notable es el del 2-Isaías, quien explota el tema del pacto de la alianza en 54:9, en estos términos y en un contexto de gozo pasado/salvación presente:

"En la inundación de ira oculté mi rostro ⁵⁰¹ ante ti un momento, pero con amor eterno te compadezco —dice tu redentor Yavé" (v.8).
 "Porque como las aguas de Noé es esto para mí, respecto ^{dtí} de las cuales había jurado que no pasarían más 'las aguas de Noé' sobre la tierra; así juré no airarme contra ti ni amenazarte" (v.9).
 "Porque los montes se moverán y las colinas tambalearán, ⁿ pero el amor de ti no se moverá ni mi pacto de bienestar tambaleará —dice 'el que te compadece', Yavé" (v.10).

Los tres versículos están organizados en forma concéntrica, dejó el tema de "las aguas de Noé" en el medio respecto de la doble ^{ción}, en los extremos, del amor (^{jésed}) de Yavé por Jerusalén ⁵¹².

En los medios sapienciales tardíos se usó el motivo del diluvio para ilustrar la intervención *de la Sabiduría*, quien salva la tierra "guíatula justo por las olas en un vulgar leño" (Sabiduría 10:4). En el largo mil de los personajes del Génesis y del suceso del éxodo (Sabiduría 1(19:22), la figura de Noé está presente como "modelo".

En el Nuevo Testamento, Mateo (24:37-39) y Lucas (17:26-27) ^{il} la historia del diluvio en relación con el tema del Hijo-del-hombre, ya que parusía es comparada con "los días ^{cíe} Noé". Ambos autores ^{sii} tienen algo evidente pero que no está dicho en el relato del Génesis, ^{-ber} que la gente ni idea tenía de lo que estaba por suceder; ^{tod} < > s ^{lizaban} sus actividades normales ("comían, bebían, se casaban..."), ^I tal que el cataclismo los sorprendió. La lección es clara para los ^{crli} nos, quienes deben estar atentos en la espera de la venida del Hijo ^{hombre}.

⁵⁰¹ El discurso de Yavé se dirige a Sión.

⁵⁰² Cf. el comentario a este pasaje, en *Isaías: La palabra profética y su relectura*. Vol. II: 40-55: *La liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994, pp. 11-12. 'M<>

, lista de los antepasados que se salvaron "por la fe", el autor de [^] a los Hebreos destaca la figura de Noé quien

503 Sor la fe... advertido por Dios de las cosas que aún no se ^{eían}, con temor reverencial construyó el arca *para tlvación* de su casa, por la cual (el arca) ⁵⁰³ juzgó (Dios) ^{il} el mundo; y (de esa manera) llegó a ser heredero de la ^{justicia} según la fe" (11:7).

[^]todo el relato del diluvio, aludido sólo bajo el símbolo ambiguo ⁵ⁿ y juicio) del arca, este pasaje escoge un elemento leído en-as, a saber, la actitud de fe de Noé.

En las dos cartas de Pedro, se recuerda el diluvio. En la primera, el autor establece un paralelo entre *el agua* (¡y no tanto el arca!) del diluvio y el bautismo (1 Pedro 3:20-21). Este es llamado *antítipo* (v.21a), ^{itraparte} a nivel de sentido, ya que el agua bautismal purifica (no ^{Ciudad} corporal" sino la interior) y salva ⁵⁰⁴. Se trata evidentemente ^{ina} *relectura* del texto del Génesis, según el cual las aguas no salieron que destruyeran. Pero es cierto también que gracias al agua el ^{eleva} (Génesis 7:17b.18b) y por eso se salvan los que están en tierra y las montañas quedan cubiertas. Se conserva de esta ^{ma-simbolismo} sintético (u opuesto) del agua como destructora y ^{ara} ⁵⁰⁵.

En la segunda carta de Pedro, se usa la secuencia de tres relatos de ['] del Génesis como lecciones del pasado aplicadas al presente. Se castiga a los ángeles (Génesis 6:1-4 en la lectura de la ^{trac}li-lapocalíptica, por ejemplo de *1 Enoc* 1-11), del *diluvio* y del ^{episo-}

- Sodoma y Gomorra (Génesis 19) O Pedro 2:4-10). Noé es ^{contra-}
- con "un mundo de impíos" que lo rodeaba y fue castigado (v.5).

mayoría de los exégetas entienden que el referente gramatical de *dihe*s ("por la ^I es la fe, no el arca, pero la frase está aludiendo al relato del Génesis: el arca es el ^{*} del juicio ^{cíe} Dios sobre la humanidad. El sujeto ^{cíe} *kalékrinen* no es Noé (con ^I sino Dios, con el diluvio. ^I posible entender los paralelos de esta manera: ^f(irra (tipo) - agua (medio de salvación)

^{itismo} (antitipo) - resurrección (medio, v.21b) ¹ Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981, cap. V ⁱ ligas y el simbolismo acuático, esp. el ^{parágrafo} 72 sobre el simbolismo del diluvio).

El estudio del relato del diluvio nos ha servido para comprender muchas cosas. Un mito no-natural en el ambiente cananeo, pero "impropiamente" culturalmente en el amplio horizonte del antiguo Próximo Oriente,⁵⁰⁶ fue reinterpretado creativamente en Israel, en dos fases: primero en contextos sociales diferentes y conflictivos entre sí (las tradiciones de S y J), luego como síntesis enciclopédica en la redacción "sacerdotal" libro del Génesis.

Es este nivel redaccional el que nos permite realmente comprender la función querigmática (y teológica, por supuesto) del relato del diluvio en cuatro direcciones, todas importantes para los destinatarios: texto:

1) Por una parte, el motivo del diluvio sirvió a la tradición hebrea en todo su recorrido, para ejemplificar el castigo divino por la corrupción y la violencia humanas.

2) Por la otra, y esto ha surgido con fuerza del análisis del texto bíblico, el Dios del juicio es un Dios que, en última instancia, también recuerda" (8:1a) a quienes buscan la salvación.

3) En tercer lugar, el poema así leído en la tradición creativa poética tuvo con seguridad una intención contracultural de afirmar la identidad de Israel en un contexto social (la diáspora) propicio a la integración.

⁵⁰⁶ Se han hallado fragmentos de copias del *Gilgames* acádico en la capital hitita y en el Egipto (en El-Amarna), lo que indica la amplia difusión del mito, sobre todo a través del poema mencionado. Cf. el estudio de conjunto, editado por P. Garelli, < *mes et sa légende*. París, Klincksieck, 1960; luego, para los textos nuevos, L. Matón-, *neueren Literatur über das Gilgames-Epos*"; *BO* 21 (1964), pp. 3-10; E. Laroche, "l'i mythologiques hittites en transcription II: mythologie d'origine étrangère", *RHA* i (1968), pp. 5ss, esp. pp. 7-24 (texto hitita); id., en la *RA* 54 (1960), pp. 187s (paleo-hitita y la versión hurrita); A. Goetze y S. Lewy, "Fragments of the Gilgamesh Epic from M d o": 'tyqwt = 'áfíqóf' 11 (1959), pp. 121-128.

En Ugarit, fue hallada una tableta rota que comienza con una referencia a la decisión de los Dioses (líneas 1-2), introduce palabras de presentación de Atrajasis (6ss), y u-iiiiliu, en lo poco que se puede leer, con una referencia a su acogida entre los Dioses Urum.i línea 4); cf. J. Nougayrol, *Ugaritica* KParís, Geuthner, 1968, pp. 300-304; W. G. Lamí». A.R. Millard, *Atrajasis. The Babylonian Story of the Flood* Qxford, Clarendon, 1969, p. 133 (ver al final de nuestro capítulo V).

El marco de las relaciones sociales dentro del grupo interno (relato del diluvio *legítima* un tipo de calendario que es consultador esencial de la vida religiosa. Etapas o episodios del tiempo según un cronograma de días, fechas y cifras que tiene en la concepción del tiempo que sustenta quien compone

Incluir, ¿no habrá sido importante este múltiple mensaje en la Biblia? texto en las comunidades judeas postexílicas?

CAPÍTULO IX

u. El pecado de Cam (9:18-29)

lo y la maldición de Cam/Canaán 7)
ción de la "historia de Noé"
129)

ción

nicio (9:18-19) de este episodio era también la conclusión litera-
relato del diluvio (ver el capítulo anterior de este comentario),
versículos tienen por eso una doble función, de cierre y de a.
Aquí analizaremos esta segunda.

¹ otra parte, los w.28-29 ya no se refieren al episodio de 20-27 y h,
a su vez, un doble papel narrativo: concluyen sin duda la uni-
les precede, pero en forma demasiado brusca; su verdadera 5n, en
cambio, es cerrar la "historia de Noé" empezada en 6:9 con
lula 'elle tól^edot y, más a distancia, también la de Adán.

, *El pecado y la maldición de Cam/Canaán (9:18-27)*

ro

.leron los hijos cie Noé que salieron del arca: i,
Cam y Jafet./Cam era el padre de Canaán.

Estos tres fueron los hijos de Noé,/y a partir de ellos
se dispersó toda la tierra.

20

Comenzó Noé, hombre del suelo/y plantó una viña.

21

Bebió del vino y se embriagó./

Luego se desnudó en medio de su carpa.

22

Vio Cam, el padre de Canaán, la desnudez de su padre,
y avisó a sus dos hermanos que estaban afuera.

23

Tomaron Sem y Jafet el manto, lo pusieron sobre el hombro
de ellos dos, y marcharon de espaldas;
cubrieron la desnudez de su padre./

Estaban de espaldas, y la desnudez de su padre no vieron.

24

Se despertó Noé de su vino,/

y reconoció lo que le había hecho su hijo menor⁵⁰⁷.

25

Dijo entonces:

"¡Maldito sea Canaán./

Esclavo de esclavos sea para sus hermanos!"

26

Dijo también:

"¡Bendito sea Yavé, el Dios de Sem,/

y que sea Canaán esclavo suyo!

27

¡Ensanche Dios a Jafet, y habite en las carpas de Sem!/
¡Que sea Canaán esclavo suyo!"

Los w. 18-19, considerados al final del capítulo precedente (en función de cierre del relato del diluvio), deben ser vistos aquí en nía to introducen el nuevo relato de los w. 20-27.

Hay dos detalles que muestran que el episodio que sigue fue inlf ducido redaccionalmente. En primer lugar, la frase "Cam era el padre (Canaán" sorprende por no ser esperada. ¿A qué viene la presentad^ tan prematura de Canaán? La información corresponde al cuadro MI!» guiente (cf. 10:6b), pero se necesita para el relato presente (v.25). A i_ vel de la redacción, se sobreentiende que Cam será el padre de Caiulllll (pues nunca se narró que ya hubiera nacido).

⁵⁰⁷ Es extraña esta designación de Cam como "hijo menor", cuando siempre es do en el medio de los tres hermanos (Sem, Cam, Jafet).

jndo lugar, el v.19b ("a partir de ellos se dispersó toda la tie-fc refiere más bien hacia atrás al cumplimiento del mandato de ¹ multiplicarse de 9:1 ("llenad la tierra", v.lb©, y hacia adelante, llo 10. El verbo empleado (*pus*, "dispersarse"⁵⁰⁸) nos sugiere la idea general de una explosión humana sin contornos o te-definidos. Estaremos atentos a su reaparición en otros marcos (10:18b y sobre todo en 11:4b.8a.9b).

ués de este versículo 19, debía seguir naturalmente uno de los mencionados. Los w.20-27 interrumpen el flujo narrativo.

janto a la estratigrafía crítico-literaria, nuestra historia es Y, en el doble marco (w. 18-19 y 28-29) es de procedencia S redac-

i desde otro punto de vista, el redactor debió colocar en este lu-
jisodio de los w.20-27 porque su protagonista, no el tema cen-jNoé.
estas observaciones, podemos analizar la narración.

, primer labrador después del diluvio (9:20)

¡T.20, breve como es, cumple el papel literario de empezar a ar-
í'trama, que propiamente se despliega a partir del v.21a. Por eso
Er leído en esa dirección. Pero aparte de esta función narrativa,
uye de por sí un tratado condensado sobre los inicios de la viti-
jra. Sus seis palabras son relevantes.

Srmula verbal "comenzó" no es nueva en el Génesis. La había-
contrado en 4:26 (culto a Yavé) y en 6:1 (población de la tierra),
Smienzos" muy significativos⁵⁰⁹. En 4:26, especialmente, el verbo allí
en pasivo) estaba asociado a un personaje, Enós. En nues-5, a
Noé. Uno y otro entran en la categoría clasificatoria de tes-• o
"héroes culturales", como los denomina la ciencia de las re-
k⁵¹⁰

preservar estas correlaciones literarias, hemos mantenido el sentido básico del I
din "acomodarlo" a formas como "se pobló toda la tierra" (*BJ, El Libro del pueblo*
la *Revised Standard Versión*) o "se propagaron [!] por toda la tierra" (*NBE*).
Mu adelante, la reencontraremos en 10:8 y 11:6.
este tema en el capítulo II, sobre Génesis 4:17-26, o *Los lenguajes de ja experien-*
)rtlt/(li>sa. Estudio de fenomenología déla religión, op. cit., pp.175-178.

Lo que Noé inicia no está dicho en palabras. Es posible que se que con ello un efecto-de-sentido intencional: simplemente, habltl, un "comienzo". Pero éste viene señalado, en el contexto, por dolí presiones que llenan el resto del versículo:

a) Por un lado, a Noé se lo clasifica profesionalmente como cultor. Caín era un "labrador del suelo ('dbéd 'adama)" ('i:_, como había sido Adán (3:23b), mientras que Noé es un "lioiii del suelo ('ís ha'adama)". ¿Hay alguna diferencia? La piinv. fórmula destaca la tarea, la segunda más bien la persona inl.sfl Pero ambas dicen la relación fundamental *con el suelo*⁵¹¹. Los relatos del Génesis, en su nivel de redacción (y aun en d _ trato Y previo) suponen que la primera expresión cultural de I humanidad fue la agricultura, y también la primera después _ diluvio. En la perspectiva de los mitos *debe* ser así, por cuanto práctica de la agricultura es normal en el momento en que se escriben estos relatos.

b) La novedad que el v.20b trae es la referencia a la plantaaofli de una vid o viña. El verbo es correcto y técnico, ya que la vid] no se "siembra" sino que se (tras)planta. El texto no se ocupa ilc informar cíe dónde sacó Noé el plantín, sobre todo después del diluvio. No se trata de una historia cultural, sino de un *mito* cultural. En tanto tal, tematiza lo que es vivido como significativo.

Por eso es mucho más importante darse cuenta de las connotaciones teológicas del dato sobre Noé. Después de la "purificación" de l.i tierra por el diluvio, después de la recreación tras la catástrofe, *la maldición de la tierra* (3:17b-19) *había sido levantada*. Entonces la tierra volvió a ser fecunda, a dar el fruto buscado y no abrojos y espinas. Por eso Noé tiene éxito como viticultor.

Además, en la secuencia narrativa actual, el caso de Noé es el (prj mer) cumplimiento de la promesa de 8:21 (no más maldición de la tierra) y 22 (regirán ininterrumpidos los ciclos estacionales que condicio nan la agricultura).

Ahora bien, es en este momento cuando hay que acordarse de la

5H Exagera la búsqueda de correspondencias entre Noé y Adán A. J. Tomasino, "History Repeats Itself: The 'Fall' and Noah's Dnmkenness", VT42 (1992), pp. 128-130. Lo que el texto ni sugiere, distrae de su propio objetivo.

ion" de Noé en la genealogía del capítulo 5 (v.29). Su padre llama "Noé" (*nój*), diciendo:

fno*s consolará* (*y'naajáménú*) de nuestra(s) accion(es) y del liento de nuestras manos (proveniente) del suelo, al que ha lío Yavé".

{

I la tierra renovada por el diluvio ya no tiene vigencia la maldi- ginaria de 3:17b-19 (cf. 8:21aís), y en Noé se constata experi-^_ su fecundidad (9:20b-21a, "plantó una viña y bebió del vi-Cn se puede decir que con él llega a la humanidad el "consue-pivertirse la situación creada por la primera pareja. El texto cita-5:29 establece una visible contraposición con Génesis 3, del que .esumen. La referencia a la maldición del suelo es directa, por el i del sufrimiento y el tema de la maldición. Más oscuro es el sen-"nuestra acción" (en singular en el texto masorético; en plural ersos otros manuscritos, en el samaritano y en los LXX)⁵¹². Más referencia general (pero no contextual) a todo tipo de tarea (cf. onomio 2:7; 14:29; 15:10; 16:15; 24:19; 30:9; 31:29)⁵¹³ o afán stés 2:11), parece una referencia al trabajo agrícola, unido al su-ito⁵¹⁴.

aparece de esta manera como un contra-Adán. El primer hom- Itransgresor, trajo el sufrimiento; Noé, justo, expresa en su nombre jlvio de ese sufrimiento ligado al trabajo.

La "acción" de Cam (9:21-24) |E1 motivo final de la "viña", en vez

de cualquier cereal, es elegido

[Los traductores se "lavan las manos" ante la dificultad, ignorándola por el uso de un al genérico ("nuestras acciones/nuestros afanes/nuestras tareas"). Más sorprendente es rsión española (AB£), que hace del anuncio un hecho consumado ("alivió nuestras eas y trabajos en la tierra que el Señor ha maldito"); el "en la tierra", por lo demás, des-rdicia el matiz cíe proveniencia que ofrece la partícula *min-* no se trata de los trabajos I la tierra sino del sufrimiento proveniente del suelo (por ser estéril). Casi nada del tex-liebreo de 5:29b es reproducido en la citada traducción.

Es notable este uso frecuente de la expresión "obra de tu(s) mano(s)" en el libro del f ISeuteronomio.

Cf. Éxodo 23:16, donde las expresiones "primicias de tus trabajos" y "al recoger tus trabajos (provenientes) del campo" nos sitúan en el mismo contexto de las tareas del cam- pesino.

en función de la narración misma. Por eso el v.21 se apresura a en escena con la frase "bebió del vino", sin detenerse por nada „ formar sobre aspectos del cultivo de la vid, menos sobre la pr< >ilu< del vino. Tampoco esto interesa en el presente relato⁵¹⁵.

El resto del v.21 narra "a toda velocidad" dos escenas conscníi la embriaguez de Noé y su gesto de descubrirse en medio de la *De por sí no* hay relación entre una y otra, pero ambas hacen "i-s una nueva situación. La embriaguez juega un papel simbólico, a „, que algo sucede sin que el personaje en cuestión tome concienci desnudarse, en cambio, conlleva la intención de introducir en el cn| de la sexualidad (comp. Isaías 47:2-3). Y efectivamente, el v.22 no»| tala en él, ya en el corazón del relato.

Noé deja ahora de ser el sujeto de los episodios, para convcf hasta el momento de despertarse (v.24a) en objeto de actos ajeno, el v.22 entra en escena Cam, presentado por segunda vez como "[„, de Canaán". Hay una necesidad de reiterar este informe (cf. v. 1Kb), go importante se está anticipando con esta doble referencia.

Lo que hace Cam es "ver la desnudez de su padre", yendo l u , advertírselo a sus hermanos, quienes *sin* "ver la desnudez de su p;|i (dicho de dos maneras en el v.23) lo cubren. Ningún calificativo . aquí, ni para el gesto de Cam ni para la acción de sus hermanos. un mito, y nada menos que en el contexto de Génesis 1-11, el "s i u , es demasiado banal. ¿Se trata de una falta cie respeto? ¿Lo es el "vcf un padre desnudo? Nada en el texto lo dice. Sólo se narran "acci< >n| Algo hay que todavía no sabemos.

Cuando Noé se despierta (en adelante, vuelve a ser el sujeto unli de la narración) y advierte lo sucedido (v.24), reacciona de una muí ra *doblemente* inesperada: por un lado, lanza una maldición qui* guarda mayor proporción con el "suceso" relatado; alguna violación xual seria está denotada, pero no sobre Noé mismo⁵¹⁶. Por el olio, . maldición no se dirige a Cam, responsable del "hecho" (v.24b), sino] *Canaán*, su hijo según las dos observaciones de 18b y 22a.

⁵¹⁵ Un matiz de sentido se refleja en la expresión "bebió del vino", en lugar de la connotativa "bebió vino". La primera deja entender que Noé bebe escogiendo de ui ta cantidad, por supuesto que por él producida.

⁵¹⁶ Nada hay en el texto que apunte al orden de la homosexualidad. La presend. relato, del triple "Cam, padre de Canaán" impide tal aproximación. Por eso no I meollo del relato la explicación de A. Phillips, "Uncovering the Father's Skirl", (1980), pp. 38-43, esp. p. 41.

jé tal deslizamiento en los actores del drama? LII donde debemos detenernos para resolver este dilema y po-jorar en todas sus dimensiones la maldición (v.25) y su condoble bendición sobre Sem y Jafet (w.26-27).

as de aquella "sospecha" de la banalidad del gesto de Cam, [íteralmente. Se señaló que los mitos no se construyen sobre secundarias, sino que intentan "dar sentido" a aquellas que Cíales para la cultura, la cosmovisión o la ética del grupo que i. Por eso el motivo del "ver la desnudez" debe significar algo no sucede con el de la conciencia de la desnudez, adquirida Cr del árbol del conocimiento (Génesis 3:7.10-11)⁵¹⁷. imer lugar, nunca se dice en lenguaje común que Cam vio a su tsnudo. Tres veces se emplea la misma fórmula "ver la desnu-padre" (22a.23aS.bfi). ¿Por qué este lenguaje estereotipado?

sección del Levítico que trata de las reglas sobre sexualidad 18 y 20:8-21), la expresión "la desnudez de X" aparece por lo veces, en la mayoría de los casos con la fórmula "descubrir Piel)/ver (rá'á) la desnudez de Y". Como lenguaje, es usado por Ezequiel (16:36-37 [los dos verbos]; 22:10; 23:10.18), el 2-17:3), Oseas (2:11 ["cubrir" la desnudez]) y Lamentaciones 1:8 f'á), siempre en referencia a figuras femeninas (Jerusalén, Babi-srael, Jerusalén, respectivamente)⁵¹». Pero lo relevante no es la sino el constatar que la expresión, que de por sí señala vio-i desprecio (especialmente en los pasajes proféticos), en la legis-acerdotal es una fórmula específica para designar **el incesto**.

narco de las normas viene dado en Levítico 18:7:

desnudez de tu padre y la desnudez de tu madre no descu-s; ella es tu madre; no descubrirás la desnudez de ella" (Le-^vítico 18:7). í I aquí algunos ejemplos interesantes de incisos particulares:

: el sentido simbólico de este motivo, cf. el comentario a ese pasaje, en *Crear y i libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, op. cit., pp. 113s.131-135. ¡f, también la ley de Deuteronomio 27:20:

i el que yace con la mujer de su padre, porque habrá descubierto el borde del |O (**kánáf**, cf. Ezequiel 16:8 y Rut 3:9) *de su padre*." La misma relación de perte-l en 23:1.

"La desnudez de la esposa de tu padre no descubrirás: *la dt, dez de tu padre es ella*" (18:8).

"La desnudez de la esposa de tu hermano no descubrirás: *la j nudez de tu hermano es elle?* (v.16).

La fórmula "descubrir la desnudez (de alguien)" significa tener ciones sexuales, y muchas veces es una expresión indirecta del intx Indirecta por cuanto la fórmula, que en realidad expresa hermos;iiiK te *la pertenencia* entre esposos con el símbolo de la desnudez, se reí re "al otro", no al que es mencionado. En términos más claros, "hi nudez del padre" *es la madre*, la desnudez del hermano es su espoy y así en adelante. Nada tiene que ver esto con la homosexualidad⁵¹⁹;

Los ejemplos más claros, que dan la explicación más evidente, los de 18:14, 20:11 y 20:21 del Levítico, citados de inmediato:

"La desnudez del hermano de tu padre no descubrirás; a *su esposa* no te acercarás; tu tía es ella" (18:14).

"Si un hombre *se acuesta con la mujer de su padre*, la 'desnudez de su padre' habrá descubierto" (v.11a);

"Si un hombre toma a la mujer de su hermano, es cosa impura; *la 'desnudez de su hermano'* habrá descubierto" (v.21a.ba).

Este lenguaje técnico es característico de los círculos sacerdotal? que redactaron el Levítico, o al menos el bloque de 17-26⁵²⁰. Ahori bien, ¿no será que el *redactor* del Génesis ha incorporado el relato ch 9:20-27 porque lo entendió como un caso *de incestó!* La sugerencia !u(hecha hace un tiempo⁵²¹, suele ser negada o no tenida en cuenta^{1"};

⁵¹⁹ Pace A. Phillips, *art. cit.*, pp. 39.42.

⁵²⁰ Para una nueva interpretación de la formación de las "leyes de santidad" de Levitlrt 17-26, cf. E. Otto, "Del libro de la alianza a la ley de santidad", *EstBibl* 52 (1994), pp. 1JV¹ 217 ("... en Lv 17-26 tenemos un complemento de P [= SI, no una parte del mismo", p 216).

⁵²¹ Por Fr. W. Bassett, "Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incof", VT21 (1971), pp. 232-237. Para una crítica, cf. G.Rice, "The Curse That Never Was", JKI 29 (1972), pp. 5-27, esp. pp. llss. Es ir demasiado lejos cuando se piensa (como en algu nos textos midrásticos rabínicos) en un caso de castración, cf. J. Pairman Brown, en el //(/ 13 (1968), pp. 181s.

⁵²² Cf. V. P. Hamilton, *The Book of Génesis. Cbapters 1-17*, Grand Rapids, Eerdmans, 1W1 p. 323; A. P. Ross, "The Curse of Canaan", *BibSacriy* n.^Q 545 (1980), pp. 223-240 <|_M. 229s); W. Vogels, "Cham découvre les limites de son pere Noé": ARri09 (1987), pp. 511

Crece ser revivida con nuevos aportes, en especial del contexto "sacerdotal" y de la fenomenología de la religión, como ya ob-os.

(primer lugar, tenemos que profundizar la intención del relato. El aje codificado de "ver la desnudez" se está refiriendo a un acto⁵²³ sto de Cam con su padre Noé, o sea a relaciones sexuales con _ de éste, su propia madre (el narrador supone que en la car-i toda la familia). Sabemos que "ver la desnudez del padre" es tenciones sexuales *con la esposa* de éste. Por eso, el motivo de la aguez no interviene tanto para describir la situación cuanto para r la "ignorancia" de Noé respecto de lo que pasaba en la carpa⁵²⁴.

í
ebemos añadir de inmediato, sin embargo, que el caso de incesto ... no es relatado *por ser tal*. De ser así, el incesto de Cam sería .ente el arquetipo de todo incesto, como el fraticidio de Caín lo _! todo crimen contra el hermano. Es esto, pero mucho más. Que lo Ino cabe duda, ya que es el primer "acontecimiento" originario de Base. Sin embargo, lo que al relato realmente le interesa "decir", es *el fruto de ese incesto es Canaan*.

or eso, la triple designación de Cam como "padre de Canaan". El aclara luego cómo llegó a serlo. Visto desde el efecto, *Canaan í un origen por incesto*. Un mal origen.

_ *or eso*, Canaan es objeto de una maldición. No lo es Cam, el autor |hecho. ¿Por qué? Sencillamente, porque el peso semántico de la na-

*D. Steinmetz, "Vineyard, Farm, and Carden: The Drunkenness of Noah in the Con-|of Primeval History": JBL 113 (1994), pp. 193-207, esp. p. 199 (la autora se refiere a i 18 y 20, pero se queda en la idea general de una violación sexual). Que el texto ..esis 9:22-23 use el verbo "ver" y no "descubrir" no es un argumento contra la in-acción que mantenemos, porque el primero se usa también en pasajes que se re-i al incesto (Levítico 20:17).

m.v.0 sugerir, con todo, que un relato más antiguo sobre la falta de respeto de Cam l su padre se haya convertido, en la redacción actual, en un caso de incesto, como _4sluce el contexto global de la perícopa.

IPor la manera como el relator se refiere al episodio del v.24b ("lo que [Cam] le había **tbo** [a Noel]"), revela que se trata de un acto muy concreto, con efectos no deseados.

• Durante el sueño (cf. Génesis 2:21) o en un estado de embriaguez, suceden cosas im-1 antes. En el mito sumerio de *Inanna y Enki*, la Diosa Inanna de Nippur le ofrece a' ppn*1 un banquete, y mientras él está borracho le secuestra los *me* (los arquetipos de la F Civilización), que transporta a su propia ciudad. Cf. el texto en S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Harper, Nueva York 1961) pp. 64-68 y G. F. Flügger, *DerMythos "Inanna und Knlrt" unter besondererBerücksichtigung derListe der me*, Leiden, Brill, 1973.

rración está en Canaán. De él se dice que ha nacido por incesto y que, por lo tanto, merece la maldición. De esta manera, el interés del rehilo se desplaza de Cam a Canaán.

Por eso, el relato tiene una evidente intención política, como lo muestran la maldición y la bendición de los w.25-27⁵²⁵.

Dentro del mismo libro del Génesis está el relato del nacimiento de otros dos pueblos odiados por Israel, los moabitas y los amonitas, nacidos por el incesto de las hijas de Lot con su propio padre *embriagado* (Génesis 19:30-38). El paralelo es exacto, y no podría ser más elocuente.

En los dos pasajes, el motivo de la embriaguez es constitutivo de la trama del relato, de ninguna manera objeto de una evaluación. Es "motivo" literario, no "tema" conceptual. De ahí que no haya que detenerse en consideraciones morales sobre si nuestro texto critica el uso del vino o del alcohol en general.

A decir verdad y desde un punto de vista narrativo, el relato ha llegado a su climax con el episodio de Cam que "ve la desnudez de su padre". Pero la dirección a la que apunta, su desenlace (donde se fija el destino de los actores), está en los w.25-27, donde la instancia política se expresa con toda claridad.

c) El oráculo de Noé (9:25-27)

Veamos en primer lugar la "forma" del texto, para luego ahondar en su lectura contextual.

El redactor separa con cuidado la maldición a Canaán (v.25) de la bendición a Sem y Jafet (26-27). Una y otra son introducidas por un "dijo" aislado, lacónico, fuerte.

No hace falta discurrir mucho para entender que las palabras de Noé expresan un deseo, como en todo conjuro o bendición/maldición. Nadie puede interpretar que "maldito Canaán" significa que *ya está* maldito. Esta clase de lenguaje es siempre optativo, y en cuanto connota un

525 ver J. Hoftijzer, "Some Remarks to the Tale of Noah's Drunkenness", *OTS* 12 (1958), pp. 22-27; Fr. W. Bassett, *art. cit.*, p. 232; D. Steinmetz, *art. cit.*, p. 193; *id.*, *From Father to Son: Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis*, Louisville, Westminster/John Knox, 1991) cap. 5 (con alusión también a Génesis 14).

nento mágico es también declarativo, pero en el fondo remite siempre a un futuro. Sólo que, para quien escribe, tal futuro es realidad.

• Unidos los dos discursos de Noé (que nunca había hablado en todo el relato del diluvio), tienen esta disposición:

A "¡Maldito sea Canaán.

B **Esclavo de esclavos** sea para sus hermanos!"

A' "¡Bendito sea Yavé, el Dios de Sem,

B' y que sea Canaán **esclavo** suyo!"

A" ¡Ensanche Dios a Jafet, y habite en las carpas de Sem! B"

¡Que sea Canaán **esclavo** suyo!"

Las tres fórmulas parecen originalmente independientes entre sí. La Uversidad de nombres divinos (Yavé/Dios) y de la forma literaria (una plogía en el v.26, una petición indirecta en el 27) separa las dos últimas, mientras que las dos se distancian de la maldición inicial. Se espeeque al "maldito Canaán" siguiera un "bendito Sem"; tenemos en ambio una bendición destinada a Yavé. La disimetría está a la vista.

Lo que unifica las tres fórmulas es la triple referencia a Canaán como esclavo (serie B). Allí está también el énfasis del texto.

Una observación más afinada de la forma lingüística de los w.25-27 permite afirmar que se trata originalmente de tres sentencias *breves* (só-i A-B, A' y A"), independientes una de otra, unidas redaccionalmente¹ uniformadas por el agregado de "sea Canaán esclavo suyo" en las dos últimas (B' y B").

El *motivo* de la maldición a Canaán se desprende del relato mismo, que se orientaba a eso. La maldición recae sobre Canaán, y no sobre Cam su padre, porque no se evalúa una acción (la de Cam) sino que se califica *el efecto*. Lo que ahora existe es Canaán, maldito desde sus orígenes por ser fruto de un incesto.

La coherencia del relato es admirable, en este sentido.

Las buenas palabras pronunciadas por Noé en favor de Sem y Jafet tienen también una justificación en el texto, pero indirecta. La acción de ellos dos fue "no ver la desnudez de su padre" (v.23b) y haberlo cubierto (23a). No significa que el texto fue moralizado en alguna de sus lecturas. Todo lo que está en el texto es necesario para la trama o el de-

senlace de la narración. A la luz de la interpretación del acto de Caín como incesto, se puede sospechar que su "indicación" a los hermanos que estaban afuera (v.22b) era una invitación a proceder como él (recuérdese la exhortación de la hija mayor de Lot en 19:32.34). El v.23 en tonces se refiere a su negativa, destacada con abundancia de detalle. Por eso, los dos dichos sobre ellos, que sirven de final del relato, tienen su enganche en el texto mismo. La oposición (literaria y conceptual) de Sem y Jafet respecto de Cam, señalada como *destino* en los vv.25-27, se basa en la oposición de sus gestos dentro del relato mismo

Es evidente, por lo tanto, que esta "historia" prepara otros episodios, como la promesa de poseer la tierra (12:1-3), que resultará ser precisamente *la de Canaán* (v.5b)⁵²⁶.

!:

Pero más interesante aún es descubrir que la motivación "histórica" de las leyes sobre la sexualidad, especialmente las del incesto, en Levítico 18 y 20, hacen una clara referencia a Génesis 9:20-27, con estas palabras:

"Según la práctica de la tierra de Egipto, donde residisteis, no haréis; según la práctica de la tierra de *Canaán*, a la cual os llevo, no haréis" (18:3).

Cuatro veces se usa el lexema ('sñ) "hacer/práctica", al inicio y al final de cada comparación (mantenidos en esa posición en la traducción para percibir la fuerza del texto). Es el mismo que resume la constatación de Noé en 9:24b ("lo que había *hecho* su hijo menor"). Pero no es esa asociación lexical lo que más llama la atención, sino la referencia a Egipto y Canaán, los dos pueblos representados sin duda en nuestro relato por Cam y Canaán, relacionados genealógicamente⁵²⁷.

d) *Algunas observaciones sobre la forma final de los vv.25-27*

1) Se ha notado que la fórmula opuesta a la maldición de Canaán hubiera sido "bendito Sem", pero que tenemos en cambio una elogía a *Yavé*, el cual es denominado "Dios de Sem". Es la única vez que *Yavé* tiene tal especialización, al estilo del "Dios de Israel/Dios de Jacob-

⁵²⁶ p_{uera} <jei t_{exto} presente, hay que tener en cuenta los hechos de Josué y David, el dato de 1 Reyes 9:20-21, sobre la leva de la gente originaria de Canaán ordenada por Salomón.

⁵²⁷ Cf. A. Phillips, art. cit. p. 41.

eterno", etc., que conocemos por otros textos. Dicha expresión, is, recuerda el tema del "Dios de los padres", en su forma separa-"Dios de Abrahán/Dios de Isaac", etc.

la primera recurrencia de este t_ípo, tan característico de la his-fde los patriarcas. Conviene tenerlo en cuenta. La fórmula, por úl-\ habla de un destino particular reservado para Sem. Veremos si el i mayor lo confirma.

La bienaventuranza dirigida indirectamente a Jafet contiene dos propias, fuera de la referencia a Canaán que se viene repitiendo ja anuncio: el primer motivo es el del ensanchamiento del grupo a. El texto hebreo juega con las palabras: "¡Ensanche (yafte = ya/i) & Jafet (Fé/eÓ!)"⁵²⁸.

alude metafóricamente al crecimiento de los pueblos representa-pn Jafet⁵²⁹. El segundo motivo lo relaciona amistosamente⁵³⁰ con , en calidad de cohabitante ("¡habite en las carpas de Sem!"). El reír siente que, cuando escribe, se da la presencia de elementos ja- (veremos que son los grupos egeos y anatólios) entre los semi-

i Todavía sobre la construcción de la frase. Se ha notado que el fi-En las carpas de Sem (*b^eohólé-Sém*)" es una paronomasia de "el >de Sem ('*élóhé sérri*)" de la bendición precedente⁵³¹. En este caso la semejanza de las dos frases se contrapone la variación (que es la forma de semejanza) de "Yavé" a "Elohím".

puede agregar, además, en la sola bendición del v.27, otra paronomasia entre '*élóhím* y '*éldhé-sém*, con inversión de los fonemas lales.

(*fet* (escrito *Yépei*) es la forma normal del término en hebreo, pero en posición final *Yápet* (= Ya/ef), de donde nuestro Jafet. De hecho, la vocal "a" es original (an-i *Yaptu*, que explica la figura *lápétos* [uno de los Titanes, hijo de Urano] de la mitología griega, importada seguramente de Fenicia.

í, D. Neiman, "The Date and Circumstances of the Cursing of Canaan", en A. Altman *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Cambridge, Harvard Univ., 1966, pp. 4, esp. pp. 125ss.

ir lo general, la expresión "habitar en las carpas de" es de paz, pero algunas veces 10 en 1 Crónicas 5:10 y el Salmo 78:55) puede indicar agresividad, cf. J. P. Brown, "Symbolism in Ancient Military Vocabulary", VT21 (1971), pp. 20-23.

U. Ceresko, "The Chiasmic Word Pattern in Hebrew", CBQ 38 (1976), pp. 303-311, p 309.

2. Conclusión de la "historia de Noé" (9:28-29)

TEXTO

9:28

Vivió Noé después del diluvio/ 350 años.

29

Fueron todos los días de Noé 950 años, y murió.

Se ha hablado de este "fragmento" de genealogía en el capítulo III (sobre 5:28-30) y al comienzo del presente. Recordemos la triple función de estos dos versos.

1) Cierran, de manera lógica, el relato de los vv. 20-27. La maldición/bendición final (vv. 25-27) equivale a una conclusión del episodio mismo. Pero la figura de Noé allí actuante no queda "despedida". Con los vv. 28-29 Noé es finalmente sacado del relato.

2) Hay una "historia de Noé" que había comenzado en 6:9 con la fórmula de apertura '*elle tól'dÓt*' ("ésta es la historia"); puesto que en 10:1 esta última recurre nuevamente, el fragmento de 9:28-29 concluye literariamente el período de Noé, caracterizado por los dos relatos del diluvio y del incesto de Cam.

3) Pero los vv. 28-29 son los segmentos B y C del esquema genealógico típico de Génesis 5 (la "historia de Adán", cf. v.1), sobre cuyo final (v.32) se registraba el segmento A del modelo genealógico que ritmaba todo aquel capítulo.

Tenemos ahora el esquema completo, que consignamos a continuación en dos formas, restituida primero, redaccional después:

1. Forma restituida (entre *ff*):

A "[Vivió] Noé 500 años y engendró a Sem, Cam y Jafet (5:32).

B Vivió Noé después de [engendrar a Sem, Cam y Jafet 450] años I y engendró hijos e hijas] (9:28).

C Fueron todos los días de Noé 950 años; y murió" (9:29).

2. Forma redaccional (resaltada):

A "Era Noé de 500 años; engendró Noé a Sem, Cam y Jafet (5:32)⁵³².

B Vivió Noé después del diluvio 350 años (9:28).

C Fueron todos los días de Noé 950 años; y murió" (9:29).

Salta a la vista que esta cronología está adaptada a los fines de la imposición del *libro* del Génesis. Los 100 años que faltan para hacer 950 son los que van del nacimiento de los hijos de Noé hasta el día ⁵³³.

De esta manera, en un gran círculo iniciado en 5:1 y terminado en 11:32, el redactor del Génesis ha sabido unir dos períodos históricos en el centro mayor, el suceso del diluvio, que divide la historia en un "antes" y en un "después". Este centro grande es dominado por la figura de Noé, que es también central en el episodio del incesto de Cam. En otras palabras, con 9:28-29 se cierra no sólo la "historia de Noé", a la que apuntaba la "de Adán", sino también la etapa de una humanidad que todavía no "dispersada".

Lo unilineal había dominado hasta acá. En adelante, el crecimiento humano será multilineal.

⁵³² Recordamos que en 6:10a se retomaba la segunda parte de este segmento: "engendró [a tres hijos,] a Sem, a Cam y a Jafet". Tal vez se deba a la distancia de la información anterior, o a la necesidad de formar la estructura manifiesta.

⁵³³ El lector advertido habrá notado que, si el diluvio duró 1 año, y Noé ya tenía 600, el día de su vida suma en realidad 951 años. Tal desfase no es tenido en cuenta por el autor, al menos por el momento.

4.º período

HISTORIA DE LOS *HIJOS* DE NOÉ

(Génesis 10:1-11:9)

**I. Los primeros pueblos descendientes de
Noé**
(10:1-32)

II. Fundación y exilio de Babilonia
(11:1-9)

CAPITULO X

1. Los primeros pueblos descendientes de Noé (10:1-32)

Juicio

A partir de este capítulo del Génesis se producen algunos cambios, la primera mención de tres hijos de Noé en el período histórico anterior (6:10; 9:18) exige que ahora la historia no sea ya lineal sino al mismo tiempo multilineal. La "dispersión", mencionada anticipadamente en 9:19b, se refiere a Creta a partir de ahora. Lo cual podrá suscitar en el lector un cierto interés sobre cómo continuará la narración.

La primera sorpresa es no encontrar *narraciones* sobre los descendientes de Noé, sino *genealogías* de cada uno de ellos. ¿Cuándo aparece alguna narración? ¿De qué manera? ¿Estamos ante un recurso literario al servicio de una intención teológica?

El texto empieza con la fórmula consabida *'elle tól'dot* ("ésta es la historia"). Es la cuarta vez que recurre, después de 1:4a, 5:1 y 6:9. Esto, por tanto, según el esquema de la redacción sacerdotal del Génesis (y del Pentateuco), en el *cuarto* período de la historia del mundo.

Dado que la misma fórmula reaparece en 11:10, debemos incluir en el cuarto período, además de las genealogías de 10:1-32, el relato (mal llamado) de la "torre de Babel" (11:1-9). Al final de éste, nos daremos cuenta de la relación de ambos textos.

Tenemos de esta manera diagramado el comentario en dos grandes secciones, como está indicado en los subtítulos.

TEXTO

10:1

Ésta es la historia de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet./

A éstos les nacieron hijos después del diluvio.

10:2

Hijos de Jafet: Gómer, Magog, Maday, Yaván, Tubal,
Mésec y Tiras.

Hijos de Gómer/Asquenaz, Rifat y Togarma.

4

Hijos de Yaván: Elisa y Tarsis,/ Kittím y Dodaním.

A partir de éstos se separaron las islas de las naciones
según sus tierras, cada uno según su lengua,/ según sus
clanes⁵³⁴ en sus naciones.

10:6

Hijos de Cam:/Kuš, Egipto, Put y Canaán.

7

Hijos de KUS: Sebá', Javilá, Sabtá, Ra'má
y Sabteká./ Hijos de Ra 'má: Sebá y Dedán.

Kus engendró a Nimrod;/

éste comenzó la existencia del héroe en la tierra.

9

Él fue héroe-cazador delante de Yavé./Por eso se dice:
"Como Nimrod, héroe cazador delante de Yavé."

10

Fue el principio de su reino Babel, Uruc, Acad y Calne/
en la tierra de sin 'ar.

11

De esta tierra salió Asur,/ el cual fundó Nínive,

⁵³⁴ El hebr. *mispajá* no es la familia restringida (*báyit*, "casa", o *bét-'áb* "grupo familiar, paterno") sino la ampliada, correspondiente más o menos al término "clan". Para la diferenciación "tribu/clan/casa/individuo" cf. Josué 7:14 y N. K. Gottwald, *Las tribus de Yahveh. Una sociología de la religión del Israel liberado 1.250-1.050 a. C.*, trad. Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Graceland, Barranquilla, 1989, pp. 29-348 (esp. pp. 310ss y 340ss).

Dbot- 'ir, Kálaj,

én entre Nínive y Kálaj;/ ella es la gran ciudad.

513

f Egipto engendró a los luditas, a los anamitas,/ | a los
lehabitas y a los naftujitas,

14

f a los patrositas, a los caslujitas —de donde salieron los
filisteos— y a los caftoritas.

15

, Canaán engendró a Sidón, primogénito, y a Jet, 'lo
al jebuseo, al amorreo, al guirgaseo,

17

al jeveo, al arquita, al sinita,

18

al arvadita, al semareo, al jamateo./

Después, se dispersaron los clanes del cananeo.

límite del cananeo fue:

desde Sidón en dirección de Guérar, hasta Gaza;/ **[en]**
dirección de Sodoma, Gomorra, Admá y Seboyim, (usta
Lesa'.)

Btos son los hijos de Cam según sus clanes I
según sus lenguas/en sus tierras y naciones.

10:21

En cuanto a Sem, le nacieron⁵³⁵ (hijos) también a él/padre
de todos los hijos de Héber (y) hermano mayor de Jafet.

22

Hijos de Sem: Elam, Asur,/ Arpaksad, Lud y Aram.

23

Hijos de Aram:/ Us, Jul, Guéter y Mas.

⁵³⁵ Ut. "le fue nacido (igual que en el v.25) también a él"; la fórmula enfatiza el nacimiento como suceso *del padre*, dejando para después el motivo del hijo.

24

Arpaksad engendró a SélaJ, y sélaJ engendró a Héber.

25

A Héber le nacieron dos hijos :/el nombre del primero fue Péleg, porque en sus días se dividió la tierra; el nombre de su hermano fue Yoqtán.

26

Yoqtán engendró a Almodad, séleá, Jasarmávet, Yéraj,

27

Hadoram, Uzal, Diqlá,

28

fObel, Abima'el, SebáJ,

29

Ofir, Javilá y Yobab./

Todos éstos fueron hijos de Yoqtán.

30

Fue su residencia desde Mesa Ven dirección a Sefar, a la montaña del oriente.

31

Éstos son los hijos de Sem según sus clanes y según sus lenguas, / en sus tierras y naciones.

10:32

Éstos son los clanes de los hijos de Noé según sus genealogías y según sus naciones./

A partir de éstos se separaron las naciones en la tierra después del diluvio.

La estructura del texto

Desde el punto de vista histórico-crítico, se han distinguido dos clases de textos, "yavistas" unos (w.8-19.21.24-30), "sacerdotales" los otros (1-7.20.22-23.31-32)⁵³⁶. La combinación de los dos estratos es más parecida a la practicada en el relato del diluvio (por ensamblamiento) que

⁵³⁶ J van Seters intenta atribuir al Y el v.la (y no sólo Ib como lo hacen otros) pero sus argumentos (por ejemplo, que la no sigue estrictamente el modelo de las *tóledof*) son débiles: "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared", ZAW100 (1988), pp. 1-22, cf. p. 11.

primeras creaciones (por yuxtaposición). El Y tiene un texto ,1 el tema de los camitas (w.8-19), y un aporte notable en el 1-30), pero nada respecto de Jafet.

„recordar, como se hizo en el caso del estudio del diluvio, ^lección de tradiciones diferentes tiene en el Pentateuco un ciclopédico, en función de un mensaje que se debe comuni-un valor cosmovisional activo, lo que las haría irreducti-

pi mismo, no es tan importante *qué* dice el Y o el S, cuanto el del texto total. Y para entender este texto, es preferible recono-
5anización literaria (para la que se aprovecharon las dos tradi-
...encionadas), elemento de la "forma" de la comunicación del e. Ahora bien, es el principio de esa organización el que es elu-

\ J extremos del capítulo están fuera del tema de las genealogías: el ;una introducción general; el 32, una conclusión sobre todo lo di-
nbos pasajes tienen una estructura paralela:

- "esta... historia (fó7^edof)--. después del diluvio" (v.l)

- "éstas... genealogías (*tól^eddt*)... después del diluvio" (32).

, ar lo tanto, los dos versículos constituyen una "inclusión" literaria i da unidad a todo el capítulo.

|Las tres genealogías, por su parte, están organizadas según el esque-

- "hijos de..." + primera generación (w.2.6.22)⁵³⁸

- selección de subgeneraciones (w.3s.7ss.23ss)

- fórmula retrospectiva "(de) éstos..." (w.5.20.31)

W Lo reconoce B.Oded, "The Table of the Nations (Génesis 10) - A Socio-cultural Approach", ZAW9S (1986), pp. 14-31, cf. p. 14 y la síntesis de la p. 31. ^ El v.21 parece perturbar la armonía del modelo (cf. el comentario).

No se puede negar que hay un redactor final, que no sólo ensanili registros de diversa proveniencia, sino que también sabe armar un tt to uniforme, para transmitir una idea importante, como veremos"^w.

A. Introducción: v.l

El orden de los hijos de Noé —Sem, Cam y Jafet— es el establedt hasta aquí (6:10 y 9:18). Además de la inscripción (la), este versículo destaca que los tres mencionados tuvieron hijos *después del diluvio*. No importa la incongruencia resultante pues, si Noé tenía 500 años cuando engendró a sus hijos (¡todos juntos!) según 5:32, éstos habrían comcn« zado a ser "padres" después de los 101 años. Pero ya sabemos que lai • cifras de años tienen otro valor, no el histórico. Aquí, la expresión "ck-.s-pues del diluvio" quiere insistir en que se trata de la nueva humanidad, *separada* radicalmente de la prediluviana. Es el mundo actual.

B. Las tres genealogías, w.2-31: a) Los

descendientes de Jafet: w.2-5 TEXTO

10: 2

Hijos de Jafet: Gómer, Magog, Maday, Yaván, Tubal, / Mések y Tiras.

3

Hijos de Gómer: / Asquenaz, Rifat y Togarma.

4

Hijos de Yaván: Elisa y Tarsis/Kittm y Dodaním. 5

A partir de éstos se separaron las islas de las naciones según sus tierras, cada uno según su lengua,/ según sus clanes en sus naciones.

___den de los hijos de Noé se invierte a partir de este lugar: Jafet, ' Sem. La razón está en una técnica redaccional del autor del Gé-Ique volverá a repetirse en las historias de los patriarcas: *primero* Istran las genealogías de los personajes "descartados" en la narra- ubsiguiente. Para comenzar con lo más lejos, en 36:1-43 se regis- Ifamilia de Esaú, porque el relato seguirá sólo con la "historia de * (el 10.^a período: 37:2ss); en 25:12-18 se antepone la lista de los ndientes de Ismael, porque en adelante el texto seguirá sólo con de su hermano Isaac (8.^a período de la historia del mundo: 1-35:29).

: la misma manera, en 10:2-5 y 6-20 se anotan las genealogías prin-js de Jafet y Cam —que ya no interesarán más a nivel de relato ¡ipal— para terminar con Sem (w.22-3D, del cual *se seguirá hado* en ll:10ss y en todo el libro.

esde una perspectiva teológica, este "arreglo" denota claramente Jvoluntad selectiva, que poco a poco el texto irá atribuyendo a Dios no. Aquí, él no aparece todavía, justamente porque será narrativa-Ite significativo el momento de su aparición.

Respecto de los descendientes de Jafet, conviene advertir que, en ge- al, se refieren a pueblos (o reinos, en los registros cuneiformes) del mediterránea (sobre todo egea) y anatolia. Esta ubicación geográ- i (N y NO) es más correcta que la lingüística de "indoeuropeos", una bignación no conocida por el autor del texto. í

La disposición genealógica es la siguiente:

<i>Jafet</i>						
6mer	Magog	Maday	Yaván	Tubal	Mések	Tiras (v.2)
, Asquenaz			. Elisa			
, Rifat			- Tarsis			
. Togarma			. Kittím			
			. Dodaním			

Se supone que, en principio, cada mención de estos personajes, que on pueblos o reinos, tiene una razón: política, cultural, enciclopédica n función de un sentido global), pero que no podemos percibir por el texto mismo.

⁵³⁹ Sobre este capítulo como totalidad, cf. también el análisis antiguo de J. Simons, "The 'Table of Nations' (Gen.x): Its General Structure and Meaning", *OTS* 10 (1954), pp. 155-184; más recientemente, A. P. Ross, "The Table of Nations in Génesis 10 - Its Staicture", *BSac* 137 (1980), pp. 346-347.

Otro problema es el de la identificación histórica o geográfica de r; i da uno de los nombres. Varios de ellos resultan claros, como Yaván (« Jonia yE griegos en general); otros van siendo identificados gracias a U abundancia de documentos en escritura tanto cuneiforme como lineal, Aun así, muchas veces se trata de hipótesis o de aproximaciones.

El intento que sigue de identificación de los nombres puede ser salteado en la lectura, pero creemos que también es útil dar a conocer H estado actual de las investigaciones. Para facilitar la búsqueda, los nombres serán registrados en el orden del texto, y cada uno por separado,

1. Hijosdejafet(y.2)

La asociación única, en 9:27, de este nombre con el verbo *pata* ("ensanchar"), por lo demás "denominativo" de aquél, lo deja aislado en el marco semítico. Nos faltan fuentes para ubicarlo, pero es probable que haya dado origen al *lápētos* (padre de Prometeo) de la tradición griega, como ya fue observado (en el comentario de 9:27⁵⁴⁰).

1.1 **Gómer:** puede tratarse de los cimerios, un pueblo de Anatolia li citado por primera vez en los anales asirios bajo la forma escrita de *i>l-mir-ra-a*. En la lista de invasores de Ezequiel 38:3-6, Gómer aparece como un atacante poderoso (v.6).

1.2 **Magog:** en Ezequiel 38:2 se habla de "la tierra de Magog" que', por el contexto, hay que ubicar en Anatolia; se ha relacionado el nombre (por su asociación con Gog en Ezequiel 38:2s; 39:1) con el del ivy de Lidia, *Giges*.

1.3 **Maday:** no se duda de que sea Media; la forma del término lo hace más bien un adjetivo ("medo"). Los medos son representados como ricos en Isaías 13:17, y están asociados a Elam en 21:2; en 2 Reyí-s 17:6 y 18:11 se registra la deportación de israelitas a las "ciudades de los medos" que, se entiende, formaban parte del imperio asirio. Pero son los anales asirios los que más nos informan sobre Media, una región enemiga en los siglos IX y VIII.

⁵⁴⁰ ver el capítulo IX, bajo d.

¡ **Yaván:** no hay dificultad en identificar a Yaván (hebreo *Yawarí*) jnia (Anatolia O y en la época helenística toda Grecia), a través de tía griega *Ionio*, y la acádica *Yámanu* (la *m* y la *w* se intercambian sin duda más antigua que aquélla. El topónimo es mencionado veces en el *coipus* profético (Is 66:19; Ezequiel 27:13; Zacarías " como gentilicio en Joel 4.6 "los hijos de los jonios/griegos") y en cciones del libro de Daniel que hablan de los macedonios (8:21; 11:2).

¡5 **Tubal:** nombre encontrado ya en la composición del antropó-Tubal-Caín en 4:22 (forma *Tūbal*). En los textos cuneiformes se de Tabal, y Herócloto menciona a los tibarenos (*tibarenói*). Pue-localizado en Anatolia E, aunque cabe situarlo en algún momento Taurus, región asociada al descubrimiento del hierro (por eso el >re de Tubal-Caín, como se ha visto en el comentario de 4:22⁵⁴¹. jera de Isaías 66:19, Tubal aparece junto con Mések, como aquí.

1.6 **Mésec (Mések):** es llamativa su asociación constante a Tubal en [textos bíblicos, sobre todo en Ezequiel (27:13 también Yaván; 32:26; !s). En 38:2s y 39:1 el rey Gog lleva el título de "príncipe supremo ¿T' ro's] de Mések y Tubal"⁵⁴². Mések debe identificarse con los *fSkí* del Eufrates superior, mencionados en los anales asirios, y que In los frigios de las fuentes griegas.

[1.7 **Tiras (Tiras):** por contigüidad con los dos topónimos anteriores, que localizar éste en la misma región de Anatolia, probablemente . El nombre corresponde al de los *tursénoi* (tirrenos) de Herócloto, , los teres o fur(a)Sa⁵⁴³ de los anales de Ramsés III, quien los regis-[como invasores, en el grupo de los "Pueblos del mar" provenientes I Egeo. Probablemente, son afines a los luvios del 2º milenio de Ana-tla SO. Un grupo emigrado a la península itálica derivó en los *etrus*- • de las fuentes latinas. No hay otra mención en la Biblia, fuera del fcplificado de 1 Crónicas 1:5.

⁵⁴¹ Sobre la cuestión del inicio de la industria del hierro en el contexto anatolio, cf. J. D. **Illi, R.** Madclin, T. Stech y E.Oezgen, "Iron in Anatolia and the Nature of the Hitlite Iron Elustry", *AnSt* 35 (1985), pp. 67-84.

En 38:2, además, una glosa al lado de "Gog" añade "tierra de Magog", lo que asocia U las tres regiones, como en Génesis 10:2. *" Eg. *ty-w-u-s3* y *tw-ry-§3*.

Estos siete nombres son registrados como la primera generación Jafet. Téngase en cuenta la cifra de "siete", así como las de 3 + 4 - 7 i las dos segundas generaciones. Hay un total de 14 nombres, al que toda probabilidad se quiere llegar intencionalmente.

2. Hijos de Córner (v.3) y Yaván (v.4)

Se suman otros *siete* nombres en la segunda generación, constituida a partir de sólo dos personajes de la primera, Gómer y Yaván.

¿Qué se puede decir de los nuevos nombres?

2.1 **Asquenaz** ('askánaz): una población del Eufrates superior (i gión caucásica, futura Armenia). Es difícil disociar este nombre del cuneiforme *Iskuzai* o *Asguza* de los anales históricos de Esarhadón en el siglo VII a. C. y del griego *sákai*. En Jeremías 51:27 se invita a este pueblo junto con los de Ararat (Urtu) y Minni a atacar a Babilonia. La calización en el N de Mesopotamia es evidente.

2.2 **Rifat**: nada se sabe de este lugar.

2.3 **Togarma**: *Tegarama* en los textos hititas, *Til-garímmu* en los asirios. Según Ezequiel 38:6, forma parte de la armada de Gog, y en 27:14 (Bét-Togarma) exporta caballos a Tiro. A la luz de los textos cuneiformes, puede ser localizado en el Eufrates superior.

2.4 **Elisa** ('éllsá): hay consenso en que se trata de la *Alásiya* de los documentos cuneiformes⁵⁴⁴, identificada con Chipre⁵⁴⁵, o más propia, mente con el sitio arqueológico del E de la isla, hoy llamado Enkom, gran centro económico durante el Bronce Reciente. Si *Caftor* (ver más adelante, sobre el v.14) fuera Chipre y no Creta, entonces Elisa sería región NO de Creta (y Caftor la del SE) o debería buscarse en el litoral de Siria septentrional. Pero Ezequiel 27 registra este topónimo en un contexto comercial marítimo. Se dice allí que Tiro importa "púrpura y escarlata de las islas de élísá (v.7b). Los textos de Ugarit la mencionan,

⁵⁴⁴ En especial, el nombre recurre frecuentemente en los textos hititas del 2.º milenio, m resumen en E. Forrer, art. "Alasija", en el *RLA* I, pp.67-68.

⁵⁴⁵ Cf. W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägais bis ins 7. Jhr. v. Chr.*, Darmstadt, 1979, pp. 35s. Antes, en *Die Beziehungen Ägyptens zur Vorderasien im 3. und 2. Jhr. v. Chr.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1962, pp.289s.

i forma de *a-Ia-si-ia* (cuneiforme silábico) o, como gentilicio, i(cuneiforme alfabético).

F

[**Tarsis** (*Tarsis*): conocida por el relato de Jonás (1:3; 4:2), Tarsis es conocida aún por las crónicas de Salomón, quien poseía una flota de "naves" de Tarsis, expresión que alude probablemente a navíos destinados a ese lugar, más que procedentes de allí (1 R 10:22; 2 Crónicas 9:21) y que luego se aplica en otros contextos (2 R 22:49; Isaías 2:16; 60:9; Salmo 48:8). Para el horizonte mediterráneo una vez más Ezequiel 27 (v.25a) o Isaías 23:1.14.

sugerido que hay varias Tarsis, a partir de que el nombre de Tarsis del acádico *rasásu* "ser fundido", significando por tanto "refinería", aludiendo a lugares donde se procesaban metales bajo influencia

entender el texto de Génesis 10:4, hay que tener en cuenta la identidad de Elisa y Yaván, para estar ciertos de que se trata de la re-

Kittini: es la Kition del SE de Chipre, importante base de la colonización fenicia del Mediterráneo ya en el s. IX a. C. Su ubicación "local" para la visión israelita o judea consta por referencias tales como 2 R 23:1 (en paralelo con Tarsis), Jeremías 2:10 y Ezequiel 27:6 (de los "pequeños"). Números 24:24 asocia el nombre con naves.

[nombre tendrá una gran fortuna como metáfora para designar a los pueblos del occidente, como los romanos (Daniel 11:30 y Qum-P), hasta que en la literatura rabínica servirá para hablar de los cris-

"i", aspirada ("i/b" en transliteración inglesa), propia del semítico antiguo, confluye en la S (sW en hebreo, como se observa en la forma 'éllsá). Bis clásica de W. F. Albright, "New Light on the Early History of Phoenician Colonies", *BASOR* 83 (1941), pp. 14-22 (esp. pp. 21-22); en *BASOR* 95 (1944) 38 identifica el lugar con Sardinia (Cerdeña). Para otra explicación filológica, menos probable (de "vino"), cf. C. H. Gordon, "The Wine-Dark Sea", *JNES* 37 (1978), pp. 51-52. Sugiere el acercamiento del término *tarsis* con el gr. *thalásses*, "mar": cf. S. B. Hoenig, *lsh*, *JNES* 37 (1978) 181-182. Ver, más recientemente, I. Márquez Rowe, "Acerca de la filología de Tarteso. Variación sobre un tema del Marqués de Mondéjar", *AulaOr* 8:2 (2000), pp. 255-256: Tarteso(s) vendría del fenicio 'asfaróf, leído al revés en griego: *trt-trWmtas*).

¹ Cf. el comentario del libro de Habacuc, IQpHab (peser de Habacuc) I 12 (sobre Ha-* lie 1:6, que menciona a los caldeos): "su interpretación se refiere a los Kittim, que son

2.7 *Dodáním*. no hay que cambiar en *Rodanim* para referir el no bre a la isla de Rodas, en el Mediterráneo. Habría apoyo textual cita paralela de 1 Crónicas 1:7, en el texto samaritano y en los LXX (i *diot*), pero se trata de referencias tardías y sin duda facilitadoras, l's pr ferible comparar con el gr. *danaoi*, pueblo del Peloponeso de fines Bronce Reciente (época micénica), o el *danuna* de los textos cunciófl mes, pueblo (;emigrado?) localizado por éstos en la región de Cuida ' la actual Adana)⁵⁴⁹.

3. Fórmula de conclusión (v.5)

La lista de los descendientes de Jafet termina con la frase cont IUHÍI va:

"A partir de éstos se separaron las islas de las naciones (*góyini*) según sus tierras, cada uno según su lengua, según sus clanes en sus naciones" (v.5).

El estilo no está muy bien logrado en el hebreo, pero se entiende¹ li cuádruple distinción de territorios, idiomas, clanes y naciones como im; i sabia diferenciación de las instancias geográfica, lingüística, étnica y política⁵⁵⁰. Por supuesto que esta "letanía" es generalizadora y sobrepasa el registro de 1-4 nombres dados en los w.2-4, lo que precisamente d.i relieve a dicha cifra⁵⁵¹. Y al revés, la expresión "a partir de éstos se sr pararon 'las islas de las naciones'" constriñe el interés a las *islas*, a n<> ser que este término designe en general la región egeo-mediterránea,

rápidos y poderosos en la batalla, para destruir a muchos [al filo de la espada] en el do minio de los Kittim..." (versión de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trola, 1993, p. 249; liay muchas referencias a los Kiltim en el mismo documento).

⁵⁴⁹ En la carta 151:52 de el-Amarna, recurre como *Da-nu-na* (con el determinativo <Jr "país", *kui*), y en las inscripciones alfabéticas lineales de Karatepe (bilingüe, en jeroglífico co luvio y en fenicio) y Kilamuwa como *dnnyn* (forma de gentilicio). Tal vez se refiera a esa región (más que a Chipre) la designación de las fuentes asirías *Iad(a)nana* (cf. II. M. Nieman, *ZDPV* 102 [1986], p. 193). Para la distinción originaria entre 'dn (Adana) y *dnnym*, cf. el estudio de tradiciones de Anna M. Jasink, "Danuna e Adana: alcune osseí vazioni sulla Cilicia", *Mesopotamia* 23 (1988), pp. 91-104, esp. pp. 94ss (sobre la inscripción bilingüe de Azatiwata [KaralepeD).

⁵⁵⁰ No aparece 'am, "pueblo", que tiene un sentido más genético qvie político. Cf. E. A. Speiser, *IDB* III, pp. 235-236.
⁵⁵¹ ver B. Oded, *art. cit.*, p. 29.

eterizada por sus islas. Se trata de lugares distantes, marítimos manera⁵⁵². En Isaías 11:11, el equivalente que abarca a todas (larcas es "islas del mar", y en 66:19 la expresión "las islas dis-\6e refiere a regiones egeo-anatolias.

detalle de lenguaje, cabe observar el verbo "se separaron £})", pues la constatación esencial es de un sinnúmero de grumos múltiplemente diferenciados. Este verbo es más orienta-el *náf^sá* ("se dispersó [toda la tierra]") de 9:19b, que parece ir sólo el hecho de la difusión.

esumen-ampliación del v.5b aparecerá también como colofón de dos bloques genealógicos (w.20 y 31) y de todo el capítulo

Los descendientes de Cam: w.6-20

ro

lijos de Cam:/ *Kus, Egipto, Put y Canaán*.

iiijos de *Kuš*: Sebá', Javilá, Sabtá, Ra 'má y SabtekáV
lijos de Ra 'má: Sebá' y Dedán. I
Cus engendró^{55^} a Nimrod;/ éste comenzó la existencia si héroe en la tierra.

IÉ1 fue héroe-cazador delante de Yavé./ Por eso se dice:
"Como Nimrod, héroe cazador delante de Yavé." [10
I Fue el principio de su reino Babel, Uruc, Acad y Calne/ i en la tierra de sin 'ar.

' Sobre el contexto cultural de esta información, cf. W. Horowitz, "The Isles of the Na-tó: Génesis x and Babylonian Geography", en J. Emerton (ed.), *Studies in the Penta-tich*, 1990, pp. 35-43.

' El texto masorético escribe *ySlad* ("dio a luz"), pero el verbo en masculino se refiere ltn duda al acto de engendrar (por eso el texto samaritano cambia a causativo, *hólid*: "hi-1 lo dar a luz").

Exilio y sobrevivencia

11

De esta tierra salió Asur,/ el cual fundó Nínive,
Rejobot- 'ir, Kálaj,

12

Résen entre Nínive y Kálaj;/ ella es la gran ciudad.

13

Egipto engendró a los Inditas, a los anamitas,
a los lehabitas y a los naftujitas,

14

a los patrositas, a los caslujitas —de donde salieron
los filisteos— y a los caftoritas.

15

Canaán engendró a Sidón, primogénito, y a Jet,

16

al jebuseo, al amorreo, al guirgaseo,

17

al jeveo, al arquita, al sinita,

18

al arvadita, al semareo, al jamateo./

Después, se dispersaron los clanes del cananeo.

19

El límite del cananeo fue:
desde Sidón en dirección de Guerar, hasta Gaza;/
y en dirección de Sodoma, Gomorra, Admá y Seboyim,
hasta Lesa'.

20

Éstos son los hijos de Cam según sus clanes
y según sus lenguas,/ en sus tierras y naciones.

Se ha repetido el texto para tenerlo a mano en el comentario. Hay]
que recordar, con todo, que luego debe ser leído en forma corrida, como
está al inicio de este capítulo.

El texto ahora es más complicado, pues está distribuido entre dos o
tratos prerredaccionales. La fórmula inicial (v.6) y el listado parcial clr la
segunda generación (v.7) responden al estilo S del bloque anteriori (2-4),
con una conclusión (v.20) parecida a la del v.5, también S (redar

328

Los primeros pueblos descendientes de Noó

JEncerrado en este segmento genealógico, comparable al de 2-5
'misma cantidad de palabras), se encuentra una información re-
jnte larga, de aspecto narrativo, sobre otra genealogía de Kus
|jlas hazañas de su hijo Nimrod (9-12), aunque terminando con
jndencias de Egipto (w.13-14) y Canaán (15-19), pero expresa-
otro lenguaje y con información narrativa final (18b-19).

bloque formado por los w.8-19 se atribuye al Y (cf. la doble de
"Yavé" en el v.9). Por lo menos, hay que aceptar que hay lajes y
dos fuentes de información que se armonizan sólo par-ite. gramada
la genealogía de Cam, nos da este cuadro:

Cam

Egipto Put Canaán (v.6)

Ra'má

' T

seba' Dedán (v.7)

Itxl (v.8)

l r

Inditas
anamitas
lehabitas .
naftujitas .
patrositas .
caslujitas ,
caftoritas (13-14)

. Sidón
. Jet
. jebuseo
. amorreo
. guirgaseo
. jeveo
. arquita
. sinita
. arvadita
. semareo
. jamateo (15-18a)

329

La primera generación contiene 4 nombres. Las tres segundas, ftj + 1), 7 y 11 (2 + 9), con un total de 24. La tercera, 2 nombres. Toilí descendencia cie Cam, 30. Una cifra por demás significativa.

Llama la atención esta "gran familia" camítica, que contiene tiv.s tas de segunda generación (Kus, Egipto y Canaán) y una breve tk- 1| cera (la de Ra 'má). La designación tradicional de "camita" como Mr nimo de "africano" es errada, como salta a la vista mirando el cu;ii anterior. Egipto y Put o Etiopía (ésta última sin genealogía) son pal» africanos, y puede ser que el Kus del v.7 lo sea también, pero su pp pia descendencia incluye pueblos sitos en Arabia meridional (v.7h). extensa lista de "cananeos" (15-18a), por otra parte, representa a gni|» asiáticos (la mayoría semitas) de la región mediterránea oriental. No puede argumentar que hay una unidad lingüística básica camito-seniil ca, lo que sin duda es un hecho comprobado por la filología comp.ir da pero no sabido por los autores de estos textos.

Será después de tratar todo el capítulo 10 cuando se verá con c l.ir dad por qué esta distribución étnica y geográfica.

En cuanto a la identificación de los cuatro hijos de Cam, es te respecto de Egipto (*misráyim*, la forma regular hebrea) y Cana.n Put (escrito puf) suele ser localizado en Etiopía; que sea un lejano p.ili africano, se deduce de pasajes como Ezequiel 30:4 (en paralelo mili Egipto) o Nahún 3:9 (junto con otros pueblos africanos, defensores do] Tebas).

Más complicado es el caso de Kus del que, por otra parte, se c > n« signan dos genealogías dispares. En varios textos bíblicos está junto ,i| Etiopía, como en Jeremías 46:9 ("los valientes de Kus y cie Put que manejan el escudo"), Ezequiel 30:5; 38:5. En Isaías 43:3 y 45:14 aparo c | junto a Egipto y a Sebá', siendo Egipto en la presente genealogía el l-mero de sus hijos (v.7a). Lo notable es que tocios estos datos literarii >s se corresponden con la genealogía inicial de Génesis 10:6-7.

¿Qué decir de las segundas generaciones (y de la tercera)?

1. Hijos de Kus (escrito küs) (versión S: v.7)

El primogénito de Cam tiene, según esta lista, 5 hijos. En líneas generales, pueden ser localizados en las orillas del Mar Rojo y Arabia me

ti (África NE en términos globales), lo que a su vez ayuda a pre-ubicación africana de su padre Kus. La Javilá de esta fuente se 3nará en otra genealogía S, la de Ismael (25:12-18), de cuyos des-ites se afirmará que "habitaron desde Javilá hasta sur que está i de Egipto, en dirección de Asur" (v.18), expresión extrañamen-cida a la de 1 Samuel 15:7, donde se narra que Saúl golpeó a los Citas "desde Javilá en dirección de SÜr, que está enfrente de Egip-

i únicos nombres no arábigos, Sabtá y SabtekáJ, son curiosamen-ecidos a Sabaka y Sabataka, dos faraones hermanos, de origen 3, que reinaron en Egipto a fines del s. VIH y principios del VII, tivamente, el primero de ellos fundador de la 25.^a dinastía⁵⁵⁴. Tir-3 hermano, es mencionado como "rey de Kus" en 2 Reyes 19:9 as 37:9).

nuestra lista hay una mujer, de la que se registra una genealogía lica de tercera generación en este bloque) con dos nombres arábi-Sebá' (el de la célebre reina que visitara a Salomón, 1 Reyes 10),

menos equivalente al Yemen moderno, y Dedán, una tribu ára-¹ más al N, en el área edomita (cf. Jeremías 49:8 y Ezequiel 25:13). Énesis 25:3 ambos nombres representan nietos de Abrahán por su • Catura.

texto refleja indirectamente una realidad constatada por los des-nientos epigráficos, a saber, que los reinos sudarábigos antiguos aban con *reinas* (el caso de 1 Reyes 10 no es el único).

madre, Na 'má, tiene el mismo nombre que una ciudad conoci-Dr una inscripción sudarábiga y localizada cerca de Má'in.

t. Hijo de Kus (versión Y: w.8-12)

El incipit del v.8 se sale de los cánones seguidos en los w.2, 6 y 22 i nueva mención de Kus para registrar *un* hijo más, el uso del ver-*lad* (ausente en la sección S) en el sentido de "tener un hijo" al ar de varones, y por fin el carácter narrativo de lo que sigue, hacen leste texto una pieza *separada* del anterior. Ya se dijo que su atribu-al Y se debe al empleo del nombre "Yavé" en el v.9.

f 'lil acercamiento fue hecho por M. C. Astour, "Sabtah and Sabteca: Ethiopian Pharaoh fHumes in Génesis WJBL 84 (1965), pp. 422-425.

El nuevo personaje anotado es Nimrod, privilegiado en el capítikil por ser aquel de quien más se habla. ¿Quién es Nimrod y por qué MU I relevancia?

La especulación rabínica se ocupó de rastrear su imagen a través del j nombre, ya que aparentemente se relaciona con el verbo *murad*, "re-belarse". Sería algo así como el rebelde, prototipo de toda oposición aj Dios, y hasta el edificador de la torre de Babel⁵⁵⁵. En realidad, estas rc« lecturas no nos sirven para comprender *el texto*.

En el campo histórico-crítico se propusieron varias explicaciones, algunas poco verosímiles⁵⁵⁶. La única que merece ser considerada es l; j que lo relaciona con el soberano asirio Tukulti-Ninuita (de fines del s. I XIII), un rey muy famoso por sus hazañas militares, sus proezas coi no j cazador, y por su megalomanía y humos de divinización⁵⁵⁷ y que por lo demás permaneció en el folclore popular mesopotamio durante nuichol' siglos. Aparte de esta celebridad popular, fue el primer soberano asirlo

⁵⁵⁵ Cf. en el Talmud babilónico, *Haggadá* 13a y *Pesiqta* 94b. Ver también el Pseudo Pilón, *Antigüedades bíblicas* 6:2 (Nimrod participa cie la iniciativa de grabar el nombre de ; cada constructor en las piedras de 1a torre, cf. también 6:1-1 [los capítulos 5 y 6 son un e mentarlo legendario de Génesis 11:1-9]). Ver el texto castellano (traducción de la verdón existente en latín por A. de la Fuente Adáñez) en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del .\n< tigno Testamento* II, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 216ss.

⁵⁵⁶ Por ej. mPlor su identificación con el faraón Amenofis III (c. 1416-1379), apellidado *Neb-ma-Re'*, pero escrito *Nimmuriya* en las cartas de El Amarna y en los textos alfaltf*, ticos de Ugarit (escrito *nmry*), cf. K. A. Kitchen, *Siippiluliuma and the Amarna Pbaraolm*, Liverpool Univ. Press, 1962, p. 36. El parecido es distante, y la realidad dibujada por el texto de Génesis 10, más aún.

Menos verosímil, por cierto, es la suposición de É. Lipinski, "Nimrod et Assur", *Rli ^* (1966), pp. 77-93 de que "Nimrod" es una corrección masorética por "Marduc". Aparte dique hay que cambiar a gusto el texto consonantico (*mnrd* y *mrdr* no son intercambiables), si hay una tradición tardía que desfigura el nombre cie Marduc es la que lo convin te en "maldito", en hebreo *mr'ÓrSr*, que es la pronunciación indicada en nombres conni Merodac-Baladán (leído "*M'ÓrSr-Bal'ádán*", Isaías 39:1) o Evil-Merodac (= "cu/-M'Órar", 2 Reyes 25:27), pero que en babilonio son Marduc-apal-icldina y Atnel-Mardiu . respectivamente.

⁵⁵⁷ Se da a sí mismo títulos grandilocuentes, como "rey del Universo, rey de Asiria, rey de las cuatro regiones (expresión simbólica por el universo entero), el Sol de todos los pueblos, rey poderoso, rey de Kardunias (- nombre casita de Babilonia), rey de Suniei y Acad, rey de los mares superior (= Mediterráneo) e inferior (- Golfo Pérsico), rey de la-, montañas y de las extensas llanuras...", cf. D. D. Luckenbill, *Anden! Records of Assyrln and Babylonla*, Chicago 1926, I, p. 18s. Fama de pastor y cazador la tuvo también lu galbanda, tercer rey de la I dinastía de Uruc, y por eso no faltó quien refiriera Nimrod j él (Fr. Cornelius, *Geislesgeschichte der Fr'ihzeit* II/I, Leiden, Brill, 1962, p. 25), pero i u > hace falta ir tan lejos.

mquistar Babilonia⁵⁵⁸, antecedente que importa para entender los 12. Nimrod podría ser en tal caso una desfiguración (al estilo de Génesis 14:1, como 'Amrafel = Hammurapi) del nombre de Niel elemento teofórico de su nombre dinástico⁵⁵⁹.

"conexión mesopotamia" de Nimrod haría de su padre Kus un iaje diferente al Kus africano del v.6. De cualquier manera, *es lo vide el contexto* de los w.10-12, cuyo escenario es totalmente me-mio y nada tiene que ver con África. Por lo demás, hay buenas Bes para pensar que la tradición de este Kus deriva de la larga pre-en Babilonia de los *kassü* o casitas, desde c. 1595 hasta la conde esta ciudad por los asirios (con Senaquerib) en el 689.

es así, ¿por qué tales diferencias son admitidas en el texto? El v.8 Üce que el Kus padre de Nimrod sea distinto al del v.7. La res-es la misma que para la presencia de dos tradiciones del diluvio *len opuestas* pero que, desde la perspectiva del redactor, intere-otro nivel en el que ya no importan las diferencias "originales". [al final del comentario de todo el capítulo cuando afinaremos esta iesta.

hiéaos ahora de Nimrod (w.8b-10). Se comienza diciendo de él isas: en primer lugar, llama la atención su calificación de "héroe i<5r) en la tierra" (v.8b). En la secuencia textual del libro, el título :c retrospectivamente a 6:4, a la tradición de los hombres famosos los de Dioses y mujeres. Este solo título no especifica de dónde le a Nimrod su calificativo de "héroe", pero el complemento "en la apunta a su universalidad.

, continuación del relato, sin embargo, circunscribe sus hazañas en en de la cinegética o caza de animales (v.9a y 9bls). ¿Extraña pro-i? De ninguna manera. Porque era tradición entre los asirios, des-2º milenio a. C., dedicarse a la caza de leones y otros animales ís selvas (del N de Siria), sea para demostrar su bravura o para ejer-en la guerra. Nada cie esto es diversión. El valor y la habilidad lucha o en la guerra es uno de los temas que resalta la epopeya

lí., para mayores datos, *las culturas del antiguo Próximo Oriente...*, p. 100.

opuesta de E. A. Speiser, especialista en literatura cuneiforme: "In Search of Nim-J", en J. J. Finkelstein-M. Greenberg (eds.), *Oriental and Biblical Studies*, Filadelfia, **Ilv.** of Pennsylvania, 1967, pp. 41-52. Cf. su comentario al texto, en *Génesis*, Carden **Hy**, Doubleday, 1964, pp. 72-73. El nombre Tukulti-Ninurta significa "el (Dios) Ninurta i mi ayuda".

mesopotamia⁵⁶⁰. Del rey Tukulti-Ninurta, justamente, en sus annales que se dedicaba a la práctica de la caza como sus capacidades heroicas.

Por eso, no es necesario separar el v.9 como independiente w.8 y 10⁵⁶¹. Es justamente el v.9 el que precisa la dirección en i be comprenderse la designación de 8b.

Desconcierta la interpretación propuesta por muchos C expresión "delante de Yavé". ¿Cómo puede significar "por vé"?⁵⁶² En un contexto en que se critica de muchas maneras l;i sura" humana (Génesis 3; 6:1-4 y cf. luego 11:1-9), ¿cómo pile, un don de Yavé las hazañas guerreras de este Nimrod? Más bit lante de Yavé" parece tener un tono de oposición, de "enfrentar., El texto no supone tener nada que Nimrod haya sido un adorador!) vé; la fórmula es estereotipada, interior a la cosmovisión di-l . que no puede mencionar a un Dios distinto. Otra explicación it pie sería entender la expresión como un superlativo ("extrae >r

Ahora bien —y cabe ya la segunda observación—, Nimrod <. crito (en 8b) como otro de los "iniciadores" culturales, como Génesis 4 (los 7 "tesmóforos") y 9:20 (Noé). Está indicado . del mismo verbo de 4:26 (culto a Yavé), 6:1 (multiplicación tic manidad) y 9:20 (vitivinicultura). A Nimrod se atribuye, por lui fundación de la práctica de la caza como proeza y como acto co.

Según quedó dicho, al redactor de Génesis 1-11, como al .mie relato subyacente, le importa registrar este nuevo "comienzo" en toria de los seres humanos. Habrá otro más en el relato subsi

⁵⁶⁰ Sobre los textos de la tradición acádica, y sus diferencias con la sumer. i. i'f,j Goodnick Westenholz, "Héroes of Akkad", JAOS 103 (1983), pp. 327-336, esp pp. j Para un texto épico especial, referente a Tiglat-Piléser I (1115-1077 a. C.), cf. V. I y Joan Goodnick Westenholz, "LKA 63: A Heroic Poem in Celebration of Tigl. nli I'l I's Musru-Qumanu Campaign", JCS 42 (1990), pp. 1-49 (sobre la asimilación cnr 11 guen-a, cf. también la p. 46).

⁵⁶¹ Así C. Westermann, Génesis, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976, p <>M' ro al menos remarca la trascendencia que tenía la caza de animales como dcmoMi simbólica de la función salvadora del rey.

⁵⁶² Cf. V. P. Hamilton, The Book of Genesis. Chapeis 1-17, Granel Rapids, Eerdin. iiv l'«l pp. 335.339 (la comparación con Ciro, cf. Isaías 45:1, no tiene relevancia). No nir|m , • lt traducción de la NBE por "según el Señor".

aceta de la figura de Nimrod, también de carácter fundacio-su reino (mam/áicá)⁵⁶³ comenzó⁵⁶⁴ en Babilonia, Uruc, \e (v.l.Oa), cuatro ciudades localizadas "en la tierra de ...). Uruc fue una de las más importantes ciudades culturales I de Sumer; permaneciendo su prestancia a lo largo de los mi-fue la capital del primer imperio semita, inaugurado por J siglo XXIV a. C., un personaje recordado justamente como) la tradición literaria de Mesopotamia⁵⁶⁵. De la existencia de f hay ninguna documentación cuneiforme⁵⁶⁶. La bíblica de k parece distinta, situada (por el contexto) más bien en Siria hal. La modificación del texto en kullán ("todas ellas")⁵⁶⁷ no

a, más aún, es superflua, y además deja sin explicar el waw
• equipara el vocablo a la serie anterior.

hbre "Sin ⁴ar" para designar la región babilonia consta en los .eiformes clcl 2º milenio a. C., y aparece también en los sellos ! esta manera, "Babel/Babilonia" queda como nombre de ciu-

es, por lo visto, doblemente iniciador: de la caza y de los ; Mesopotamia meridional.

v.10 termina la información sobre Nimrod.

lición de "la tierra de sin 'ar" al final del v.10 sirve de "engañarlo para hablar de otro fundador, esta vez Asur. Curiosamen-anaje Asur no es presentado en código genealógico; más bien, v.11a da a entender una relación cultural o política, en el que la colonización o la conquista de los territorios septen-; había originado en el sur.

. : "reinado" (.malkūt).

• desviar el sentido cie ré'sif "principio/comienzo" —usado ya en 1:1 dentro >tal— a "las panes principales (de su reino)" (Hamilton, p. 335) o "las capita-í Ninguna de estas interpretaciones hace buen sentido en el contexto. l'art. cit. de J. Goodnik Westenholz, pp. 328b-330a.

.1 Soden, art. "Nimrod", RGGIV (1960), pp. 1496s, sugiere ver en Kalne un error Illaha, conocida en los textos cuneiformes. ¿Por qué un error sólo en este caso? i BJ, algunas versiones inglesas (RSV, Newjewish Publication Society Versión). LaI se origina en W. F. Albright, "The End of 'Calneh in Sainar'", J.VES 3 (1944), pp. *, y cf. E. Lipinski, "Nimrod et Assur", RB 73 (1966), 77-93 (pp. 83-84). Más adelan-Tliompson, "Samaritan Evidence for 'All of Them in the Land of Shinar'", JBL 90 |», pp. 99-102.

No hay dudas respecto de la identificación de Asur con la rapK tórica de los asirios desde inicios del 2.⁹ milenio y durante l:\n If pas de la expansión asiría (imperios antiguo, medio y nuevo), nos históricos, el nombre de la ciudad proviene del culto al *Dios*,

Si Nimrod era un fundador político (de reinos), Asur es *de clll* Cuatro de ellas se mencionan en los w.llb y 12. Dos son conodtl una extensa documentación cuneiforme (Nínive también por la mientras que Rejobot-ir⁵⁶⁸ no es identificable⁵⁶⁹, y tal ve/, por han propuesto emendaciones ni siquiera probables⁵⁷⁰.

Kálaj es la *Kalju* (hoy, el sitio arqueológico Nimrud) de las asirias, la capital refundada por Asur-nasir-pal II en el año 879, un I tecimiento memorable por lo fastuoso⁵⁷¹.

No sabemos nada de Résen, que sin embargo el texto local precisión "entre Nínive y Kálaj". ¿Será un nombre deformado para |plazar a otro? No se ve el motivo. Más desconcierta el texto si la sión significativa "la gran ciudad" se refiere a Résen (¡todo el v. 12 í ría dedicado a ella!). Dada la importancia de esta fórmula prestigie los exégetas suelen entenderla de la gran Kálaj, vocablo que la pr en el texto. La construcción de la frase hebrea es ambigua⁵⁷³. duda.

Como resumen del bloque de los w.8-12, hay que destacar la sencia de dos personajes, uno dentro del marco genealógico (Niinfl el otro acercado por asociación (Asur). El primero es iniciador cie? nos"; el segundo, fundador de "ciudades". En los dos casos, ésta» i

568 Nombre de formación hebrea y, de hecho, ausente en la literatura cuneiforme, i es de esperar. Tal vez sea la traducción de un topónimo acádico.

569 w von Soden, art. cit., piensa en Khorsabad, la gran capital de Sargón II en el | VIII, llamada *Dūr-sami-kín* o "fortaleza de Sargón", y situada a 16 kms al NNF de I ve.

570 Por ejemplo, entender la designación como un adjetivo ("lo más ancho de muí (dad¹) referido a Nínive (cf. J. M. Sasson, "Rehovot 'ifl RB 90 [1983] 94-96), o t-n rl I tido de la expresión acádica *rābit dli* ("espacios abiertos en una ciudad, áreas no i cadas"), o sea los suburbios de Nínive (cf. T.Jacobson, art. "Rehoboth-Ir", *IDB*, IV: III

571 ver el texto asirio publicado por D. J. Wiseman en *Iraq* 14 (1952), pp. 24-4-1.

572 Compárense los títulos de Babilonia en Isaías 47:1b.5b.7a, resumidos en la l.miriil ción sobre "la gran ciudad" de Apocalipsis 18 (vv.10.16.19.21).

573 El pronombre personal (= verbo auxiliar) permite retomar un sujeto que ha (lur.U.IN alejado: "aquella (- Résen) es la gran ciudad"; pero la proximidad de una consim.. l>H sintáctica igual (v.8b) sugiere, en nuestro caso, traducir: "ésta (= Cálaj) es la gran i u n í ni

El efecto de simetría parece buscado. En forma de inclusión, s, se dice del primero que fue famoso cazador (8b), y del segun- fundó una "gran ciudad" (12b).

i es lícito partir de los datos de los w. 10-12 para calificar a *todos* candientes de Cam como representantes de la población agríco-ana del antiguo Próximo Oriente⁵⁷⁴. El v.7 no avala tal generaliza-li la información sobre Egipto (w. 13-14) nos orienta en esa direc-|Las preocupaciones del redactor son más amplias. Y de poco sir-snstruir un texto prehistórico hipotético.

¡lijos de Egipto (w. 13-14)

texto vuelve a la lista de los hijos de Cam, para registrar esta vez nclencia de *Egipto*. En el largo inventario de los w. 13-14 (con 7 s, pero la mención indirecta de los filisteos da una agrupación 1] + 1) se dejan los sustantivos y nombres propios para usar so-te gentilicios terminados en *-im* (en castellano, en *-itas*, intercam-con -eos). Es indicio de otra procedencia literaria ya en la fuen-información del redactor, o es un cambio intencional de éste, palar más bien de *grupos* o *etnias*.

mayoría de los referentes históricos de los nombres citados son ocidos. No es imprescindible localizarlos todos en el área egip-que el relato es más político que geográfico, según volveremos tatarlo.

esa línea, es posible que los "Inditas" (los primeros del registro) los liclios de Anatolia SO (ver el contexto de la lista de Isaías . De otra manera, se trata de un grupo no identificado aún.

los patrusitas se puede afirmar que son los habitantes de Patrós Egipto (el meridional), correspondiente al eg. *P3 t3 rey*, "la tie-1 sur". De forma correlativa, los naftujitas han sido asociados con

, Odecl, art. cit., pp. 23-29 (menos convincente es extrapolar de 9:22 la expresión i padre cie Canaán", para construir un hipotético texto nuclear de la tabla de los pue- p. 23).

I conexión con pueblos africanos en Ezequiel 30:5 podría significar una especie de jnonwealth" egipcio, resultado de intensas relaciones comerciales. En Jeremías 46:9 •lude a la presencia de mercenarios lidios en el ejército egipcio (esto último tiene una .' muy interesante en la referencia de Ezequiel 27:10, donde se critica a Tiro porque ml;i, Liíd y Put estaban en tu ejército, tus hombres de guerra").

la designación egipcia *n3 ptj*, "los de Ptaj", o sea que serían los de Mor fis (la ciudad de Ptaj)⁵⁷⁶.

Los caftoritas son los cretenses. En los textos de Mari del s. XVIII jl C. ya aparece la mención de *Káptaru* en un contexto marítimo⁵⁷⁷, i. que en los textos alfabéticos de Ugarit (consonantico *yfepP*⁷⁸). Amos <);1 recuerda que los filisteos proceden de Caftor (*.Raptor*), y cabe tener oí cuenta el oráculo de Ezequiel 25:15-17 contra los filisteos, nombrado»^ en paralelo con los *kereteos* (v.17), término que equivale a nuestro vo. cabio "cretenses"⁵⁷⁹. Ahora bien, lo que en Génesis 10:14 no coincide» j con el dato de Amos 9:7 (y Jeremías 47:4) es que la frase "de donde salieron los filisteos" no sigue a "caftoritas" sino a "caslujitas" (por eso o dj común trasladarla al final del mismo versículo⁵⁸⁰). ¿O será que el texto j refleja un dato suplementario, a saber, que los filisteos, procedentes de * Creta o del litoral egeo, arribaron a su lugar final vía Egipto? La explicación ha sido sugerida⁵⁸¹, y el hecho se entiende a la luz de los anales de Ramsés III⁵⁸².

⁵⁷⁶ Cf. G. A. Rendsburg, "Gen 10:13-14: An Authentic Hebrew Tradition Concerning lht? Origin of the Philistines", *JNWSL* 13 (1987), pp. 89-96, cf. p. 91.

⁵⁷⁷ Cf., para toda la cuestión, y para la documentación epigráfica, J. Strange, *Caphtor-Kftiu. A New Investigation*, Leiden, Brill, 1980, y la reseña de H. M. Niemann en la *ZI > I'V* 102 (1986), pp. 191-193. Strange se inclina más bien por Chipre, calificando de posible l,i identificación con Creta. Esta última posibilidad es defendida de paso por G. A. Remls burg, *art. cit.*, p. 90.

⁵⁷⁸ El dios artifice Kótar-wa-Jasis tiene su sede en *Kptr* según el texto de UT 'nt:VI:14-Id.

kptr-ksu-bth "Kptr es el trono donde se sienta"

jkpt-ars-njlth "Jkpt es el país de su heredad"

Jkpt es Egipto; para esta identificación hay consenso general, desde la propuesta inici.il de W. F. Albright, "Recent Progress in North-Canaanite Research", *BASOK* 70 (1938), pp 22 y cf. T. H. Gaster, *Thespis* Nueva York, Doubleday, 1961, pp. 163s. Sobre la figura de *Kólar-wa-Jasis*, cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Ugarit según la tradición jle Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, *passim* (bajo *Kótaru-Hasis*).

Nota: la letra "C" resaltada quiere indicar una pronunciación equivalente al inglés "th", poi ejemplo en "three".

⁵⁷⁹ Hay que añadir los testimonios de Jeremías 47:4 (los filisteos son llamados "resto de la isla de Caftor") y Deuteronomio 2:3; el autor señala, refiriéndose a los avitas del área de Gaza, que fueron desalojados por "los caftoritas, salidos de Caftor".

⁵⁸⁰ Cf. la *BJ*, *NBE*, etc.; C. Westermann, *Génesis*, pp. 664.693. Se resiste a la translación 1' Cassuto, *From Noah to Abraham*, Jemsalén, Magnes Press, 1964, p.207.

⁵⁸¹ Cf. G. A. Rendsburg, *art. cit.*, p. 96, sólo en la nota adicional, mientras que en el en sayo mismo defiende una doble migración *desde* Egipto a Creta, y de ésta a Filistea; mag nificada, su tesis implica inclusive un origen *egipcio* de los cretenses (p. 92s), sin tener en cuenta ni los datos arqueológicos ni los filológicos que conectan a Creta más bien con Anatolia O (Strange no hace, por ejemplo, ninguna referencia a los trabajos de J. Mellaart). Que los mitos (griegos, ugaríticos, cf. p. 94s) localicen en Egipto el origen de algunos peí sonajes divinos tiene que ver con una dependencia política, comercial o cultural más que histórica, exactamente como en el modelo genealógico de Génesis 10.

⁵⁸² Texto en *ANET*, pp. 262s.

Hijos cie Canaán (w.15-19)

(Incipit de este segmento genealógico es idéntico a los dos ante-"X engendró a Y... ya Z" (w. 8a. 13a. 15a) y refleja la misma auto-que salta a la vista es la diferente designación de la descendencia: dos nombres propios (Sidón y Jet, v.15) y luego nueve gen- (tres tríadas, w.16-18a, lo que da el paradigma 3 x 3). Éstos, a Z, están todos en singular (desinencia en -i), mientras que los deslles de Egipto se indicaban en plural -írrr).

ha pensado que el v.15 es más antiguo que la serie de adjetivos -18a. Puede tratarse también de una variación estilística. En el ca-una glosa introducida luego en el texto, indicaría la necesidad de incluir los grupos étnicos más familiares a la historia de Is-'. Tal sugerencia vale en especial para los cuatro *primeros* gentili-[(jcbuseo, amorreo, guirgaseo, jeveo). Los otros cinco, en cambio, 3dos localizables en Siria (sinitas, jámateos⁵⁸⁴) o en Canaán septen-il litoralense (arquitas, arvaditas, semareos).

stos tres, por ejemplo, se refieren a ciudades importantes citadas en sratura cuneiforme:

jat/Irqata al N. del Líbano⁵⁸⁵;

rad, más de 100 km al N de Beirut (frecuentemente citada en los ;s asirios; dos veces en Ezequiel 27, como reino proveedor de ma-DS asociados a Sidón, v.8, o de mercenarios, v.11);

Išmirra (Sumar en El Amarna), al S de Arvad⁵⁸⁶.

IVéanse las listas de Génesis 15:19-21; Deuteronomio 7:1; Josué 3:10; 24:11.

us sinitas pueden ser los de la ciudad-estado *Siyan(ri)u*, muy citada en los textos his-(en cuneiforme silábico) de Ugarit. Cf. *Puláis Roya! d'Ugarit* IV, París, Geuthner, 6, p. 230. Ninguna duda sobre los jámateos, de Jamat (unos 200 km al N de Damas-, una ciudad frecuentemente citada en la Biblia y que constituía el límite septentrional eal!) de Israel (Números 13:21; 1 Reyes 8:65, etc.).

F Citada en las cartas de El Amarna como (*al* = ciudad) *Ir-qat* (62:13) o (*mát* = país) *ir-i* (140:10). Sobre la importancia de los arquitas en la época de El Amarna (s. XIV) y I sitio estratégico que ocupara la ciudad, cf. C. F. A. Schaeffer, *Ugarítica* V, París, Geuth-ff, 1968, pp. 678ss.

¹ C. F. A. Schaeffer (cf. nota anterior), pp. 682s señala que esta ciudad ocupa, junto con Olibla (= Biblos), el primer lugar en la toponimia de la correspondencia de El Amarna; resume los datos principales.

Los dos nombres que encabezan toda la lista, Sidón y Jet (v.15) iv ponden el primero a la bien conocida ciudad-estado del litoral al's d* Beirut (actual Saida^, el segundo a lo que los anales asidos y ncolw bilomos denominan *Jatti*, que es la región de Siria O, más todo el lio. ral mediterráneo (Canaán); en términos globales, el "occidente" para Ion mesopotamios. El nombre deriva sin duda del reino de Jatti de Anaio-lia (2.º milenio), pero a través de los escapados de la ruina del imperio hitita, refugiados o emigrados en Siria septentrional después de la cata*, trofe de c. 1200 (estados neo-hititas). De este uso documental sin duda nace la inclusión de "hititas" en las listas bíblicas de los residentes de Canaán (Génesis 15:20; Deuteronomio 7:1, etc.) y en relatos como I.» de Génesis 23 (la cueva de Macpelá comprada a hititas) y 2 Samuel 11 (Urías el hitita). En nuestro fragmento genealógico tenemos una base "intrabihca" para yuxtaponer a cananeos con "hititas".

Después de la lista, el texto añade dos informaciones originales quise refieren a la familia cananea: en primer lugar, ¿había necesidad de-decir que "después se dispersaron los clanes del cananeo" (18b)58<> Til vez se quiera marcar la gran dispersión de los gaipos cananeos (el nú mero de los registrados es alto). Por eso también se da la segunda ;n formación, referente a las fronteras de los cananeos (v.19), un dato que interesa désele la experiencia histórica de Israel.

Sorprende constatar que en esta lista los cinco últimos gentilicios se refieren a grupos o ciudades desde Sidón (¡el primogénito de Canaán') *hacia el N*, mientras que los límites señalados en el v.19 van desde Sidón *bacia el S*, hasta Guerar en la línea con Sodoma Gomorra etc -il S del Mar Muerto. En estos límites hay que situar a los cuatro primeros grupos, comunes a las listas bíblicas589, pero no entran allí los otros cin co. ¿Por qué esta anomalía?

La explicación parece estar en el texto mismo: los límites del v 19 apuntan al territorio futuro de Israel, en el cual el autor no quiere ubicar ningún descendiente "original" de Canaán. Con la frase (casi peyó

587 A lo largo del 2.º milenio a. C. Sidón lideraba los reinos de la región, antes de ceder la hegemonía a Tiro (sita más al S). Probablemente por eso es llamado "primogénito" de Canaán en el v.15.

588 -'Cananeo" no es ya el personaje "Canaán" del v.15a sino el conjunto mencionado hasta el v.18a; de modo que la expresión quiere hablar de una dispersión ulterior.

589 Listas sin duda ideales, culturales y en buena medida ideológicas. Cf. J. Van Seters, "The Terms 'Amonte' and 'Hittite'", VT22 (1972), pp. 61-81.

del v.1Sb quiere expresar que los clanes cananeos "se dispersa-
y eso "después" (18b); la extensión de tal dispersión es señalada
v.19. Se adivina la intención del texto: el futuro territorio de Israel,
>do por grupos cananeos, no es su habitat natural y originario. Y
festá claro...

indicación del v.1Sb es importante: mediante el uso del verbo "se
aron" (*jnáfosü*), el redactor quiere señalar que no se trata de pue-
efinidos y organizados como los de 15-18a, sino de gaipos más con-i e
indefinidos (el verbo mencionado había sido usado ya en 9:19).

|k> se puede terminar el análisis de esta lista sin reconectar con el
anterior cíe 9:20-27. Ahora tenemos la aclaración, a nivel redac-ll, de
aquel extraño Caín "padre de Canaán" y del deslizamiento de aldición
de aquél (autor del hecho, el incesto) a éste (su fruto). Son Pcananeos"
quienes están en la mira de la tradición, recogida con in-por el redactor
de la obra presente.

Por qué Canaán (grupo semita) es hijo de Egipto (camita), es una
junta cuya respuesta queda para el final.

. *Fórmula de conclusión* (v.20)

Kl fragmento concluye con la fórmula conclusiva (v.20) que ya cono-
nos del bloque anterior. La serie clasificatoria invierte el orden del v.5:

a "sus tierras...

b su lengua...

c sus clanes en sus naciones" (v.5)

c' "sus clanes... b' sus
lenguas... a' sus tierras en sus naciones"
(v.20).

c) *La descendencia de Sem*. w.21-32

TEXTO

10:21

En cuanto a Sem, le nacieron (hijos) también a él/padre

de todos los hijos de Héber⁵⁹⁰ (y) hermano mayor de Jafet.
22

Hijos de Sem: Elam, Asur, /'Arpaksad, Lud y Aram.
23

Hijos de Aram: / 'US, Jul, Guéter y Mas.

24

Arpaksad engendró a sé/a, /
y sélaj engendró a Héber. 25

A Héber le nacieron dos hijos: el nombre del
primero fue Péleg, porque en sus días se dividió
la tierra; el nombre de su hermano fue Yoqtán.

26

Yoqtán engendró a Almodad, sélef,
Jasarmávet. Yéraj,

27

Hadoram, 'üzal, Diqlá,

28

'óbal, 'ábima 'el, sebá',

29

'ófir, Javilá y Yobab. / Todos éstos
fueron hijos de Yoqtán.

30

Fue su residencia desde Mesa' / en
dirección a Sefar, a la montaña del
oriente.

31

Éstos son los hijos de Sem según sus clanes y
según sus lenguas, / en sus tierras y naciones.

En el recuento hay 5 nombres de la primera generación, 5 (4 + 1) de la segunda, 1 de la tercera (Héber), 2 de la cuarta y 13 de la quinta, haciendo un total de 26⁵⁹¹. Es evidente que se intenta alcanzar la cifra de 70, sumando las descendencias de los tres hijos de Noé.

⁵⁹⁰ Adoptamos la forma castellanizada (la original es ' *eber* ') para conservar su relación con "hebreos" (ver el comentario).

⁵⁹¹ Para no hacer muy largo el comentario, se señala en el mismo texto la sucesión de las cinco generaciones "semitas" (raya vertical desplazada).

¡A esta primera propagación de los grupos humanos corresponderá de los 70 "hijos de Israel" que entrarán en Egipto (Génesis 46:27b; do 1:5, y ver más adelante).

[Hay que prestar atención a esta genealogía, que es la del *primogé-0* de Noé⁵⁹², pero que fue dejada para el final, para entroncar con l el siguiente segmento (11:10-26). Por otra parte, es visible desde la _ _era lectura el interés de la lista por los grupos *árameos* y *árabes*. 1 efecto, en la segunda generación preceden los hijos de *Aram* (v.23); ligo, en la lista de Arpaksad, cabeza de las siguientes generaciones 1-29), la mayoría de los nombres responden a entidades *árabes*. Se cuidan tantos otros conjuntos semíticos. ¿Por qué? ¿Sólo porque en rte están incluidos en la descendencia de Cam? Es más probable que en esta genealogía se manifieste tanto un re-erdo de un origen "arameo" de los primeros padres (tradiciones del Inesis) cuanto una creciente convivencia —por efecto de la diáspo-- con grupos emergentes de la península arábiga. Hay que recordar _ • los árabes son cada vez más mencionados en los anales asirios des-! el siglo VII. Se trata de tribus o comunidades establecidas en el SE y |de Judá. Tan significativa habrá sido la presencia (comercial, cultural, lligiosa) de los árabes, que se hizo necesario entroncar algunos grupos p« *el mismo Abrahán*, vía su esposa Cetura (Génesis 25:1-4), y otros ,i su hijo Ismael (25:12-16). ¡Nada menos que en la gran "familia abra-ímitica" están los árabes! No hay que asombrarse, por lo tanto, de ver-i en la raíz misma de la línea genealógica de Sem, como estaban en i de Cam (vía Kus, v.7).

El texto establece un rodeo. Si bien la lista propiamente dicha (hijos Sem) comienza en el v.22 con la misma expresión que en los casos Jafet y Cam (w.2 y 6 "[los] hijos de X [son]"), el redactor S ha sabi-aprovechar un fragmento Y (el v.21) para anteponer no sólo la ad-Ttencia de que Sem, a pesar de estar ahora al final, es el mayor de los ;rmanos (21 ais), sino también, y sobre todo, una llamada de atención ibre *Héber* (21ba). De éste, en efecto, más que de ningún otro se ocu-irá la lista que sigue, él como única figura de la tercera generación : (v.24b) y sus hijos de la cuarta (25) y 13 nietos de la quinta (w.26-29). No convence, por no tener en cuenta el contexto literario de Génesis

^ En el v.21, que es literariamente único, es identificado como "hermano mayor de Jafet", ignorándose a Cam.

10, la interpretación de la fórmula "padre de todos los hijos de Ilébc-r" (v.Zlbot) en sentido *profesional* (Héber como representante de los nómades o transmigrantes)⁵⁹³ La comparación con 4:20-22 no da para eso,

Por ahora al menos, nuestra genealogía no se ocupa de describir la familia semita sino sólo algunos grupos *árameos*. Esto es así por cuanto los árameos estaban difundidos en todas partes desde principios de primer milenio a. C.⁵⁹⁴ y cuando se redacta el Génesis el arameo era tu lengua popular casi universal, y oficial en las relaciones entre países. No es ajeno a todo esto el hecho de que en la tradición bíblica los hebreos estén íntimamente relacionados con los árameos, especialmente en las historias patriarcales (y cf. el "credo" de Deuteronomio 26:5, "mi padre era un *arameo* transmigrante"), hacia las que nos lleva esta parte del Génesis"»?

Esta ubicación global del fragmento genealógico de 10:21-31 es suficiente para entender la orientación del texto. Pero caben algunas observaciones sobre cada una de las generaciones.

1. Primera generación: de Sem (v.22)

Esta primera lista es de las más extrañas. Como hijos de *Sem*, se registran Elam (al E de Babilonia: pueblo *no* semita), Asur, semita pero ya anotado (aunque no en forma genealógica) en el v.11a, en el catálogo, "cusita"; luego, Arpaksad, nombre no semítico e inidentificable lingüísticamente⁵⁹⁵; después Lüd, que ya había sido incluido en la tabla anterior como gentilicio, pueblo de origen camita; y por fin Aram.

¿Por qué estas superposiciones o mezclas étnicas? La tradición aquí reflejada no se rige por la etnia ni por la lengua, sino que va armando un cuadro político y geográfico. Los descendientes de Sem aparecen

⁵⁹³ Así B. Oded, *art. cit.*, p. 19s.

⁵⁹⁴ Sobre sus orígenes, cf. *Las culturas del antiguo Próximo Oriente (desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén 63 a. C.)*, Buenos Aires, ISEDET, 1994, pp. 157 (2.2) y 158 (3.2).

⁵⁹⁵ ver en la obra citada una síntesis del problema de los "orígenes" de Israel, pp. 111 (6.4.3) y 162 (3.6).

⁵⁹⁶ ¿Podría ser un nombre doble, con el segundo elemento *-ksd* relacionado con *kasdint* ("caldeos")? Pero, en ese caso, ¿qué hacer con el primero? Más consistencia tendría un acercamiento con *Arrapju*, ciudad hurrita célebre a mediados del 2.º milenio, sita en el N de Mesopotamia; igualmente, queda sin explicación el final del vocablo. Ambas hipótesis, son desesperadas.

Jiseminados en todo el Fértil Creciente, desde Elam al E, Mesopotamia (Aram) hasta Egipto (Lüd). Esa distribución es ideológica: significativa para el redactor. Los hijos de Sem "lleen toda la tierra". Se trata, además, de pueblos cultural y políticamente relacionados, consta por la evidencia epigráfica.

cualquier manera, la lista termina en Aram, y con él empieza la siguiente generación.

Segunda generación: de Aram y Arpaksad (w.23-24a)

la lista anterior, se escogen solamente, en orden inverso, las familias de Aram y Arpaksad.

Los hijos de Aram. Son 4 según el v.23. Sus nombres no son fáciles de identificar. En Génesis 22:21 se menciona un Us sobrino de Abraham por su hermano Najor⁵⁹⁷, lo que nos llevaría al horizonte de Siria septentrional. Para un homónimo del sur, en el área edomita, cf. 36:28, versículos 25:20-21, Lamentaciones 4:21 ("... Edom, la que habitas en el desierto de Us'OyJob 1:1. Je los otros topónimos, poco o nada se puede decir.

3) *Los descendientes de Arpaksad.* El texto, de hecho, quiere pasar directamente sobre Aram para detenerse en Arpaksad, su personaje principal, cuya descendencia es la única registrada hasta el final de la lista (w.24-30).

[3. Tercera generación: de selaj (v.24b)

I
[Tampoco interesa el hijo de Arpaksad, selaj (24a) sino su nieto Héber (24b). Todo da la impresión de que este nombre interesa aquí por su asociación con el gentilicio "hebreo" usado en varios pasajes para referirse a los israelitas (por primera vez en 14:13), a su país (40:15) o a Dios (Éxodo 3:18; 5:3, etc.). Hay una larga discusión sobre la relación del gentilicio "hebreo" con la designación "hijos de Israel" de la tra-

*" Curiosamente, un hermano de 'US, Quemu'el, es llamado "padre de Aram", lo que sugiere la existencia de una tradición diferente.

** Ya quedó señalado que el uso de esta forma (en lugar de la transliteración correcta [Kir 'éber] permite su asociación con el vocablo "hebreo(s)" (que debería ser 'ibri).

dición histórica⁵⁹⁹, lo mismo que sobre el origen de los hebreos en el marco de la documentación respecto de los *Japinfi*⁶⁰⁰.

4. Cuarta generación: de Héber (v.25)

Este personaje tiene dos hijos. Del primero se dice algo, y en primer lugar, porque después se lo descarta (ya hemos aludido a este recurso redaccional). Su nombre, Péleg, deriva de un verbo que significa "dividir", y queda de esta manera asociado a lo que parece una leyenda sobre la división de la tierra (v.25ba). Podría significar que el registro Y de las divisiones étnicas fue desmantelado en beneficio del esquema del redactor "sacerdotal". Éste, en efecto, retomará por su cuenta la línea de Péleg a partir de 11:18. En este fragmento interesa introducir, vía tan, a los grupos árabes.

5. Quinta generación: de Yoqtán (w.26-30)

El nombre podría significar "el pequeño / el menor" (cf. 9:24b sobre Cam "el menor (qáfál)"). ¿Tendría algo que ver con una preferencia por el menor, motivo que será común en el Génesis? No hay, sin embargo, un apoyo en indicios narrativos.

Yoqtán es prolífico: se le atribuyen 13 hijos (w.26-29), anotándose con cuidado al final de la serie, en forma de inclusión, que "todos éstos (fueron) hijos de Yoqtán" (29b). Si se puede decir algo complejo sobre estos nombres, es su referencia, onomástica en parte y geográfica en algunos casos, al horizonte árabe, meridional más que septentrional. Para dar dos ejemplos, *Jasarmáwet* (v.26b) puede equivaler lógicamente al reino de *Jadmmawt* de las inscripciones sudarábicas. También, la *Azalla* de los anales asirios de Asurbanipal (invasión a los países árabes) podría estar reflejada en el nombre *'úzal* del v.27⁶⁰¹. I.

⁵⁹⁹ Cf. R. de Vaux, "Le problème des Hapiru après quinze années", *JNES* 27 (1968), p. 221-228; id., *Historia antigua de Israel 1*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 120-126; O. Loretz, *Habiru-Hebraer*, Berlín, De Gruyter, 1984, p. 243.

⁶⁰⁰ Cf. un resumen de la cuestión en *Las culturas del antiguo Próximo Oriente...*, pp. l.r, (5.5.2) y 125-128 (5.5.3).

⁶⁰¹ Para mayor información, consúltense los diccionarios. Datos arqueológicos respecto de los reinos sudarábicos pueden ser consultados en L. Eph'al, *The Ancient Arabs* (19K.M. pp. 221 s, o en C. Westermann, *Génesis*, pp. 702-704.

queología ha demostrado, por su parte, que los reinos de Arabia meridional estaban organizados en torno de grandes ciudades. No se traja entonces de pueblos nómades, aunque otros grupos árabes lo sean.

Cabe destacar, por el interés posterior de la memoria histórica, la presencia de Ofir en la lista (v.29a). Representa una región (probablemente al SO de la península arábiga) que descuella por la presencia en de oro fino (1 Crónicas 29:4; 2 Crónicas 8:18; Job 22:24; 28:16; Salomón 1:45:10). Salomón importaba oro de Ofir (1 Reyes 9:29; 10:11), lo mismo que más tarde el emprendedor Josafat (22:49). El oro de Ofir no es tíu (cf. Isaías 13:12).

De ahí que las relaciones comerciales árabe-israelitas se recuerden "enealógicamente" incluyendo a Ofir en el gran tronco de Sem.

Javilá (v.29a, junto a 'Ofir) ya estaba mencionada en el v.7a como descendiente de Cam por Kus. No hay que distinguir ambos nombres por miedo a aceptar la coexistencia de tradiciones distintas. El contexto árabe es el mismo.

Tanto interés tiene el texto en estas comunidades, que necesita seglar su habitat (v.30). La información, inteligible en su momento, no sirve ya porque desconocemos la identificación de los dos topónimos.

Los indicados. Más orientados estamos por algunos de los nombres anteriores.

Esta abundancia de nombres significa la importancia de esta región para los grupos cuando se termina de formar la tradición bíblica aquí registrada. La emergencia de la región a un primer plano se refleja también en la estructuración global de las genealogías en este capítulo, besto aparte Jafet, cuyo horizonte es noroccidental, o sea en dirección tiesta, la presencia de los árabes en las genealogías de Cam y Sem es *al comienzo* (v.7, ¡el único segmento S de una segunda generación imita!) y *al final* (w. 26-29). Es una inclusión significativa, sin eluda.

6. Fórmula de conclusión (v.3D)

Como conclusión de esta genealogía, se retoma el esquema de los 15 y 20 (v.31). Fuera de una letra, es exactamente el mismo texto del v.20. La fórmula conecta, con notable coherencia, etnia y lenguaje por un lado, y territorio con pertenencia política por el otro.

Cabe destacar, en el plano de las relecturas posteriores, que el Apocalipsis utiliza exactamente esta fraseología para hablar de la inmensa muchedumbre de redimidos que están delante del trono y del Cordero:

"Después de esto vi: he aquí una muchedumbre numerosa, que nadie podía contar, de toda *nación, tribus, pueblos y lenguas...*" (7:9 y cf. también 5:9; 11:9; 13:7; 14:6; [17:15]).

C. *Conclusión general*: v.32

TEXTO

10:32

Éstos son los clanes de los hijos de Noé según sus genealogías y según sus naciones./

A partir de éstos se separaron las naciones en la tierra después del diluvio.

Esta conclusión se asemeja sólo parcialmente a las grupales de los w.5, 20 y 31. Se remonta al principio, a "los hijos de Noé" del v.1; -:v pite el vocablo *tólédót* ("generación/historia") del inicio del capítulo, y la fórmula "después del diluvio" del v.1bIS. Es una *inclusio* múltiple. IV ro retoma del v.5 el verbo "se separaron" (*nifredü*); por la repetición del pronombre "éstos", se producen dos afirmaciones complementarias (ambas subrayan ahora el tema de las *naciones*) pero diferenciadas: la primera destaca la pertenencia étnica por generación ancestral, y la segunda la pluralidad de naciones sobre la tierra.

Ésta es la humanidad de "después del diluvio".

Todo queda preparado narrativamente para continuar la historia.

Interpretación de la "tabla de los pueblos"

Ha quedado claro hasta ahora que el modelo "genealógico" de este capítulo no debe ser comprendido en su sentido literal. Se está hablan

Inicio el tiempo de *pueblos* o *gaipos* históricos conocidos en el monto de la producción de las tradiciones. En la redacción final, o sea la composición del capítulo como lo tenemos, prima un interés en-pédico al servicio de una idea teológica, la que tampoco vale de • sí sino en función de "decir algo" al destinatario del texto. 1. cuadro presentado no es biológico, ni propiamente étnico; menos, uístico. Etnias y lenguas están mezcladas, si miramos desde los ac-s conocimientos. Se trata fundamentalmente de un esquema histó-0-político, en el que se expresan más que nada relaciones, influen-s o dependencias históricas, políticas, comerciales o culturales, entre •eblos conocidos, o que quedan en la memoria popular. No puede ex-Iftar por eso que Canaán sea hijo de "Egipto", pues durante casi todo 2. milenio y el inicio del 1.º estuvo en la órbita del dominio faraóni-

Por la misma razón, los filisteos, nombrados lateralmente, están en • contexto de Egipto (v.14a), tanto como los caftoritas (¿cretenses?) I.14b). Aunque ambos pueblos tengan un origen egeo, la historia o el pmercio los había ligado a Egipto.

Más llama la atención la ausencia de los *persas*. No es el único ca-ya que la Biblia habla poco de ellos, y nunca negativamente. ¿Ha-» sido por el edicto de Ciro de repatriación de los cautivos (Esdras 1:2-4)? Si hay mensajes críticos, están camuflados bajo otros referentes (tcarios (podría ser el caso de Isaías 14). Y quién sabe si el Nimrod de Ds w.8-10 no pudo ser releído como una figura de Persia, cuyo domi-^lo se consolidó con la caída de Babilonia en el 539, hecho tal vez alu-Jido en la frase "fue el principio de su reino Babilonia..." (v.10a).

No vale la pena especular más sobre la teología de la "tabla de los mebls": ¿universalismo? Sí, por supuesto. No se observa ningún tono olémico. ¿Unidad del género humano? No es imaginable otra cosa. rigen *humano* de los pueblos, y por tanto de Israel, y no por gene-ación *divina* como en tantos mitos? También es cierto. Si Israel se in-ertará en el tronco de Arpaksad (vía Héber, cf. la genealogía de 11:10-i,6), y éste es inidentificable étnica y políticamente, ¿significa que no tie-I ne méritos propios para ser depositario de tanto privilegio divino? Nada de eso se deduce *del texto* que acabamos de estudiar. Primero, porque todavía no se habla de Israel; segundo, que *nosotros* no sabemos el referente histórico de Arpaksad; tercero, no es un tema que tenga algo que ver con el texto mismo.

Se ha observado también que en este capítulo se mencionan 70 "hijos" (14 de Jafet, 30 de Caín y 26 de Sera), el mismo número de los "hijos de Israel" que entrarán luego en Egipto (Génesis 46:27; Éxodo 1:5). La simetría parece buscada. El número es simbólico: indica en cierta manera lo infinito. La bendición a Noé y la orden de crecer y multiplk ;ir-se (9:1) tendrán su paralelo en el crecimiento y multiplicación de I<IM emigrados a Egipto. Lo dice léxicamente la introducción al relato de la opresión-liberación en Egipto, luego de dar la cifra de 70 person.i.i (Éxodo 1:5):

"Los hijos de Israel *fructificaron, pulularon, se multiplicaron*, se hicieron muy, pero muy fuertes,/ y se llenó la tierra de ellos"⁶⁰².

La última expresión, exagerada en sí misma, tiene sentido en el juego de estas tipologías a distancia.

Es además otra correlación entre "diluvio y Egipto/Sinaí", cuya significación será objeto de atención al final de este comentario⁶⁰³.

Hay, incluso, un quiasmo a distancia: "bendición a Noé y a sus hijos/70 descendientes//70 descendiente de Jacob/memoria de la bendición". De esta manera, el comienzo del libro del Éxodo es paralelo al comienzo del Génesis.

Volvamos, para terminar, al mensaje global del texto.

Pues bien, esta composición surge cuando Israel ya no es un pueblo y una nación, sino que está disperso en una pluralidad de territorios, pueblos, lenguas, culturas. Es la realidad postexílica, situación de diáspora. Israel está "entre las naciones". De ahí habrá que llamarlo. ¿Cómo lo dirá la narración del Génesis? Lo veremos.

Por ahora, recordemos que en la composición final de los libros proféticos emerge repetidamente la promesa de la recuperación de Israel "desde todas las tierras" (cf. Isaías 11:10-16; 43:5-6; 49:12.22⁶⁰⁴; Jeremías

⁶⁰² Subrayamos el vocabulario retomado de Génesis 8:17b y 9:1.7 y, por supuesto, 1:22.28a. También en Génesis 47:27b13 se recuerda que los hijos de Israel "fructificaron y se multiplicaron mucho".

⁶⁰³ ver el capítulo XIV, bajo 1.

⁶⁰⁴ Para una demostración de que estos textos no son "misioneros" sino que proclaman la recuperación de Israel, véase nuestro comentario a los mismos en *Isaías: Lapalahm pro/ética y su relectura hermenéutica. Vol.II: 40-55: La liberación es posible*, op. cit.

i.H.18; 31:8.27-28; Ezequiel 20:31; 28:25; 34:13; 36:24; 37:21; etc.). i afinidad con la intención querigmática de Génesis 10, merece ser Ja la promesa postexílica consignada en el 3-Isaías:

"... para reunir a todas las *naciones (góyini)* y *lenguas*;/ vendrán y verán mi gloria. Pondré en ellos una señal, y mandaré llamar algunos escapados a las *naciones*, (a Tarsis, a Pul, a Lud..., Tubal y Yaván/ a las *islas* lejanas que no oyeron mi fama ni vieron mi gloria). Ellos anunciarán mi gloria en las *naciones*. **Traerán a todos vuestros hermanos de entre todas las *naciones*...**" (66:18-20).

.., se trata de la conversión de otros pueblos sino de los israelitas dispersos entre ellos. "Naciones" (x4 en esta breve cita) tiene el sentido [ámbito donde están los *israelitas* y *judeos* dispersos (ver, a modo de afirmación clarísima, el oráculo postexílico de Isaías 11:10-16 (especialmente el v.12⁶⁰⁵).

[Ahora bien, Génesis 10 no es ajeno a esta esperanza. Pero el texto i ha dicho aún cómo se realizará. La narración lo dirá en su momen-

"Izará una bandera a las *naciones* y recogerá a los deportados *de Israel*; y a los dispersos (lit. "las dispersiones") *dejudá* reunirá desde los cuatro puntos de la tierra."

CAPITULO XI

u. Fundación y exilio de Babilonia (11:1-9)

acción

de el punto de vista narrativo, el episodio conocido con el nom-"la torre de Babel" está incluido en el 4º período de la historia jnd, el de "los hijos de Noé", cuyo primer bloque estaba constituido por el registro "genealógico" de su difusión por la tierra (10:1-32). 3ªa señalado allí, con énfasis sin duda (w.5.20.31.32), la separó a los hijos de Noé en clanes y lenguas por un lado, en territorios jlos por el otro.

ite una primera mirada, el relato de 11:1-9 parece volver atrás y ¹ a hablar de la formación de los pueblos y de la multiplicación de uas, dos temas que serían el "enganche" con el capítulo 10. Inno importarían las contradicciones emergentes:

11:1 ignora las emigraciones y la diversificación de lenguas ya ^acontecidas;

11:4.9 ignora que ya se habían construido ciudades (10:11-12), ¡y |que la misma Babilonia había sido el primer reino! (10:10).

valen los intentos de "armonizar" ambos textos, diciendo por j)lo que en el capítulo 10 se alude a la pluralidad de lenguas pro-¹ en el 11 a una única lengua franca (o "internacional" como decihora)⁶⁰⁶. Que esta acomodación sea falsa, resulta del tenor mismo (¡1-2, pues *este texto* descarta que ya existan naciones.

e dos relatos son paralelos en cierta manera, como los de los ca-1 y 2. No son iguales, sin embargo. Suelen ser leídos como dos

¹ exponente de esta interpretación seguida por algunos exégetas, es C. H. Cordón, i us Dackground for the Oíd Testament", *Congress Vblume: Jerusalem, 1986* (= VTS i trillen, Brill, 1988, pp. 2293-297, esp. p. 295; antes, "Ebla and Génesis 11", en M. L. «non (ed.), *A Spectrum of Tl.iought*, Wilmore, Fr. Asbury, 1982, pp. 125-134.

versiones del tema del origen de los pueblos y sus lenguas⁶⁰⁷. V que tal lectura 770 se justifica.

Las *diferencias* entre dos relatos pueden emerger por su yuxtaposición, y ser asumidas redaccionalmente *no* como contradicciones. Mi como enriquecimiento de la idea o mensaje que se quiere transmitir. era el caso del ensamblamiento de fuentes en el gran relato del diluvio

En Génesis 11:1-9, empero, una observación atenta del tenor del texto nos permitirá separarlo *temático* (y no sólo redaccionalmente) del título 10. El *léxico* mismo será el punto de partida que ayudará a clarificar los temas.

Son muchas las cuestiones que surgen de este pasaje tan breve, lectura atenta nos conducirá al comentario.

TEXTO

11:1

Era toda la tierra una lengua/ y un habla única¹ 608

Sucedió que al emigrar ellos desde el oriente, encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, y se establecieron allí.

3

Se dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego."/
Sirvió para ellos el ladrillo como piedra, y el asfalto sirvióles de argamasa.

Dijeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide esté en el cielo,

607 Cf. por ejemplo A. de Pury, "La tour de Babel et la vocation d'Abraham. Notes critiques", *ETHK* 53 (1978), pp. 80-97: "para el Yavista... el problema es el de la diversidad de las lenguas humanas, símbolo de la división de la humanidad" (p. 85).

608 Lit. "palabras unas", con un plural de "uno" que sólo aparece 5 veces en la Biblia (do veces más en el Génesis, 27:44 y 29:30, en Ezequiel 37:17 y en Daniel 11:20). "Un idioma" interpreta bien el sentido de la expresión.

agámonos así un nombre,/ no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra.

11:6 Yavé a ver la ciudad y la torre/ habían edificado los seres humanos.

Yavé: "He aquí a un pueblo único, y una lengua única todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/ ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten!"

¡amos! Bajemos y confundamos allí su lengua,/ tal modo que no escuche uno la lengua de su compañero.'

¹ los dispersó Yavé de allí sobre la superficie de toda tierra./ Y dejaron de edificar la ciudad.

¡ir eso llamó su nombre "Babel", porque allí confundió é la lengua de toda la tierra/y de allí los dispersó ¡Yavé sobre la superficie de toda la tierra.

L Comentario exegético

anciso como es, este texto está redactado con cuidado, usando especialmente los recursos estilísticos fonéticos y lexicales para marcar algunas ideas. Nada tiene de desperdicio. Se ha tratado aquí de reproducir lo mejor posible el original, aun a costa de sacrificar un mejor estilo casero. Las repeticiones hacen al juego del lenguaje, no a una escasez de recursos literarios, sin entrar por el momento en la cuestión de si hay o no tradiciones superpuestas, o diversas lecturas de un relato base.

Un texto tan breve se presta para un ejercicio de lecturas sucesivas, viendo de relieve cada vez un elemento estructural o literario. Por ello, se puede destacar la recurrencia del lexema "allí" (sám), que juega con el sustantivo *sém*, "nombre", esencial en la construcción del sentido; de donde resulta:

11:1

Era toda la tierra una lengua/ y un habla única.

2

Sucedió que al emigrar ellos desde el oriente,
encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, y
se establecieron allí(.sálti).

3

Se dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos
ladrillos y cozámoslos al fuego."/

Sirvió para ellos el ladrillo como piedra, y el asfalto
sirvióles de argamasa.

4

Dijeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad y una
torre cuya cúspide esté en el cielo (.sámáyirri), y
hagámonos así un nombre (sé723),/ no sea que nos
dispersedemos sobre la superficie de toda la tierra.

5

Bajó Yavé a ver la ciudad y la torre/
que habían edificado los seres humanos.

6

Dijo Yavé: "He aquí a un pueblo único, y una lengua única
para todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/
Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten
hacer!

1

¡Vamos! Bajemos y confundamos allí(sám) su lengua,
de tal modo que no escuche uno la lengua cíe su compañero."

8

Y los dispersó Yavé de allí (missálrí) sobre la superficie
de toda la tierra./ Y dejaron de edificar la ciudad.

9

Por eso llamó su nombre (.s^emali) "Babel", porque allí(sairí)
confundió Yavé la lengua de toda la tierra,
y de allí (.missálti) los dispersó Yavé sobre la superficie
de toda la tierra.

La partícula *sám* ("allí") no es puramente literaria —se hubiera podido omitir algunas veces— sino que, en combinación con *sém* ("ni un bre"), produce un efecto-de-sentido resonante: en ese lugar, donde ••<

jye la ciudad, se busca el renombre y la fama, pero lo único que
ara será un nombre de la ciudad que significa "confusión".

el comentario sobre el texto *corrido* se buscará aprovechar esta de
"decir" algo que revela la intención del compositor.

i se puede marcar la relación de oposición entre lo uno y lo diverjo,
concentrada en el motivo del lenguaje. De esta manera:

toda la tierra **una lengua/y un habla tónica**.

cedió que al emigrar ellos desde el oriente,
encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, I
se establecieron allí.

f dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos
ladrillos y cozámoslos al fuego."/ vio para ellos el ladrillo
como piedra, y el asfalto violes de argamasa.

Mjeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad una torre
cuya cúspide esté en el cielo, | hagámonos así un nombre,/ **no
sea que nos dispersemos** •>re la superficie de toda la tierra.

ajó Yavé a ver la ciudad y la torre/ Lie
habían edificado los seres humanos.

lijo Yavé: "Me aquí a un pueblo *único*, y una **lengua única** ira
todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/
hora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten Bcer!

amos! Bajemos y confundamos allí su **lengua**,/ tal modo que
no escuche uno la **lengua** de su compañero.

los **dispersó** Yavé de allí sobre la superficie ^rde toda la
tierra./Y dejaron de edificar la ciudad. 9 Por eso llamó su
nombre "Babel", porque allí confundió

Yavé la **lengua** de toda la tierra/y de allí los **dispersó** Yavé sobre la superficie de toda la tierra.

En esta forma de resaltar el texto, sobresalen la contraposición dos proyectos (no dispersarse/dispersó) y el papel jugado por el lp(j) guaje en uno y otro. La confusión del lenguaje se opone a la conccfl tración y a la unificación. Los w. 1 y 9 ponen en relieve el motivo la lengua, que a su vez es parte de una inclusión literaria, apoyada ,\< más en el lexema "tierra".

Se podría hacer lo mismo con otros vocablos, como en parte si- Iv rá en el análisis siguiente. Al final, esta lectura detallada del texto capas superpuestas permite ver el entramado literario y la profundkli de "lo dicho".

Desde otro punto de vista, también literario pero en la instancia rrativa, se percibe la transformación operada en el "sujeto de e.st.uli inicial. El relato se pone en movimiento en el v.2, como acompañand el movimiento de la humanidad. Según veremos, los w. 1 y 2 ck-hej leerse unidos, a pesar de ser pequeñas unidades separadas, y tal \v/ i origen distinto.

A partir del v.3 se instala el proyecto de la humanidad, que es oí presado *en forma de discurso*. La duplicación del discurso (w.3 y 'i, i <> dos "dijeron" subrayados por su posición inicial) nos permitirá scparil dos aspectos del proyecto.

En el v.5 se produce una inflexión, ya que el narrador hace cnirii en escena a un actante (semiótico) y actor (literario) nuevo: Yavé. So» pechamos que esta entrada de Yavé constituye un momento clave ilt?| relato, en cuanto crea un gran suspenso en el lector: ¿qué pasará?

El proyecto de Yavé (un antiproyecto, en realidad) es dicho tamhtffl en un *discurso*, tan extenso como los dos anteriores juntos (v.7). En i r lo que Yavé "ve" que han hecho los seres humanos (v.5) y lo que cide hacer él mismo (v.7) se expresa una sospecha divina sobre el "in« finito humano" (v.6). Que sea dicho *en el discurso de Yavé*, tiene¹ unii] fuerza especial. Es un momento de gran expectativa, porque se a i /un cía un desenlace. Éste es *enunciado* luego por el relator (v.8). Con <•• ta información terminan las acciones (las transformaciones, en la in.si.in cia semiótica).

El v.9 —que podría estar ausente sin modificar la trama de los t l «, proyectos— es, sin embargo, una conclusión necesaria para el reíalo i <•

sobre todo en su carácter de "mito": se trata en él de la "fundación" abilonia, y será importante leerlo como un contra-Enu/na *elis* (cf. Dmentario).

ste análisis introductorio nos permite distinguir las siguientes pe-,s unidades secuenciales:

- La unidad de lenguaje y de habitat (w.1-2)
- El proyecto económico y político (3-4)
- La aparición de Yavé (5)
- El anti-proyecto de Yavé (6-7)
- La dispersión (8)
- El nombre de Babilonia (9)

|. La unidad de lenguaje y de habitat (w.1-2)

ro

Ira toda la tierra una lengua/ y un habla única.

ii cedió que al emigrar ellos desde el oriente,/ Encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, ¹ se establecieron allí.

"toda la tierra" inicial es una exageración de carácter literario: no Jo el planeta Tierra sino su parte habitada. Sin embargo, esta lec- "lógica" debe ceder a otra más atenta a lo simbólico. El relato se . llamando la atención sobre una *totalidad*, pero abarcada por una *claridad*. Por algo debe ser. Lo que tiene que ver con "toda la tices la exclusividad de una única lengua. ¿Por qué?

ii eda la duda sobre si la expresión d^ebárim 'ájádím significa neme "un habla única" (lit. "palabras unas"), destacando así el mo-¹ la unidad lingüística⁶⁰⁹. En el relato no recurre más, mientras que

Cro no en el sentido de "vocabulario" convencional: V. P. Hamilton, *The Book of Ge-, Chapters 1-17*, Granel Rapids, Eerdmans, 1991, p. 351, tras las huellas de C. H. Gor- "Hebrew' HDYM = ILTéNÚTŪ Pair", enj. M. Grintz-J. Liver (eds.), *Sepher Segal* (Is-I Society for Biblical Research, Jerusalén 1965), pp. 5-9 o en su *Ugaritic Textbook*, Ro-II, IIB, 1965, p. 43.

el vocablo *sapa* (= *safa*) "lengua" es el único que reapar (w.5.7.8.9). Visto que *dábár* (en plural *dēbārím*) tiene también el tido de "cosa/asunto", ¿no podría referirse en este pasaje a la unidad i ganizativa, social, de trabajo? Se puede esperar a que el relato ini.ifl confirme o niegue tal posibilidad. De no ser así, se trataría de un rrl'in zo literario de la expresión anterior, "una lengua sola". Se trata cíe ioil(modos del lenguaje concreto, de la comunicación, y no de un "idioma" en cuanto sistema.

En el v.2 empiezan las acciones; de los tres verbos, sin duda que Illj porta el último, porque indica que los emigrantes "desde el oriente" *instalaron* en la llanura que encontraron, y no sólo que pasaron allí. La información concluye además con un "allí" que marca el \ de la residencia. El v.2 se expresa totalmente en el campo espacial palabras sobre 9, en el hebreo!), como el v.1 lo hacía en el lingüístuí

La trama empieza ya a urdirse.

El sujeto de los verbos es un "ellos" impreciso, que no se refiere los descendientes de Noé del capítulo 10, sea porque sintácticarnaiU no puede ser, sea por no corresponder geográficamente. El relato más bien el torso de una secuencia más larga que hemos perdido, más sano admitir que se trata de una narración que proviene de oír contexto literario que el de 10:1-32, del que se distingue especialim-nM en lo que se refiere al origen de Babilonia (comp. 10:10a). Vista la importancia de Babilonia en la época del exilio (y, simbólicamente, en pl postexilio), se entiende la presencia redaccional de dos relatos funda» cionales, ya que hay mucho que decir de ella.

Por eso no importa precisar, en esta etapa de la construcción del tex-to, quiénes son "ellos" sino *qué hacen*. De un modo indirecto, son loij habitantes de "toda la tierra" del v.1.

Dos datos reclaman una explicación:

a) ¿Cuál es el "oriente" del cual emigran "ellos"?

No es la primera vez que aparece este punto cardinal. La huerta de Edén estaba al E (2:8); al E de aquélla fueron colocados los querubiin-t para impedir el regreso de la pareja expulsada (3:24); la residencia del Caín errante está también al E de Edén (4:16). Son todos pasajes Y se gún la crítica literaria tradicional. La mención del "oriente" en 10:30 (Si es diferente y no necesita explicación, si no es por saber dónde está M i

360

dente "Sefar" Cuando se usan los puntos cardinales, se entiende 1 punto de referencia *desde* el cual se nombran es el lugar de escribe En términos generales, hay un interés por marcar *el te* como región de estos sucesos primordiales. En nuestro caso, sTa^igración "viene" del E respecto de la llanura de sm'ar, lo Tos daría la región irania en términos generales. Al relato no le m-darnos más detalles; sí le importa hablar del punto geograñco de

, La expresión "tierra de sin'ar" no es una incógnita insoluble. Ya B salido en 10-10b, donde englobaba varias ciudades famosas, cons-endo un área equivalente a la de la antigua "Sumer y Acad", posteante el ámbito del imperio babilonio. De hecho 10:11 la distingue , región más septentrional, donde están las ciudades asmas. Se pue-iscutir sobre la etimología del término"", pero lo ^ es claro es su valencia con la sanjara de la glíptica hitita y la *Sngr* de los esca-,DS de Tutmosis III y Amenofis III, que en todos los casos designa

übilonia⁶¹¹.

¿ueda la la pregunta: ¿por qué nuestro autor ha usado término tan año en lugar del corriente de "Babilonia"? En el relato mismo esta-

_l respuesta.

¡Con los w 1-2 está hecha la introducción que el relato necesita. Los ntecimientos centrales se describirán a partir del v.3.

2. El proyecto económico y político (w.3-€

¡ Se ingresa de lleno con el primer discurso, que tiene por sujeto a los gmos "ellos" del v.2.

, *AJSL* 48 (1931/3), P-*. Es 1 se sabe su origen, cf. R. Zadok: «The Origin of the Name Shmar»: ZA

e de Ugarit Tawananna, 3» esposa de! rey a el título de "hija del rey de KA.DINGIR.RA üdeograma de Bab J«K6) pp. 97-160, esp. pp. 99 y 102s.

361 • (Guthner <

TEXTO

11:3

Se dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego."/

Sirvió para ellos el ladrillo como piedra, y el asfalto sirvióles de argamasa.

4

Dijeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide esté en el cielo, y hagámonos así un nombre, no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra."

El discurso es un diálogo (3a); hay que tenerlo en cuenta, pues Mj] niña que los seres humanos *se entienden* mutuamente, y de esa mani» ra pueden elaborar un proyecto. La idea que surge es de orden eomó* mico: fabricar ladrillos *cocidos* (hay crudos también). La frase hebrea es» tá formada por dos verbos con sus acusativos internos, en conciso pa«i ralelismo; en castellano sería: "ladrillemos ladrillos"⁶¹² e incendiemos un incendio".

Nada más que eso. El relato supone que el proyecto tuvo consenso] y que fue ejecutado. En efecto, el v.3b sólo *constata* el resultado, pero¹ *interpretado* desde un horizonte cultural ajeno. En Canaán o Israel se construye con piedra y argamasa (nuestro "cemento"), pero en Mesopotamia, donde escasea la piedra tanto como la madera, los muros se lucen de ladrillo, crudo o cocido según los casos⁶¹³.

Por eso el v.3b es parte del relato (en vista de sus destinatarios que ignoran aquella práctica) pero no constituye una escena. No es narrativo (no hace a la trama) sino descriptivo, y en cuanto tal tiene la función pragmática de informar a los lectores, que pertenecen a un contexto cultural diferente al supuesto para los actores del texto.

⁶¹² Idéntica expresión recurre en el poema babilonio de la creación, en la escena en <|iir se habla de la edificación de Babilonia y del gran templo de Marduc, el Esa(n)gila ((|iic-significa "casa-de-la-cabeza-elevada"):

"durante un año entero (los Dioses) moldearon ladrillos (lit. 'ladrillaron sus ladrillos // blttasuiltabnu])" (*Enuma e;isVI:60*). (lit. 'ladrillaron sus ladrillos [libittasu-iltabnu])"

⁶¹³ Una inscripción de Darío, escrita en elamita, señala que el rey usó para la construcción de su palacio en Susa a técnicos extranjeros; entre ellos, "los hombres que hicieron los ladrillos cocidos eran babilonios" (líneas 50-51). Texto publicado por Fr. Vellat, "Talili-élamite de Darius ler.", *RA* 64 (1970), pp. 149-160.

[Por lo demás, la aclaración de 3b recurre brillantemente a las asociaciones verbales entre *hal-l'béna* y *l'áben* (ladrillo/piedra), y entre *y jómer* (alquitrán/argamasa). ¡Lo diverso es expresado por lo ejante!

.hora bien, nadie hace ladrillos si no es para edificar. Y no se habla adrillos o piedras, alquitrán o argamasa, si no es en el contexto de onstrucción. ¿Por qué el texto no lo dice? En primer lugar, para des-r *eso que dice* y dejar para más adelante el destino de aquella fabri-5n. En segundo lugar y sobre todo, para indicar la importancia del *co lenguaje*, para la comunicación y para la eficacia de un proyec-. el relato, que comenzó con el tema del lenguaje, eso es sentido no relevante.

_ segundo discurso de "ellos" (que siguen no identificados, v.4) coenza con la misma interjección exhortativa "¡vamos!" y un verbo vo-[TO en primera persona plural como los dos del v.3⁶¹⁴. El objetivo inrtiato es doble: construir una ciudad y una torre altísima. No se trata Lin "comienzo"; en 4:17 se habló ya del primer constructor de una *dad*. Y (en la redacción del texto actual) ya se había registrado en .1-12 que Asur fue el constructor de cuatro ciudades importantes. El jila es simplemente la construcción (ya enfatizada en el proyecto del), pero no precisamente de casas para las personas, sino de una *ciu-í* y de una *torre*.

| La torre se refiere seguramente a la *ziggumt*, que acompaña normal-te el panorama de las grandes ciudades de Mesopotamia. Ciudad y : —es importante destacarlo— tienen como referente principal a los es (sobre todo el Dios tutelar de la ciudad) y al rey. El término de-r_ en particular el sector fortificado, la acrópolis, sede del rey y del Brato administrativo y religioso. La gente común vive en la ciudad erta, protegida sólo por las murallas⁶¹⁵. ^ No hay que detenerse en la etimología de la palabra "torre" (*.mig-[/*, de *güdól*, "grande/fuerte") sino en la descripción que hace el tex-x_ l denotativo): *su cúspide llega al cielo* (v.4aa). ¿Simple metáfora? ede ser, y ya es importante por lo que quiere decir. El cielo es, en

I Se escucha inclusive una asonancia entre *haba nilb'ná* (v.3a!3) y *haba nibe- lanü* MafS). "" lijempos constatados por la arqueología son, entre otros, los de Nínive en Asiría y Ha-H)r en el N de Israel.

Exilio y sobrevivencia

efecto, el ámbito de los Dioses. No cabe imaginar un asalto al cielo, n» mo interpretan algunos textos rabínicos⁶¹⁶ y ya antes el libro de los J bileos⁶¹⁷. Más bien, el texto está "traduciendo" el sentido de las 2; *rat*, tal como se revela a través de sus nombres. La de Larsa, por c pío, se denominaba *é-dnr-an-ki* o "casa de la unión de cielo y tima" la de la misma Babilonia, *é-temen-an-ki*, "casa del fundamento de e ícli y tierra". Nabucodonosor, quien más esplendor le diera, celebra qur

"levanté el *etemenanki* con ladrillos cocidos y esmaltaci >s 1 azul resplandeciente; así como el *etemenanki* está afirmado p:irt la eternidad, de la misma manera tú (Marduc) quieras fúndame!* tar el trono de mi realza"⁶¹⁸.

Es elocuente esta afirmación de la gloria del rey manifestada en "obras" (comp., sobre Salomón, 1 Reyes 6-9).

De hecho, tanto la arqueología como la documentación cuneifoinif j nos informan acerca de las dimensiones de algunas *ziggurat* mesopoi- mias. La de Ur, la mejor conservada, tenía 62 x 50 x 43 m; la de Iliuc,; 50,40 x 45,50 de base; la de Borsippa (sede Nabú, hijo de Marduc), 8j x 82; la de Asur, 62,23 x 45,50; la de Mari, 42 x 25; la de Dur-Unta|! (= Choga Zambil actual, en Irán), ciudad del rey elamita Untas-GaL, medía 105,20 (zócalo) o 99,90 (muro) de lado x ± 50 de alto. La bas« de la de Babilonia era de 91,50 x 91,50. También aparecen torres clibu-

616 ver referencias a la literatura rabínica y pseudoepigráfica, a comentarios midrásims y leyendas judías, en H. Bost, *Babel. Du texte au symbole*, Ginebra, Labor et Pides, 1985, pp. 119-133 y A. García Santos, "Génesis 11:1-9: crítica literaria y de la redacción": *Estli i?* (1989), pp. 289-318, esp. pp. 306-312. Estas tradiciones se reflejan, en parte, en el tarquín arameo palestino de Génesis 11:4:

"Y dijeron: 'venid y construyamos una ciudad y una torre cuya cumbre llegue hasta la altura de los cielos y hagámonos en su cumbre un ídolo y pongamos la espada en su mano y haga contra Él los cuadros de combate antes de que nos dispersemos sobre toda la tierra'" (el texto resaltado es el que sobrepasa al hebreo).

Hemos adoptado la traducción de A. Diez Macho, *Neóphyti 1. I: Génesis*, Madrid, CS1C, 1968, pp. 58 (castellano) y 59 (aramé). Comentario en A.García Santos, *art. cit.*, pp. 307ss.

617 Cf. 10:19: "En efecto, habían emigrado de la tierra de Ararat a oriente, a Sennaai, y por aquel tiempo construyeron la ciudad y la torre, mientras decían: 'subamospor ella til cielo' (traducción de F. Corriente y A. Pinero, en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Au tiguio Testamentoll* Madrid, Cristiandad, 1983, pp.10Ss).

618 Cf. E. A. Speiser, "Word Plays on the Creation Epic's Versión of the Founding of Bal>\ Ion", O25 (1956), pp. 317-323; id, *Génesis*, pp. 53-61.

¿ en los cilindros, vasos cerámicos, mojonos territoriales (*kudumi*), plíseos (como el de Salmanasar III, s. IX), relieves, etc.⁶¹⁹ mi los textos cuneiformes hay mucha información sobre estas torres, nmurapi construyó en Kis una *ziggurat*, cuya cima era alta como el 3. Tiglat-Piléser I (de fines del s. XII) levanta en Asur dos torres "ele-as hasta el cielo". Nabopolasar, el padre de Nabucodonosor II, re-istruye la de Babilonia para "asegurar su fundamento en el seno del indo inferior (el abismo acuático) y hacer su cima semejante al cie-i En la tableta que describe el templo de Marduc (el Esangila), llama-íomúnmente "tableta del Esangila", se dice de la *ziggurat* que tiene lisos⁶²⁰, con una altura de 90 m.⁶²¹

Como se observó al hablar del arca de Noé (capítulo VI, sobre Gé-lis 6:15), las *ziggurat* representaban la montaña, cuyo valor simbóli-de "altura" remitía a la morada de los Dioses. Todo templo era con-erado una montaña. En el cilindro A del rey Gudea de Lagas (fines I 3-⁹ milenio) se hace mención del "templo como una montaña..., el tipio que (Gudea) elevó hasta el cielo, entre el cielo y la tierra, como a montaña"⁶²².

I La "competencia" de Yavé con los Dioses mesopotamios aparece cla-en el testimonio del Salmo 78:69, luego de aludir a la montaña de &n (v.68b).

"Edificó (Yavé) como las alturas su santuario,/ como la tierra que fundó para siempre."

¹ Información en A.Parrot, *Zigurrats et Tour de Babel* (París 1949); Id., *La torre de Ba-t* (Garriga, Barcelona 1962).

⁵ Comp. *Enuma elis* VI:63 ("torre de pisos tan alta como el *Apsü*").

¹ Ver el estudio detallado de W. von Soden, "Etemenanki von Asarhaddon nach der Erhlung vom Turmbau zu Batel und dem Erra-Mythos", Í/F3 (1971), pp. 253-263. Afirma be la primera mención de esta torre se registra en la época de Esarhadón (s. VII) como prteneciente a la ciudad destruida de Senaquerib, y en el mito de Erra (1:128) que data 1 s. VIH. Concluye (pp.256.258) que el *etemenanki* no debió ser tan antiguo como el Tipio de Marduc (el Esangila), y que tal vez fue fundado por Nabucodonosor I (fines

Itl s. XII a, O. n:f. además D. Arnaud, "La tour á étages en Mésopotamie d'après les textes cuneiformes",

FíP *Monde de la Bible*, n. 15 (1980) pp. 11-12.

^{*22} Cf. M. Lambert-R.Tournay, "Le Cylindre A de Gudea (Nouvelle traduction)", *RB* 55 (1948), pp. 418s. La *ziggurat* de Enlil, el Dios supremo de la época sumeria, se llamaba "casa de la montaña, montaña de la tempestad, unión entre el cielo y la tierra".

Es el lenguaje de los mitos de fundación de santuarios.

Junto con este simbolismo religioso, el motivo de la construcción la ciudad y de la torre revela la capacidad humana de "hacer" y estiini la el orgullo, y como resultado da seguridad. Por eso los profetas I blan de la torre (*.migdát*) como de un símbolo de fuerza y oignll (Isaías 2:15, "contra toda torre alta, contra toda muralla fortificada"; 2V 3; 30:25, "el día cía la gran matanza, cuando caigan las torres").

También de las ciudades cananeas se dice que "son grandes y lorfi ficadas hasta el cielo", una afirmación puesta en labios de los explnn dores israelitas (Deuteronomio 1:28), pero repetida por el mismo Va (9:1). Si la vista de tales ciudades había sobrecogido a los israelitas, „o mo no habrá impresionado a los exiliados el panorama de las gránela fortificaciones y sobre todo, cía las torres *en la llanura* mesopotainli Responde muy bien a lo que fuera Babilonia esta descripción del cía_{ro} Jeremías, en el gran oráculo final contra esa ciudad "enemiga":

"Aunque suba Babel *a los cielos* y aunque fortifique su *altura* poderosa/de mi parte llegarán a ella saqueadores — oráculo de Yavé" (51:53).

Parece una respuesta al proyecto de Génesis 11:4.

Un segundo objetivo que señala el v.4 es mediato, y por eso más im- portante en el relato: "ellos" quieren con las dos construcciones *hacerse un nombre*.

Las construcciones proyectadas no tienen una finalidad defensiva c/i *este relato*, sino que sirven para la manifestación de un poder técnico y cultural que, sin duda, tiene sus efectos en el orden político y económi co. El texto se detiene en la instancia ideológica, la creación de la fani.i por la proeza hecha. De la producción de la ciudad y su torre, se des liza a la producción *de un nombre*. Es curiosa esta asociación de ideas. A partir de este momento, el verbo "hacer" será un lexema estructuran te del relato. No había sido usado al hablar de los dos proyectos de l;i bricar ladrillos y edificar la torre y la ciudad. Con esto, se destaca *lafti bricación del nombre*.

El motivo del nombre había sido expresado en 6:4, una historia que tiene que ver con la que estamos analizando. La relación del nombre

i fama, el prestigio, la inmortalidad, está claramente documentada i textos sumerios y acádicos de Mesopotamia⁶²³. ... un pasaje del poema de *Guilgamés*, cuando éste exhorta a su pañero Enkiclú a la conquista del país de los cedros, custodiado por onstruo Júwawa, dice de ambos:

"Hasta sus lejanos (descendientes) han establecido su nombre (*su-ma is-tak-nuT* (IV vi 39)⁶²⁴.

el enigmático pero profundo mito de *Ádapa*, también célebre .e tematiza el motivo de la "desmesura", este sabio rechaza, por encía de Ea, el don de la inmortalidad que le ofrece Anu como _cuencia de haber dominado al Viento-del-Sur, un acto temerario luda. Dos Dioses menores interceden por él ante Anu:

"¿Por qué Ea, a un humano que no es digno, ha revelado las (cosas) del cielo y cía la tierra? Lo ha dotado de un corazón sólido, *le ha hecho un nombre*' (líneas 57-S9)⁶²⁵.

jjn las inscripciones reales y en los textos históricos, es tema frecuen- celebración del nombre como efecto de la realización de proezas, cretadas sea en la edificación de un templo o palacio, sea en cam- is militares. La fórmula suele ser *Slimam sakánum* ("establecer un bre"), y esto se realiza:

(O Por la grabación (*satárum* grabar) de los "hechos" en una table- ipso significa también "grabar el nombre (*sumam satárum*)".

i excelente, aunque breve, análisis en F. R. Kraus, "Altnesopotamisches Lebensge- ,JNKS19 (1960), pp. 117-132, esp. pp. 127ss.

i expresión aparece también en una copia del período babilonio antiguo conserva-i la Universidad de Yale, en IV:25 y V:7: "un nombre duradero (escrito *su-ma sa eiá-yo voy* a establecer (*a-na-ku Iit-us-ta-ak-na o lu-us-tak-nam*)" (citado por F. R. s, art. cit., p. 128, n. 77).

I mito es ambiguo en su mensaje, tal vez por lo profundo. *Ádapa* es una especie de i trágico; es un sabio, pero su inteligencia se despista por las palabras del *subió* Ea U, a la postre, le hace perder la oportunidad de ser inmortal. Queda de igual mane-__i la tradición como un héroe que llegó a los cielos (cuando se presenta ante Anu). (rece en la lista de los 7 *apkallu* de un texto de encantamiento como "sacerdote puri-lor de Eritlu... *que ha subido a los cielos*").

. - este mito, cf. los estudios fundamentales de Fr. de Liagre-Bóhl, "Die Mythe vom Ififn *Ádapa*": WO II (1959), pp. 416-431 y de G. Roux, "Ádapa, le vent et l'eau", RA 55 U% 1), pp. 13-33. Brevemente, F. Jensen, art. "Ádapa", en el RLA I, pp. 33-35.

Exilio y sobrevivencia

b) Por la erección de una estela o memorial, expresada como "crlgt el nombre (.sumam suzuzzurri)⁶²⁶; en un pasaje del poema de (*ini gamés* (tableta de Yale), éste afirma que

"si me caigo, erigiré mi nombre (*sumí luszizy*)⁶²⁷,

señalando que por sus hazañas superará el olvido acarreado por 10! muerte.

c) Por el "recuerdo" o memoria del nombre, al ser leído el texto xiubado; en un relato de construcción de un templo, termina diciendo el rey asirio Salmanasar I (c. 1265-1235) que

"la estela con inscripciones (*nare*)... he ungido con aceite...; en el futuro, un príncipe por venir... *deberá leer* (*Jultame*) mis hazañas, la fama de mi poder deberá ser siempre anunciada de
"628 nue-
vo...

Casi como síntesis de estas fórmulas, vale lo que dice samsi-ádad I de Asiría (s. XVIII a. C.) en una inscripción:

"Mi gran nombre (*sumí rsbélli*) y mi estela con inscripciones (*naríyá*) en el país de Lab'am en la costa del gran mar he pues to

d) Se da también la perpetuación del nombre a través del hijo, pues se supone que éste lo "recuerda". Absalón erige un monumento junto a Jerusalén, pues

"no tengo un hijo para *recordar mi nombre*" (*hizkír S^emí*, 2 Samuel 18:18).

En el mito de Etana, otro que logró subir a los cielos (sin quedarse allí) para lograr la planta de la vida, se la pide a samas en este tono:

⁶²⁶ Forma causativa del verbo *izuzztl*, "estar de pie".

⁶²⁷ Tableta IV: 13 (cita de F. U. Kraus, *art. cit.*, p. 128, n. 83).

⁶²⁸ Citado por F. R. Kraus, *art. cit.*, p. 130. Sobre el género literario heroico llamado "*mi-rú*", cf. Joan Goodnick Westenholz, "Héroes of Akkad", *¿4OS103* (1983), pp. 327-336, esp. p. 327 n. 7.

⁶²⁹ Nuevamente, cf. F. R. Kraus, *art. cit.*, p. 129 n. 82.

Fundación y exilio de

"¡Oh Señor!, que de tu boca salga para mí (una orden), dame la planta que hace engendrar, revélame la planta que hace engendrar, quita mi carga y *hazme un nombre*' (líneas 135-139)⁶³⁰.

Por eso es común que el hijo lleve el mismo nombre que su padre.

J»io una manera, no de perpetuarse ontológicamente, sino en la "memoria" ya que, al ser nombrado el hijo, es nombrado él mismo. I Como ejemplo que abarca los dos aspectos de la recordación por las I construcciones y por la descendencia, cabe mencionar esta sentencia i del sabio Sirae.

"Los hijos y la fundación de una ciudad *perpetúan el nombre*, pero más que ambas cosas el hallazgo de la sabiduría" (Eclesiástico 40:19).

A lo largo de su evolución, la fórmula "recordar el nombre" significará también ser elegido, igual que "llamar por el nombre", como en los conocidos pasajes del 2-Isaías (49:1, con "recordar"; 45:3-4; 48:12, con "llamar"), lenguaje que se inspira claramente en un prolongado uso en las inscripciones reales de Babilonia⁶³¹.

Que el motivo de la "fabricación del nombre" sea relevante, lo revela el mismo lenguaje bíblico cuando se refiere a las proezas salvíficas de Yavé. En la oración (postexílica) de Isaías 63:7-64:11 la comunidad se dirige a Yavé con estas palabras:

"Así guiaste a tu pueblo, para *hacerte un nombre* de resplandor" (63:14b)632.

⁶³⁰ Traducción (francesa) de R. Labat, en R. Labat-A. Caquot-M. Sznycer-M. Vieyra, *Les religions du Proche-Orient asiatique* París, Fayard/Denoël, 1970, pp. 294-305.

⁶³¹ Cf. el excelente análisis de S. M. Paul, "Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions", *JAOS* 88 (1968), pp. 180-186.

⁶³² Es la misma expresión de Génesis 11:4a, que recurre también, y en contextos históri-co-salvíficos semejantes, en Jeremías 32:20 y Nehemías 9:10b. Nótese, respecto de Isaías 63:14, la imagen de la "luminosidad" del nombre, que tiene profundas raíces en la tradición real mesopotamia; cf. E. Cassin, *La splendeur divine*, París, Mouton, 1968.

Luego de este rodeo sobre la importancia del "nombre" en la literatura mesopotamia y en textos bíblicos específicos, podemos volver tema de la "producción de un nombre" de Génesis 11:4⁶³³.

La fama, consecuencia de las grandes obras arquitectónicas, es un motivo frecuente en los textos cuneiformes y otros. Es importante tener en cuenta ese contexto para la interpretación global del relato. Al fin y al cabo, ¿de qué manera se "producirá" ese nombre apetecido? En primer lugar, por la presencia misma de aquellas construcciones, que se suponen serán duraderas. La acción obra la fama. Y aquí está la producción del nombre. Pero eso no es suficiente, a la luz de lo que enseñan los textos aludidos. Más bien, la identidad de quien construye queda *in* *badā*, sea en los ladrillos del edificio, sea en una estela o hasta en un ladrillo/piedra de fundación. Nuestro texto no se detiene en señalar el modo adicional de la producción del nombre; señala *el hecho de* las dos edificaciones, y eso es significativo.

El v.4b añade una finalidad no esperada, y que tampoco se declare claramente de lo anterior, a saber,

"no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra".

Algo está "no dicho" pero connotado. Por un lado, la expresión significa que la dispersión *no* es deseable. No es el caso de confrontar la fijación en el lugar con el mandato de Yavé de "fructificar, multiplicar se, y llenar la tierra" (9:1.7). Esa lectura puede estar incluida pero no motiva un relato de este tenor y deja escapar otro mensaje, más consiguiente y relevante, como veremos.

La dispersión se opone a la radicación en un lugar, que tiene su centro en la ciudad. Pero ésta es el símbolo *de la concentración del poder*. Además, habida cuenta de lo establecido en el v.1, la unidad del lenguaje es la expresión tanto de la factibilidad de las obras (que supone una organización dirigida) cuanto como la comunicación total y eficaz. Se supone desde ahora que la unidad de lenguaje, necesaria al poder centralizado, es un bien que no hay que perder. Ningún proyecto sería posible sin la comunicación normal por el lenguaje. Desde el punto de vista narratológico, o sea de la construcción del relato, es decisiva la llama-

» al v.1, que marca de entrada un tema esencial. El lenguaje único n.¹ posible el proyecto de la construcción de la ciudad y de la torre 3) y su ejecución (v.4aa). Ésta es la que "produce" el nombre, la fama, porque es una proeza.

Ahora bien, *el nombre* adquirido por estas grandes realizaciones arquitectónicas (y no sólo estas últimas) será un aglutinante que impide la dispersión. Una instancia ideológica que sirve de eje narrativo. La irrupción de la ciudad no es sólo económica, política, cultural religiosa (o se concentra en ella), sino también ideológica y, como tal, apela al lenguaje. El "nombre" aglutina, tiene un poder centrípeto. Tanta es la importancia de la ciudad en la experiencia histórica de ese momento.

Podemos decir que con el final del v.4 termina lo que el relato necesita decir *sobre los seres humanos*. En adelante, será Yavé el protagonista de las escenas.

3. La aparición de Yavé (v.5)

TEXTO

11:5

Bajó Yavé a ver la ciudad y la torre/
que habían edificado los seres humanos.

Esta frase constituye el momento de la inflexión del relato. El escenario cambia bruscamente de lugar y de actores. El lector, como espectador, debe trasladarse y ver aparecer un personaje nuevo^{13*}.

El "descenso" de Yavé tiene sin duda un matiz irónico, aumentado con el motivo del "ir a ver" la obra humana. Si la torre debía llegar hasta el cielo, Yavé no necesitaba "bajar". En cambio, debe trasladarse para acercarse a lo que queda lejos. El proyecto gigante resulta lejano para Yavé. La ironía es un componente buscado, no hay dudas. El v.5b es claro en la constatación del *hecho* de la construcción. Es el dato importante para entender el relato. El uso del perfecto (= pluscuamperfecto) *bānū* señala una acción terminada. Hay que evitar por eso, traducirlo por "estaban construyendo" (NBE).

⁶³³ Para una ampliación, ver el estudio de U. Berges, "Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación", *EstBibl* 52 (1994), pp. 63-94, esp. pp. 87-89 y 91s.

^{13*} Sobre el puesto del v.5 en la estructura del relato, cf. I. M. Kikawalla, "The Shape of Génesis 11:1-9", en J. J. Jackson-M. Kessler (eds.), *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh, Pickwick, 1974, pp. 18-32, esp. p. 27.

Pero además el relato ha soslayado contar la ejecución misma del proyecto del v.4, un elemento típico en la narrativa semítica (compárese, por ejemplo, Génesis 1:26 [proyecto] con 27 [ejecución]). Con este silencio se espera que la ejecución sea comprobada por la inspección de *Yavé mismo*.

Otro elemento que el texto destaca, por quedar en posición final, es el sujeto de la constatación de la ciudad y de la torre. Se trata de seres humanos (lit. "los hijos del ser humano"). Se marca de esta manera la diferencia de planos entre el mundo de Dios y el de los humanos. De donde resulta que la construcción de la ciudad y de la torre que llega a los cielos es un gesto de desmesura. El cielo no es el ámbito de los humanos.

4. El anti-proyecto de Yavé (w.6-7)

TEXTO

11:6

Dijo Yavé: "He aquí a un pueblo único, y una lengua única para todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/
Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer!

7

¡Vamos! Bajemos y confundamos allí su lengua,
de tal modo que no escuche uno la lengua de su compañero.¹

El discurso de Yavé empieza con una constatación a primera vista extraña: ¿no sabe Yavé lo que se dijo en el v.1 sobre la "única lengua"? Se usa en efecto la misma expresión. Pero no es lo mismo. En primer lugar, porque ahora ya no se afirma una situación originaria sino que se la constata *por sus efectos*. Yavé "deduce" la unidad de lenguaje después que ha descendido a ver la ciudad y la torre recién construidas (v.5).

Se está afirmando el papel del lenguaje como vehículo de comunicación necesario en toda empresa humana. Y en segundo lugar, la nueva comprobación está en la unidad del grupo, definido como "pueblo ('am)". La relación entre etnia y lengua es un hecho antropológico fundamental.

El vocablo 'am no había aparecido en la clasificación de 10:5.20.31.32 ("clanes/lenguas/tierras/naciones"), tal vez por ser un texto de origen diverso. En ese sentido, no se vería algo *especial en* su uso aquí. Sin embargo, todo lo que un texto dice marca el sentido. En nuestro caso, la novedad del lexema ya es llamativa. Es importante tomar nota, por ejemplo, de la relación establecida aquí entre "pueblo" y "lengua" y, por otro lado, de su manifestación en la praxis social. El término hebreo expresa la relación íntima, genesiaca o de parentesco, entre los miembros del grupo. Pero el 'am no es concebible sin la unidad del lenguaje, creadora de identidad social y cultural. * Por lo demás, la unidad de lenguaje y la unidad "física" permiten una realización portentosa como la constatada por Yavé (v.5b).

Hasta aquí (v.6a), Yavé *relata* en su discurso lo que había *visto* en su bajada del cielo (v.5) y que, por su parte, el propio relato permitía suponer. Lo mismo, y con idéntica partícula inicial, sucedía en Génesis 3:22 (también Y), cuando Yavé constataba con sus propias palabras lo que el relato anunciaba (3:5): "*be aquí que* el ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros".

En ambos casos, la comprobación de un acto de "desmesura" o *húbris* humana lleva a Yavé a sospechar de otras acciones más serias aún: allí el atrevimiento de comer del árbol de la vida (= para ser inmortales); aquí, algo no especificado, pero sugerido con palabras graves y de preocupación.

Efectivamente, la frase "¡y éste es el comienzo de su hacer!" remite a la hazaña realizada como un simple *punto de partida*, y no tanto como algo final que hay que juzgar. A Yavé le preocupa *lo que podrá seguir*, en lo cual él mismo perdería el control, como se señala claramente en la segunda proposición:

"Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer!" (v.6b).

En cuanto frase, se ha notado el paralelo lingüístico y conceptual con el pasaje de Job 42:2 (único paralelo), que vale la pena recordar. Sobre el final del drama (en el v.6 concluye el texto poético, el poema original), y después de la demostración de la grandeza y del poder de Yavé, Job responde con estas palabras tan próximas a nuestro texto:

"Sé que todo lo puedes, y no se te impedirá ningún proyecto
(w^elô' yibbásér mimm^eká m^ezimmá)."

En Génesis 11:6b la expresión idiomática *lo' yibbásér méht'in yáz^emú* es idéntica a la de Job 42:2, pero más significativa es la equivalencia de los contextos. Job atribuye a Yavé, porque lo ha consumido, un poder ilimitado en la ejecución de lo que imagina o piensa *li;i-cer (zámam)*. En nuestro caso, es Yavé quien comprueba, por el ejemplo de la construcción de la ciudad y de la torre, que el ser humano > f» capaz de llevar a cabo todo proyecto que elabore en su imaginación, En otras palabras, el ser humano es capaz de "ser como Dios". En algo lo ha demostrado (como en 3:22a, omnisciencia) y podría haber completado su propósito (como en 3:22b, adquisición de la inmortalidad).

De ahí que en 11:6b la inquietud de Yavé sea tan grave y se expone con palabras que en el hebreo suenan a lentas, meditadas, preocn pantes.

¿Qué es, empero, lo que Yavé teme que hagan los seres humanos? No está dicho. Pero está sugerido como algo abierto e ilimitado; simplemente, "hacer". Recuérdese que la construcción de la ciudad y de la torre, descrita con léxico técnico en el proyecto (v.3a) y en la referencia a su ejecución (5b), se interpreta como un "hacer" en el discurso de Yavé. De modo que se produce un paralelo entre lo hecho y lo por hacer:

"¡y éste es el comienzo de su hacer! (*la 'ásót*)"

"Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer
(*Ja'ásóOr*)"

¿Es el motivo literario y teológico de la envidia de los Dioses, como es tematizado en la tragedia griega? ¿Qué teme Yavé? En Génesis 3:22 es claro que el ser humano no debe lograr la inmortalidad. Pero en 11:6b no se aclara cuál puede ser un proyecto indebido (más que peligroso). Un texto bien construido como éste, tan económico en sus palabras, "sabe" muy bien lo que quiere expresar. El "hacer" abierto del v.6b es por demás sugerente y connotativo. *Es un hacer infinito*. Lo que en 3:22 era la omnisciencia y la inmortalidad, ahora es la *omnipotencia*, la infinitud del poder. Lo que Job atribuía sólo a Yavé.

El discurso de Yavé pronostica actos interminables de "desmesura" Imana.

Por esta razón, algo hay que hacer para impedirlo, exactamente como en 3:23-24 había un recurso para apartar a los humanos del acceso (árbol de la vida). La decisión tomada por Yavé es importante y se expresa como "autoexhortación":

"¡Vamos! Descendamos y confundamos allí su lengua" (v.7a).

No vale la pena discutir si la repetición del "descenso" de Yavé (reafirmado en 5a, futuro en 7a) revela una duplicidad de fuentes. Se trata sin duda de un énfasis literario, y de la lógica de las cosas. Dios habita "arriba", y cuando habla está "arriba". Nunca se dijo en el texto que tras el descenso "para ver" se había quedado abajo para hablar y tomar decisiones. ¡Así de sencillas las cosas!

La novedad en el discurso de Yavé está precisamente en lo que se supone ejecutar para impedir el "hacer" infinito de los seres humanos, le ocurre nada menos que *confundir el lenguaje*. Por tercera vez se trata el tema de la lengua única (cf. vv.1a.6a), un eje semántico clave el relato.

La determinación divina expresa, para el redactor, la importancia fundamental del lenguaje para todo "hacer" humano. Nada es realizable sin entendimiento mutuo por la palabra (v.7b). Oportunísimo el recurso de Yavé para desarmar todo proyecto de grandes pretensiones.

Lo que se acaba de afirmar tiene que ver con el relato. No se trata de suprimir el lenguaje como tal, lo que haría imposible *todo* obrar humano. El texto ha hablado hasta ahora sólo de un *gran proyecto*, que tiene características de poder ilimitado, y que fue posible por la concentración de todos en un solo lugar (lo que supone la cooperación de todos y por el uso de un *único* lenguaje para la comunicación, desde la Elaboración del proyecto (v.4) hasta su ejecución (w.5b con 6a). Es esa pretensión a lo "divino", a la expresión del poder total, lo que Yavé quiere desarticular mediante la confusión del lenguaje, imposibilitando el entendimiento para la acción.

De modo que la confusión del lenguaje es tan sólo un *medio* para otra cosa, que es lo esencial en la perspectiva del relato.

Desde el punto de vista de la intertextualidad (la relación de un texto con otro dentro de un "gran texto"), conviene recordar —sobre todo

Exilio y sobrevivencia

por tratarse del mismo horizonte de producción redaccional — el voo»« bulario usado en Jeremías 51:11-12, en el transcurso de un gran oníniJ lo contra Babilonia:

"... sobre Babilonia está su proyecto Cm^ezimmáfo) de arniul narla (v.l1a1S)/... Porque Yavé de verdad proyectó (*zámam*), <j«] verdad hizo ('asá), lo que había hablado a los habitantes de Un-bilonia (*yós^ebé babel*)" (v.l2b).

Las equivalencias lexicales y de situación, y las oposiciones de sujeto agente y de resultados, son notables y no dejan de sugerir que luy un mismo horizonte de preocupaciones, creadas precisamente por la *realidad* de la Babilonia histórica conocida por los exiliados.

En cuanto a la elaboración literaria de la decisión divina, hay que señalar tres detalles fraseológicos, cada uno de los cuales retoma un equivalente ya expresado:

1) La segunda parte del discurso de Yavé (el anti-proyecto, v.7) empieza con la misma fórmula que el segundo discurso de los seres humanos: "¡Vamos!" + dos verbos en 1.^a pers. del plural:

"¡Vamos! Construyamos... hagamos..." (v.4a)

"¡Vamos! Bajemos y confundamos..." (7a).

La equivalencia lingüística se hace oposición de proyectos.

2) Ha sido observada por el análisis literario la asonancia invertida (quiasmo fonético) entre las palabras *l^ebélúm* ("ladrillos") del proyecto humano (v.3a) y *náb^elá* ("confundamos") del anti-proyecto divino

3) La expresión "uno al otro/uno a su compañero" del v.3a (prime ra *realización* del lenguaje dentro del relato) es retomada al final del v.7, en el discurso de Yavé. Aquí significa la no-realización comunicacional del lenguaje.

⁶³⁵ Cf. J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Génesis*, Assen, Van Gorcum, 1975, p. 15.

Fundación y exilio de Babilonia

LCabe observar, como detalle tal vez secundario, la secuencia inverti-|de estos elementos:

r a reciprocidad del lenguaje

I b autoexhortación de los humanos (v.3a)

¹ b' autoexhortación de Yavé (con la asonancia señalada)

a' no-reciprocidad del lenguaje (v.7)

Si la única lengua sirve para armar un proyecto heroico (v.3a), su deticulación futura será también a través de la incomunicación lingüística (v.7).

Esta red de significantes y significados lingüísticos destaca una vez a la relevancia de la comunicación por el lenguaje, tanto en el "aconcimiento" referencial del texto, cuanto en el texto mismo como ejemplar-presencial.

5. *La dispersión* (v.8)

TEXTO

11:8

Y los dispersó Yavé de allí sobre la superficie de toda la tierra./ Y dejaron de edificar la ciudad.

Se esperaría, como es habitual entender, que la dispersión fuera el *efecto* de la confusión del lenguaje. Pero no es así. *Es Yavé mismo* quien *efectúa* la dispersión. Este detalle modifica el cuadro.

En primer lugar, la ejecución del propósito divino del v.7 (confundir [el lenguaje] no está *narrada*. Tampoco lo estaba la del proyecto del v.4 [(pero que el v.5 presupone). ¿Podría ser igual en el v.7, de tal modo que el inicio del 8 presuponga efectuada tal confusión del lenguaje? Parecería ser el caso.

Mas entonces cambia el sentido del pasaje: ya no es la dispersión el objetivo divino, logrado indirectamente mediante el desconcierto de la palabra. El primer objetivo es *imposibilitar grandes proyectos futuros*,

sea en la edificación de ciudades y torres, sea en cualquier otra instancia. Tales proyectos necesitan la centralización por el poder de la pal; i bra única. El texto hubiera podido terminar allí. Y conviene, en la Untura, hacer una cesura en este lugar, y representarse en la mente lo qm* pudo ser el efecto de la intervención divina.

El v.8, sin embargo, registra una intervención *nueva* y distinta de Ya vé, a saber la dispersión de la gente sobre toda la tierra. Si la misma luí biese sido el efecto de la confusión del lenguaje (no relatada pero MI puesta), el narrador no hubiera puesto a Yavé como sujeto de la misma, ni usado un verbo que indica violencia y coacción, como es "dispersar".

Este pasaje retoma y desarrolla el tema paralelo al del lenguaje, que es el del establecimiento en un lugar fijo, el "allí" cíe los w.2b.7a; "de allí" los desparrama Yavé hacia todos lados (8aa). Es la instancia espacial, introducida en el v.2.

El relato queda así "tejido" con los tres hilos semánticos del lenguaje, del espacio y de la construcción.

El motivo espacial, por su parte, que tenía un climax en el objetivo del gran proyecto humano (cf. el v.4b, "no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra"), tiene ahora su anticlímax en el v.8. El fracaso de todo el proyecto humano queda así en evidencia. *Todo* lo propuesto, y todo el esfuerzo insumido, quedan allí como signo de la frustración. De ésta no habla el texto, pero es parte de su metamensaje, de la ironía que lo acompaña.

Todo es límpido hasta acá. Pero al llegar al v.8b parece que la coherencia del relato se quiebra. ¿No es que, según el informe del relator en el v.5b, los seres humanos "habían construido" la ciudad y la torre!" ¿Cómo se dice ahora que cesaron de construir la ciudad (se omite la mención de la torre)?

Hay dos maneras de entender este dato:

1) La frase podría ser una glosa introducida en el texto, anotada por alguien que no había captado la trama del relato. Llamen la atención dos detalles de lenguaje: falta la partícula de acusativo, no indispensable pero usual⁶³⁶, y se omite la referencia a la torre⁶³⁷.

⁶³⁶ El texto samaritano la suple.

⁶³⁷ También en este caso se ha suplido la omisión tanto por el samaritano como por los LXX (*ka; ton purgan*).

El v.8b, en ese caso, descompaginaría el relato original, y estaría de is.

2) Si la frase es parte del texto primero, debería significar que los humanos "cesaron de seguir construyendo la ciudad". Una ciudad nunca termina de construirse. Sí, en cambio, una torre; de allí que no debe excluirse la omisión de ésta en el texto. Además, la construcción lograda : esta última es esencial a la construcción de la trama, sobre todo en momento climático, el reconocimiento por Yavé de que los humanos son capaces de cualquier emprendimiento (v.8b). Se profundiza además la ironía del "bajar" Yavé a ver la hazaña humana, cuando se suponía que la torre llegaba a los cielos.

Lejos entonces de querer completar el texto, su forma presente es la directa, pues produce un efecto-de-sentido intencional por medio de la disimetría de último momento:

"Hagámonos una ciudad y una torre" (v. 4a)

Yavé baja a ver "la ciudad y la torre" (5a)

"Cesaron de construir la ciudad" (8b).

La torre adquiere así una presencia especial; su omisión en 8b es justamente por su *presencia* como obra completa que desafía los cielos porque, como resultado de la dispersión, queda "allí", perdida, en el escenario de la llanura de sin 'ar.

Por eso hay que mantener el texto como está, con la condición de *crio con sentido literario*.

6. El nombre de Babilonia (v.9)

TEXTO

11:9

Por eso llamó su nombre "Babel", porque allí confundió Yavé la lengua de toda la tierra, y de allí los dispersó Yavé sobre la superficie de toda la tierra.

Como ya se observó en otro lugar, el relato podía cerrarse con el v.H. El "movimiento" tanto de los seres humanos como del relato mismo, iniciado propiamente en el v.2, termina en el 8. Se confundió el lenguaje y ya no hay proyectos posibles; la gente fue dispersada, y se acabó la concentración del poder en función de intereses megalómanos.

Sin embargo, la nueva conclusión del v.9 añade elementos muy significativos que responden a la esencia del relato. Como si éste corriera simultáneamente en planos diferentes.

En primer lugar, la fórmula "por eso" es característica de la conclusión *etiológica* de los mitos. El acontecimiento originario narrado en un mito es el paradigma de acontecimientos o realidades presentes, cuya *significación* explora. Pero aparece también como "explicación" adicional de por qué tal cosa es o se nombra de tal manera. Debe tenerse en cuenta que este aspecto etiológico es secundario respecto del propia mente *significativa*. A no ser que *el relato mismo* le dé relieve, como en nuestro caso. Se trata entonces de otro aspecto *significativo* expresado por lo etiológico, como se verá en las líneas siguientes.

En efecto, y como segunda observación, en el v.9 ocurre una sola transformación, la *nominación* de la ciudad, que tiene a *Yavé como su jeto*⁶³⁹. Este detalle es narrativamente importante. No es lo mismo señalar que la tradición popular la llamó con tal nombre que afirmar que éste es una imposición divina. En el v.9aoc el narrador dice lo que Yavé hizo (poner el nombre) y en 9afí.b sigue hablando de su propia intención pretensión de ese hecho. Hay que distinguir los dos planos del discurso, constitutivos de la comunicación. El texto está admirablemente bien construido, y no hay nada que cambiar.

Es decisivo, para profundizar esto, tener en cuenta el pasaje del *Enūma elis* en que Marduc, proclamado rey y soberano absoluto por todos los otros Dioses, se dirige a ellos para decirles:

"Sobre el Apsū, donde habitáis,
la contraparte del Esarra que he constando sobre vosotros,

⁶³⁹ Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa...*, p. 154.

⁶³⁹ Versiones como "se la llamó" (BJ), "se llama" (NBE), "se llamó" (El Libro del Pueblo ilc Dios. La Biblia) despidan la dirección del sentido en un momento decisivo del relato, que hace a su mensaje esencial. Es verdad que la sintaxis del hebreo permite suplir un sujeto impersonal mediante el uso de la 3.ª persona del verbo, pero en tal caso éste suele estar en pasivo; lo decisivo, de todos modos, es que el sujeto "Yavé" es contiguo (v.8), exaiti mente como lo son la primera mujer en 4:25aS, Set en 4:26 o Lamec en 5:28-29.

abajo, he reforzado el suelo para un emplazamiento,
quiero construir una casa, será una morada exuberante.
Quiero fundar allí dentro su templo,
establecer celdas, fijar mi soberanía.

Cuando vengáis del Apsú para la asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.
Cuando descendáis del cielo para la asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.

Lamaré su nombre "Babilonia", las casas-de-los-grandes-Dioses.

La edificaré con la habilidad de artesanos" (V: 119-130).

Frente a esta tradición mesopotamia, Génesis 11:9a emerge como una afirmación contrahegemónica, que una lectura socio-política del texto detecta de inmediato. La frase no es inocente. No se agota en su nivel etiológico. Es mucho más que eso. O mejor, lo etiológico está al servicio de otra finalidad, que es un mensaje contracultural. Génesis 11:9 es un "contra-mito", el mito *bíblico* de la fundación de Babilonia, el que los significantes y los valores cie su equivalente mesopotamio son invertidos intencionalmente. La Babilonia del mito original es constada por los Dioses por mandato de Marduc, *quien le da el nombre*; la el mito bíblico es construida por los primeros humanos por propia iniciativa pero es nominada *por Yavé* con un nombre fatídico.

Efectivamente, no todo está expresado en el hecho de que *Yavé* (y o Marduc) pone el nombre a Babilonia. *El nombre mismo* cambia sustancialmente de sentido. El nombre histórico de la ciudad significa, de hecho, "puerta-de-los-Dioses"⁶⁴⁰, pero el mito babilonio de la creación

Acádico *báb-iláni*. Génesis 11:9 transmite la forma breve *bab-il.i* ("puerta de Dios"), donde el hebreo *babel* (según las reglas fonéticas de esta lengua) y nuestro "Babel", i forma larga, "puerta de los Dioses", hubiera dado en hebreo el término no documentado *bšbilón*, conocido por los autores griegos. Los escribas mesopotamios acostumbra-«n escribir el nombre con sumerogramas en lugar de la escritura silábica; de ahí el uso peculiar de KA.DINGIR ("puerta de Dios") o KA.DINGIRRA ("puerta de los Dioses") en [lumerio. En el pasaje citado del *Enūma elis* (V:129), la frase "Lamaré su nombre Babilonia" está en escritura silábica (*Ju-ub-bi-ma* SUnJ-J.SU *báb-ilí*), y en sumerogramas la explicación "casas-de-los-grandes-Dioses" (i.Més DINGIR.Més Gál.Més, leído en sumerio "e.dingirra" [Mes es un indicativo de plural, que no se lee]). Traducido al acádico, el título se lee *bitatí illrabūti*. Para la restauración de esta sección de la tableta V, cf. B. Landsberger-J. V. Kinnier Wilson, "The Fifth Tablet of *Enūma elis*", *JNKS* 20 (1901), pp. 154-179.

le da un prestigio de primordialidad al ligarlo a la cosmogonía y a la p.i labra del mismo Marduc. De paso, implica que Babilonia (que históricamente emerge como una ciudad oscura sólo a principios del 2.^c milenio a. C.) es tan antigua como el cosmos.

Frente a este contexto religioso-cultural, la nominación que hace Ya vé en Génesis 11:9 está cargada de ironía y de desprecio. Otra faceta <lf la ironía se muestra en el juego de lenguaje que se establece entre

"hagámonos un *nombre* (*sélrî*)", v.4afi, "su

nombre Babel (*s^cmáh babel*)" y *Sám*

balal ("allí confundió"), v.9a.

De la búsqueda de un nombre-faina para sí, se llega a un nomhiv-confusión de la ciudad edificada. Esta contraposición intratextual so acrecienta por otra intertextual, que explicaría en parte la colocación di-l relato en este lugar, interrumpiendo la genealogía de Sem (¡que signifi-ca "nombre"! y antes de la promesa a Abrahán de engrandecer su nombre (12:2)⁶⁴¹.

Será claro para cualquiera que del verbo *bálsl*, que propiamente significa "mezclar"⁶⁴², no puede derivar "Babel". Es filológicamente iniposible. Pero por eso mismo es más elocuente la etimología popular, si fuera el caso, o propia de este mito, lo que es más probable.

Respecto de la redacción del v.9 hay que notar que hay una doblo aclaración del nombre en relación con los episodios del relato mismo. Por una parte, y en primer lugar, se conecta "Babel = mezcla" con la confusión del habla humana, que estaba en la intención del discurso de Yavé (v.7b). Su ejecución, no relatada, aparece como un hecho *en < / nombre mismo* de la ciudad. En la interpretación de Génesis 11:1-9 como mito de la fundación de Babilonia, este aspecto es nuclear, pues es

Cabe notar que en la explicación del nombre se da un deslizamiento de "puerta" a "i .1 sas", por el contexto del mito, como aparece en el fragmento mencionado arriba. El ñoñi bre etimológico, en cambio, hace referencia a la gran festividad del Año Nuevo, que se realizaba en la "Puerta de listar" con la presencia de las estatuas de todos los Dioses. ⁶⁴¹ Observación de U. Berges, *art. cit.*, pp. 91s.

⁶⁴² El verbo es usado en un contexto culinario en Levítico 2:5; 7:10; 9:4; 14:10.21, donde se puede traducir por "amasar".

í ligado al nombre mismo de la ciudad. *Nomen ornen*: este nombre re-ulta ominoso, fatídico.

Pero llama la atención, por otra parte, la continuación "y de allí los persó Yavé...", que *no* se desprende del nombre de Babilonia. Ade-ás, el motivo de la dispersión está al final, de la misma manera que . el v.4b. ¿Es así por la lógica del relato (la dispersión es consecuen-a de la incomunicación)? ¿Es la meta última? ¿Es un tema subsidiario, Dmplementario al del caos "lingüístico" de los constructores? ¿Es un te-que interesa a nivel de la redacción?

Tal vez haya una sola respuesta para todas estas preguntas juntas. El elato actual trabaja con varias isotopías al mismo tiempo: la lingüística, espacial, la arquitectónica. La primera constituye el eje semántico de narración: está en los extremos (w.l.9al3) y en el centro, nada me-,os que en las dos partes del discurso de Yavé, como constatación de (in hecho (6aa) y como objetivo único del actuar divino anunciado (7a (r 7b). Sin embargo, la isotopía espacial, sobre todo geográfica, está emplazada desde el principio como algo esencial (v.2). Tanto la única len-ua, como el único espacio, permiten lograr la construcción de la ciu-ad y de la torre.

Por eso, es más coherente con el relato decir que la única lengua y _ única residencia colaboran conjuntamente para una tercera cosa, que _Cs la demostración del poder y de la fama (el "nombre"), en este caso |mediante la construcción cie la ciudad y la torre (w.3-4 + 5b), pero que en el futuro podría desembocar en hechos inimaginables (v.6b).

- De la misma manera, en el desenlace se narra que Yavé ataca en palmer lugar la unicidad del lenguaje (propósito enunciado, v.7), pero que •también frustra las aspiraciones a permanecer "allí" dispersando a todos |(v.8a), con lo que la ciudad no prospera más (8b).

. Por eso, para retomar la fórmula de conclusión del mito, el nombre de "Babel" se explica, por una etimología (literaria más que popular) muy sugestiva, como "mezcla/confusión (del lenguaje)" (9afS) pero también como memorial de que "de allí" dispersó Yavé a la gente sobre to-j da la superficie de la tierra (9b). Ese *missám* ("de allí") cie la conclu- sión del mito es por demás elocuente, ya que reemplaza a "Babel", que no alcanza a imponerse cuando ya queda vacía; la expresión, por otra parte, juega con el *Sém* (el "nombre") del v.4a, el gran objetivo de la acción humana unida. También el "nombre" queda sin contenido. Si los

constructores tienen un nombre, es solamente el de la ciudad, que expresa la negación de todo proyecto organizado.

Hay que señalar, por lo tanto, que *no existe* en Génesis 11:1-9 un ivato de la formación de los distintos lenguajes de la tierra. La confusión del lenguaje es la negación de toda comunicación, su función esencial

Resulta, por lo demás, menos contiguo al texto pensar que *el tenía* es la pluralidad de pueblos, como si este "mito de origen" completara; narrativamente lo que el capítulo 10 explicaba genealógicamente. El *tema central* es el de la desmesura humana, simbolizada en la descripción de la torre (v.4aoc), en el objetivo final (la fabricación del *nombrn*-[4aís]), en la sospecha de Yavé sobre la infinitud de los proyectos humanos (6b).

Estas tres referencias constituyen el eje semántico del relato. Como eje, concentra todos los otros motivos y temas.

Cabe entonces en este lugar una observación importante: 11:1-9 ni se encima ni contradice a 10:1-32. Estos pasajes más bien se oponen, en cuanto el cap. 10 narra la difusión organizada y positiva de los hijos de Noé que "lleen la tierra", mientras que 11:1-9 destaca el desparramo confuso y negativo de los constructores de la gran Babilonia. Por eso las dos secciones, que forman un díptico antitético, están incluidas en un mismo período histórico o *tólc dÓt* (10:1-11:9), que hemos intitulado "división (de los pueblos) versus dispersión (de Babilonia)".

B. Comentario global de Génesis 11:1-9

Lo principal está dicho. Pero quedan aspectos generales, que conviene destacar o profundizar.

1. El texto que nos ocupa se nos ha aparecido muchas veces como estructurado en pequeños segmentos, o tejido con múltiples relaciones lexemáticas (algunas señaladas al comienzo del presente capítulo) o temáticas. Pero también el texto en su totalidad está estructurado, conscientemente o no. Se han hecho varios intentos de estructuración, que no se oponen entre sí sino que tienen en cuenta unos elementos lingüísticos o conceptuales más que otros⁶⁴³.

⁶⁴³ Complicada y poco útil es la estructura expuesta por P. Auffret, en *La Sagesse a bou su maison. Eludes de stntctures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 84. Más relacionada con los n u >

La estructura manifiesta aquí propuesta tiene en cuenta los aspectos Itéranos y narratológicos del texto en la línea del comentario ya hecho,

- a toda la tierra (a) una *lengua* (fi, v.1) A
- b tierra de sin'ar (a) se *establecieron* (fi) allí (y) (v.2)

B proyecto de construcción: *ciudad y torre* (w.3-4a)

- a para no *dispersarse* C
- b sobre la superficie de toda la tierra (v.4b)

D *bajó* para ver la *construcción* (v.5) éste es

el comienzo de su **hacer** (v.6a)

ahora, no se les pocirá impedir nada de lo que proyecten **hacer** (v.6b)

D' *bajemos* para confundir el *lenguaje* (v.7)

a' los *dispersó*

b' sobre la superficie de toda la tierra (v.8a) B'

cesaron de construir la ciudad (v.8b)

- a' confundió el *lenguaje* («') de toda la tierra (a', v.9a) A'
- b' de allí (y') los *dispersó* (»') toda la tierra (a', v.9b)

literarios centrales es la de Y. Radday, "Chiasm in the Biblical Narrative": *Betb Mw*; 120-21 (1964), p. 68, cuyo esquema es retomado por M. Fishbane, "Narrative and Narrative Cycles", en *Text and Texture. Cíose Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, Coken Books, 1979), 1-76, cf. pp. 26 y 36. Es también importante el estudio de Fok-flmann, *Narrative Art in Génesis*, Amsterdam, Van Gorcum, 1975, pp. 20-23 y últimamente los de A. García Santos, "Análisis de la forma de Génesis 11,1-9", *Cumnumio*, 23 (1990), pp. 167-207 (estructura narrativa, en las pp. 200ss) y C. Uehlinger, *Weltreich und "eine Retir"*. *Kine nene Dettung der sogenannten Tiirmbanerzahlung (Gen 11,1-9)*, Friburgo/Go-ltga. Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

Como se puede observar, las correspondencias son perfectas, pero no hay una excesiva uniformidad, sea por las subinversiones (señaladas con letras minúsculas o griegas) en los paralelos simétricos, o sea tañí bien por la variación de los dos motivos centrales (la construcción y el lenguaje) en B y B', motivos que a su vez están dispuestos en un orden invertido respecto de los w.1 y 2.

Si se mira con atención, en esta estructuración emergen todos los motivos y temas que constituyen la trama narrativa y orientan al mensaje, en la instancia pragmática.

El encontrar el centro del relato en el v.6 (más que en el 5, como se estilaba en los trabajos de estructura literaria), permite percibir que la "punta" del relato es la anulación de *posibles* superproyectos humanos, y no sólo la suspensión de los trabajos de construcción de la ciudad (v.8b).

2. Por el comentario ya hecho resulta claro que el relato de Génesis 11:1-9 no tiene *nada* que enseñarnos sobre la génesis de las lenguas humanas. No es su interés, y por otro lado utiliza códigos *simbólicos*, entre ellos el del habla única. El texto, por lo demás, ni siquiera alude al *hecho* de una diversificación de las lenguas. "Mezclar/confundir (*bala!*)" no es lo mismo que diversificar, generar, multiplicar. Éste es un tema silenciado. Muy distinto era el vocabulario del capítulo 10, donde en cada resumen genealógico se hablaba de "separación/división" (*nifr-ēdū* en los w.5 y 31b) en diversos niveles. *Nunca*, por lo demás, recurre el vocablo *lāsón*, que significa "idioma" o lengua propia (compare se con su frecuencia en 10:5.20.31.32). Es verdad que se trata de una tradición distinta a la del capítulo anterior, pero aun así, en las cinco ocurrencias (w.1.6a.7a.7b.9a) el término *saḥa* denota el habla o lenguaje concreto, el acto de comunicarse, y no el sistema lingüístico que llamamos "lengua".

3. Tampoco la "dispersión" es un equivalente de la división de pueblos de la "tabla de los pueblos". El verbo *pus* tiene siempre un sentido negativo como realidad y nunca el significado de algo organizado. Dicho de otra forma, de la dispersión temida (v.4b) o realizada por Yavé (w.8 y 9b) no resulta una pluralidad de pueblos y naciones. El verbo expresa el matiz de "desparramar/esparcir/diseminar" (como en el caso comentado de 10:18b, y aun de 9:19b). Curiosamente, es el mismo que los profetas, especialmente Ezequiel, gustan emplear en los oráculos

de castigo o de promesa que se refieren al exilio. El pueblo de Judá termina "disperso = desparramado" por todos los países, de donde también será "recogido"⁶⁴⁴.

La "dispersión" no connota nada constructivo, denota la pérdida de cohesión del grupo que antes formaba una *unidad*.

Introducir en nuestro relato el motivo de la división de los pueblos produce el contraefecto de despistar de la senda establecida por el texto mismo, que está hablando de la *disolución* de Babilonia con el mismo recurso (el desparramo por toda la tierra) usado por ella cuando la destrucción de Jucía y especialmente de Jerusalén.

Ésta es la propuesta del relato, de este significativo mito de la fundación y exilio de Babilonia⁶⁴⁵.

De las consideraciones hechas hasta aquí, se deduce que se plantea al tema cuando se compara este relato con lo ya narrado en el capítulo 10. Su interés no es por nada hablar de la división de la humanidad en lenguas y pueblos, asunto ya tratado, sino de un doble recurso usado por Yavé para anular la eficacia de un proyecto megalómano reprobado y, sobre todo, para impedir otros en el futuro.

Esta conclusión tiene una veta hermenéutica importante en la perspectiva de la producción del texto final del Pentateuco. En efecto, el relato está significando que la Babilonia que exila al pueblo de Judá y lo dispersa por toda la superficie del imperio, será a su vez "dispersada" por Yavé. El metamensaje del mito está allí.

Por eso el título de este capítulo.

A nivel de la intratextualidad bíblica —cuando textos diferentes (ni de la intertextualidad) se corporizan en uno solo⁶⁴⁶—, este relato debe leerse junto con Isaías 47, donde se juega poética y dramáticamente

⁶⁴⁴ Ver pasajes como los de Isaías 11:12; Jeremías 9:15; 18:17; 40:15; 52:8; sobre todo Ezequiel 11:17; 20:34.41; 28:25; 29:13; 34:5.6.12; cf. Deuteronomio 4:27; 28:64; 30:3. En todos los casos, el verbo implica una acción violenta.

⁶⁴⁵ Un tema tan importante ni siquiera es aludido en el, por otra parte excelente, trabajo de Pile A. García Santos ya citado (cf. las conclusiones de la p. 316).

⁶⁴⁶ Sobre este vocabulario cf. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* op. cit., pp. 85-89. Téngase también en cuenta el caso de intertextualidad señalado en el comentario del v.6b.

con la misma inversión del destino de Babilonia en relación con el (Id Jerusalén, las dos ciudades protagónicas en la literatura bíblica postexilica. El *exilio* de Babilonia, entonces, tiene un relieve inconmensurable en Génesis 11, sea en su aspecto de riesgo futuro (v.4b) o, sobre todo, en el de su realidad (w.8.9b). También el libro de Jeremías (¡seguramente que no el profeta!) pronostica la desventura de Babilonia (ver la relecturas de 25:12; 27:7; 29:10 y el oráculo ya citado de 51:11)⁶⁴⁷.

A diferencia de los textos proféticos, enunciativos, el *mito* de Génesis 11:1-9 instituye un arquetipo fundacional que es al propio tiempo un pronóstico de la suerte final de la Babilonia opresora de los judeos.

4. Es posible que, en el mismo horizonte de la producción del re-lato, "la ciudad" connote una experiencia de opresión sin igual, desde el recuerdo de Egipto, donde los hijos de Israel tuvieron que construir *tío* ciudades* del faraón (Éxodo 1:11), pasando por la vivencia de las prácticas monárquicas, en especial las de Salomón (edificación del templo, de su palacio y de varias fortalezas: 1 Reyes 6-7; 9:15-19) hasta todo lo sufrido en la misma Babilonia, la ciudad conquistadora de Jerusalén.

En ese marco referencial histórico, la ciudad es un símbolo del poder concentrado y usufructuado por el monarca, convertido en opresor, Yavé, el Dios de la liberación, no puede estar en *esta* ciudad. Su ciudad, el monte Sión, es tal en la medida en que reside allí la justicia. De otra forma, si se hace igual a las otras, su Dios se va (Ezequiel 9:3 con 10:4.18 + 11:23), si no consigue purificarla (Isaías 1:21-26).

5 La unicidad del lenguaje es un factor fundamental en la concentración del poder. Homogeneidad en las prácticas, centralización de las decisiones, imposición de la ideología dominante, necesitan un código lingüístico unívoco. La voluntad del soberano baja del trono por un canal único, controlado, que llega a todos de la misma manera. No se trata solamente de una lengua universal, útil para cubrir la comunicación con una pluralidad de pueblos con lenguas propias y reducida. Se trata de *uniformar*, por medio de ese transmisor esencial, desde la cultura y la religión, hasta la vida de los pueblos. De imponer pautas

⁶⁴⁷ También el libro de Daniel, en su sección sapiencial (1-6), recrea el tema del orgullo y humillación de Babilonia, pero no convence por lejanos al texto los intentos de M. H. L. de poner en paralelo (antinómico) los relatos de la torre de Babel y de Daniel 5, "K i bel Reversed-Daniel Chapter 5", *JSOT*, pp. 66 (1995) 99-112.

comportamiento que hagan "necesario" adquirir todos los productos del exterior como mejores que los autóctonos, o aceptar la cosmovisión imperativa" (como sucedió con el latín en el ámbito eclesiástico). Los rasgos particulares quedan así marginados en una primera instancia, pueden llegar a ser "sumergidos" por la compulsión ideológica (tendencia a usarlos), o por la fuerza. La historia está llena de ejemplos de desprestigio o sofocamiento de las lenguas aborígenes de los pueblos.
«648.

Por lo mismo, en el relato de Génesis 11:1-9 se tematiza la unidad del lenguaje como instrumento de opresión, visto bajo el aspecto de *hú-o* "desmesura" humana. Se dijo ya que el texto no habla de las "muchas lenguas", de esta formidable diversidad cultural que son las tantas lenguas de la humanidad.

Pero aunque fuera así, como es tradicional interpretar este pasaje, la unicidad del lenguaje es la forma del castigo *del opresor*, pero es la condición *de los oprimidos*. La unidad es mala; la división es positiva, presión de culturas diversificadas y enriquecedoras en todos los niveles. Repetimos, no obstante, que esto, interesante como es, no es el tema de nuestro texto, tal como ha sido entendido. Vale, sí, el mensaje visto desde el otro lado: el dominador reclama el uso de una lengua única-expresión suprema de la concentración del poder. El relato señala la fuerza que esa unidad de lenguaje es peligrosa, y Dios la deshace.

i Excursus I: El mito sumerio del lenguaje único

Ha llamado la atención de los especialistas un pasaje del mito denominado *Enmerkar y el señor de Aratta*¹ (publicado en 1952). Se describe allí algo así como una "edad de oro" en que no existían los antiguos enemigos del ser humano (se mencionan la serpiente, el escorpión, la hiena, el león, el lobo, tal vez el perro salvaje). Tampoco existía el miedo, ni la rivalidad entre las naciones, varias de ellas citadas. Todo el universo

"a Enlil en una lengua hablaba" (línea 146).

¹ Cf. el análisis de una experiencia africana, en J. Ekó Ekó, *La torre de Babel*, signo de unidad en el plan salvífico de Yavé. Génesis 11:1-9 (ISEDET, Buenos Aires, 1991, tesis), ¹ parte.

¹ Este mito trata de la lucha por el poder entre Enmerkar, héroe sumerio, y el soberano de Uruk (anónimo en el texto) de la ciudad de Aratta, situada, según parece, al E de Sumer.

En la continuación del texto, identificada más recientemente, se ru rra que el Dios *Enki*—a quien se atribuyen los epítetos de señor, príncipe, rey, dueño de la abundancia, señor de la sabiduría, jefe de los Dio ses, dotado de sabiduría, señor de Éridu.

"cambió el lenguaje en sus bocas, estableció la contienda en medio de él, en medio del lenguaje del ser humano que había sido *uno*" (1.154-155)⁶⁵⁰.

No se comprende por el contexto qué significa la contienda causan-te o resultante del cambio del habla. Se conoce por otros mitos la riv.i* lidad entre Enlil y Enki (o Ea), y tal vez este mito la esté expresando. La acción de Enki no es negativa, por cuanto este Dios recibe no uno sino muchos títulos *positivos*. Como es el Dios de la sabiduría, y el p.i-radigma de la cultura en sus más diversos aspectos —es el poseedor originario de los *me*—,⁶⁵¹ parecería que el relato quisiera explicar el origen del pluralismo lingüístico. El mito estaría expresando la unidad originaria del lenguaje (¿el sumerio en el caso?) como medio de comunicación y como expresión concomitante de una hegemonía cultural N no también política) de Sumer en el contexto mesopotamio global. Li llegada a Éridu de Enki, inventor de las artes, habría iniciado un proceso de diversificación lingüística⁶⁵².

Pero en este caso uno es mal guiado tal vez por la lectura tradicional (desechada en este comentario) del paralelo bíblico. Estamos, nú* bien, en una situación parecida a la de nuestra interpretación de Genosis 11:1-9, donde (como se advirtió) «ose trata de la formación de lM

650 Traducción y comentario cíe S. N. Kramer, "The 'Babel of Tongues': A Sumerian Ver siori'-.JAOS, 88 (1968), pp. 108-111, cf. p. 111.

*"! Se ha hablado de ellos en el capítulo V, *Excursus*II, bajo 1 (línea 156 cl el mito .simio rio del diluvio), con la n. 251.

⁶⁵² Así J. van Dijk, "La 'confusión cíe s langues'. Note sur le lexique et sur la morphoii >nli' d'Enmerkar, 147-155", O;'39 (1970), pp. 302-310. Su traducción de las líneas 147-155 es li siguiente:

"Pues en aquel tiempo, antes cíe que (aquel a quien pertenece) la disputa entre *en* (-soberanos), entre príncipes, entre reyes; de que Enki (a quien pertenece) la disputa cu tre *en*, entre príncipes, entre reyes; de que (aquel a quien pertenece) la disputa cuín *en*, entre príncipes, entre reyes; de que Enki, el señor de la fertilidad, el señor (que l» • see) la palabra justa, el señor del intelecto, que vigila el *kalam*, que está en el cvnii,, de los Dioses, que ha inventado la inteligencia, el señor de Éridu, *hubiese puesto cu M/ bocas la lengua confusa*, la lengua de la humanidad *era una...*" (p. 310).

guas sino de una *incomunicación*, originada en la confusión de la lica que había. Ninguna lengua podía surgir de tal mezcla.

Es más importante entonces sospechar al menos que el mito sume- esté desaprobando el monopolio del *poder* de Enlil.

En varios mitos, como en el del diluvio mismo, y sobre todo en el *Atrajasis*, Enki es una especie de Prometeo que está del lado de los amaños, contra Enlil, representante de la fuerza y de la opresión de

Dioses menores y de los humanos. En su calidad de Dios de la sa- Juría y héroe civilizador (categoría que fue analizada en el capítulo

Enki propicia la diversidad de poderes, la creatividad de la diferen-1, la descentralización, lo múltiple que se manifiesta en toda vida y en ;cultura. Un lenguaje único sólo puede interesar a la centralización del Jer, lo que necesita Enlil.

En ese sentido, el mito bíblico de Génesis 11:1-9 expresa una pro- emática social y política afín a la del mito sumerio así entendido. Es irdad que éste último ha sido traducido de una forma diferente de la S.N.Kramer que hemos citado. El texto no hablaría de una situación ^iginaria (lenguaje único) modificada, sino al contrario de la única len- como realidad *futura*. De esta manera:

"En aquellos días, los países de subur y de Jamazi, cuya lengua es opuesta a la de Sumer —¡de Sumer, país de noble cultura!—, Uri, el país distinguido y el país de los nómades, que duermen en la vasta estepa, la tierra entera, tan lejos cuanto es habitada, *hablarán* a Enlil en una sola lengua. Enki... el señor... *transformará* en su boca todas las lenguas existentes. Entonces, la lengua de la humanidad será wn¿z"⁶⁵³.

Es difícil aceptar esta mitología "escatológica" (aunque sea a corto RZO) en el interior de la cosmovisión sumeria. También es extraña es- "colaboración" resultante de Enki con Enlil. De cualquier manera, en dos interpretaciones del texto se afirma la concentración del poder Enlil manifestada en la unidad del lenguaje. El tema no es la *diver-*

liM cf. W.Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Goting~ iMtdenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 112-113.

idad de lenguas, creada (mito "de origen") o suprimida (mito "escalológico"), sino la unificación del lenguaje de adoración a Enlil.

Excursus II: *La formación del texto de Génesis 11:1-9*

Desde los tiempos de H. Gunkel se ha intentado segmentar el texto de 11:1-9 en tradiciones distintas, o se han supuesto fases sucesivas de crecimiento hasta lograr la forma actual. Los logros fueron siempre muy magros, con variada expresión de hipótesis.

1. Gunkel había dividido el texto en dos relatos paralelos. En uno (w.2.3b.4*.5*.6b.8a.9b), la *torre* sería el proyecto humano que evitar la dispersión, que sin embargo sucede. En el otro (w.1.3a.4*.5*.6a.7.Hh, 9a), se trataría de la construcción de una *ciudad*, en la que se viviría en buena comunicación por el único lenguaje; su resultado sería justamente la confusión de las lenguas. Se trataría entonces de dos relatos filológicos parecidos y luego unidos⁶⁵⁴.

Hemos visto en el comentario que los motivos de la ciudad y de la torre son indisolubles en el contexto cultural mesopotámico, y que los de la dispersión y del lenguaje se combinan muy bien para tematizar la concentración del poder. Es difícil, por otra parte, que en un texto tan breve se construyan en paralelo dos tradiciones tan definidas por separado.

modificado luego por la redacción final S, aunque se discrepa sobre el tipo de cada texto⁶⁵⁶.

Querer hacer una cronología de las fases preliterarias de un texto bíblico es una empresa interesante pero de pocos resultados ciertos. Otra cosa es reconocer que el texto presente incorpora una o varias tradiciones en función de una *forma final*, que es la que se lee y en la cual se inscribe un mensaje.

Tampoco esclarece el texto buscar un "hecho" real como punto de partida de la construcción del relato, como podría ser el emprendimiento de Nabucodonosor I (fines del 2º milenio a. C.)⁶⁵⁷. Se parte de la "inconclusa", cuando el texto ni siquiera alude a ese tema; por el contrario (como vimos), se supone su terminación para que la narración concluya.

Más importante es partir de que se trata de una construcción mítica, por tanto imaginaria, pero que "interpreta" una realidad significativa. Y eso, un relato en que *Babilonia* es la ciudad sobre la que se habla pudo originarse antes de que la misma fuera *significativa* para Israhel, lo que no pudo suceder antes de la época del exilio, con el advenimiento de la dinastía de los caldeos. Por eso, si nuestro relato es Yahwista o Sacerdotal (o lo menos no es Sacerdotal), se entiende que es exílico o postexílico (recuérdese lo expresado en la Introducción, sobre la formación del Pentateuco-3).

2. Se ha intentado, en otra dirección, identificar los estratos *succs*l< vos de una tradición, desde una fase preliteraria, tal vez desde un hecho histórico, hasta su forma actual⁶⁵⁵. Descartada desde hace tiempo (> lil i hipótesis (difundida especialmente por H. Gunkel y variadamente pro» j puesta de tanto en tanto) de relatos encimados sobre la construcción Je] la ciudad y de la torre, se ha prestado más atención a un texto-basc **Y]**

⁶⁵⁴ H. Gunkel, *Génesis*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, pp. 92-97. Cf. A. l'unil, *la torre de Babel*, Barcelona, Garriga, 1962.

⁶⁵⁵ Así el análisis de K. Seybold, "Der Turmbaum zu Babel. Zur Entstehung von Genos!" XI 1-9", *VT* 26 (1976), pp. 453-479. Cf. también O. H. Steck, "Génesis 12,1-3 und die l'i geschichte des Jahwisten", en H. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, Munich, K.ii ser, 1971, pp. 525-554. Un buen panorama de la historia de la exégesis (hipótesis de mu recensión múltiple, cíe un texto unitario, de un texto unitario con modificaciones uüni» res) en A. García Santos, "Gn 11,1-9: crítica literaria y de la redacción". *EstB* 47 (1976). IT 289-318.

P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* Berlín, W. de uyer, 1977, pp. 150-152 atribuye a la redacción los w.2 (asentamiento en Sinsar), b.8a.9b (motivo de la dispersión) —hasta aquí es seguido por A. García Santos, *art. cit.*, , 300— junto con 4a.5a (motivo de la torre) y buena parte del 6 (desde "y éste..."). Este strozo" del texto diluye grandemente su sentido y no tiene en cuenta realidades tan nples como que la presencia de una torre (la *ziggurat*) es parte esencial de la ciudad I el contexto mesopotamio. Pierde, además, la pista central de la significación del rela-, visible por ejemplo en el v.6.

¹ Cf. W. von Soden, *art. cit.*, p. 263. En otra línea, C. Uhlinger, *Weltreich und "etne Rede"*. *F.ine nene Deutung der sogenannten Turinbauerzchlung (Gen 11,1-9)*, Gotinga, 1990.

CAPITULO VI

I. El diluvio (Génesis 6:9-9:19) (1.^a parte)

- A. *Noé el justo en la tierra corrompida* (6:9-12)
- B. *Decisión de Dios* (6:13)
- C. *Instrucciones de Dios a Noé* (6:14-7:4)
- D. *Ejecución de las órdenes divinas* ([6:22;] 7:5-9)

Introducción

En Génesis 6:9aa, se lee nuevamente el título '*elle tól'dót*' ("ésta es la historia"), que conocemos ya por 2:4a y 5:1a. Esta vez, es la historia de *Noé*. Como es propio del modelo narrativo del Pentateuco, cuando aparece esta fórmula que menciona a un personaje (en nuestro caso, Noé), éste *ya está presentado* en la secuencia anterior. Sobre Noé se había referido el texto en 5:28-30, anunciando algo que quedó en suspenso y que el lector ansia saber cómo se cumplirá; y había vuelto a nombrarlo en la breve frase de 6:8.

Pero el relato principal, la historia central sobre Noé, *es la que sigue*. Se trata del largo episodio del *diluvio*.

La narración del diluvio propiamente tal empieza en el v.13, pero el redactor necesita decir algunas cosas sobre su personaje protagónico (w.9a!3-10) y sobre la situación *de la tierra* (w. 11-12).

En consecuencia, un esquema de la composición del relato global del diluvio, que nos servirá de guía para el comentario, podría ser el que nos sirvió para dividir los poemas mesopotamios (capítulo anterior):

- A. *Presentación de Noé*
Noé el justo en la tierra corrompida (6:9-12)

- 1) Informe sobre Noé (w.9-10)
- 2) La corrupción de la tierra (w. 11-12)

B. *Decisión de Dios* (6:13 + 7:4)

C. *Instrucciones de Dios a Noé* (6:14-7:4)

D. *Ejecución de las órdenes divinas* (6:22; 7:5-9)

- 1) afirmación general (7:5)
- 2) información cronológica (7:6)
- 3) entrada en el arca (7:7-9)

E. *Descripción del diluvio* (7:10-24)

F. *Fin del diluvio* (8:1-19)

- a) reaparición de Dios (8:1)
- b) descenso de las aguas (8:2-5)
- c) comprobación (8:6-12)
- d) repaciación de la tierra (8:13-14)
- e) salida del arca (8:15-19)

G. *Sacrificio a Yavé* (8:20-21aa)

H. *Intervención divina* (8:21a1S-9:17)

- 1.^a parte: una doble promesa (8:21afi-22 Y)
- a) Yavé cancela la maldición de la tierra (v.21afi)
- b) Nunca más el diluvio (8:21b)
- c) Los ciclos cósmico y agrícola (8:22)

2.^a parte: el nuevo orden del mundo (9:1-17)

- a) el nuevo orden humano (9:1-7)
 1. la alimentación (w.1-4)
 2. la vida humana (w.5-6)
 3. el crecimiento (v.7)
- b) la alianza... (9:8-17)

El lector puede hacer una comparación rápida con los tres mitos sumero-acádicos —que están diagramados con las mismas divisiones (ver el capítulo V)— y observar las diferencias materiales con los episodios del relato bíblico. En F (fin del diluvio), por ejemplo, la narración bíbli-

\ extiende mucho más (pero menos en el dato sobre el encallamiento del arca), sea por la necesidad de armar una estructura de superficie [el capítulo VIII] o para incluir datos sobre calendario considerados antes (cf. capítulo VII, bajo c). Conviene volver una y otra vez a |, diagrama.

i A. *Presentación de Noé*

, *Noé el justo en la tierra corrompida* (6:9-13)

' Es evidente que este fragmento introductorio habla de dos realidades diferentes: de Noé (w.9-10) y de la tierra (11-12). Noé no es citado, la segunda parte, ni la tierra en la primera. Conviene entonces estudiar por separado ambos pasajes, para luego ver su interrelación redaccional.

1) *Informe sobre Noé* (6:9-10).

TEXTO

6:9

Ésta es la historia de Noé.

Noé, un hombre justo, fue perfecto en su tiempo./
Con Dios anduvo Noé²⁹⁷.

10

Engendró Noé tres hijos:/a Sem, a Cam y a Jafet.

La fórmula ya mencionada ('*elle tól' ddt nój*, "ésta es la historia de Noé") introduce, a manera de título, el nuevo período de la historia del mundo. Como inscripción inicial, es una frase independiente. Por eso la repetición de la palabra "Noé" en 9aís. De él se predicen tres cosas: dos cualidades de orden moral ("justo" y "perfecto") y algo que por ahora podríamos describir como una situación ("anduvo con Dios").

La frase hebrea de 9a(5) podría entenderse de dos maneras:

- "Noé fue un hombre justo, perfecto en su tiempo"; o

- "Noé, un hombre justo, fue perfecto en su tiempo".

²⁹⁷ La disposición estilística del v.9 parece buscada: el orden de los elementos gramaticales (sujeto/verbo o frase nominal/complemento) se invierte de un hemistiquio al otro.

En el primer caso, el texto "presenta" a Noé suponiendo que el lector no sabe nada de su personalidad. Sería la introducción S del relato del diluvio. La sintaxis hebrea, empero, reclamaría otra redacción²⁹⁸. Por eso, preferimos el segundo modo. En este caso, la expresión "un hombre justo" remite a algo ya conocido, mientras que lo nuevo e importante que se dice de Noé es su condición de "perfecto en su tiempo".

Esta lectura, a su vez, implica que el v.9a1S "sabe" algo anterior sobre el personaje. A nivel de la redacción presente del texto, el lector conecta de inmediato con la evaluación de Noé hecha en el v.8.

Por lo tanto, lo significativo, que el v.9a quiere añadir es la cualidad de "perfecto" que posee Noé.

Támim es un adjetivo muy del gusto de los círculos sacerdotales; se dice por ejemplo de las ofrendas (como del cordero pascual en Éxodo 12:5) e implica que son íntegras, sin defectos, intachables, ya que son presentadas a la divinidad²⁹⁹. Cuando se atribuye a personas (como en Génesis 17:1; Deuteronomio 18:13; Salmo 15:2; 18:24.26; Ezequiel 28:15, etc.) *ta/n*³⁰⁰ se aplica evidentemente a cualidades de orden moral, y en esto se acerca al primer calificativo, *saddiq* ("justo"). No hay que rebuscar matices especiales para este adjetivo, de notable recurrencia en todas las tradiciones bíblicas, desde las sapienciales y cúlticas, hasta las proféticas e históricas.

Noé se distingue de sus contemporáneos. La expresión "en su tiempo" corresponde en hebreo a "en sus generaciones", lo que agrega a la contemporaneidad un matiz de distancia cronológica: desde generaciones antes que él, Noé viene destacándose como (justo e) íntegro. La fórmula hebrea connota también una "diferencia" de Noé respecto de todos los demás seres humanos.

Lo que el v.9b describe de Noé ("anduvo con Dios") puede tener dos sentidos:

²⁹⁸ El verbo debería estar después del sujeto, y los dos adjetivos unidos por la conjunción: "Noé fue un hombre justo y perfecto en su tiempo."

²⁹⁹ Otros pasajes: 29:1; Levítico 1:3-23:18 (18x); Números 6:14; 19:2; 28:3-29:36 (15x); Ezequiel 43:22s; 45:18.23; 46:4.6.13.

³⁰⁰ La forma en plural (*fámím*) parece indicar intensidad, si no es un simple uso idiomático.

1) "Anduvo con Dios", después de los calificativos de Noé como "justo" y "perfecto", parecería situarse en la misma isotopía ética. *Pue-l de* ser que el redactor haya querido colocarse en dicho nivel, sobre todo a la luz de la evaluación de la humanidad que el texto hará de inmediato (w.11-12).

2) Pero el texto, a esta altura, también "se acuerda" de lo dicho en i 5:22a y 24 sobre Enoc, usando exactamente la misma expresión, consfruida además como quiasmo a distancia:

- | | |
|----|----------------------|
| a | Anduvo Enoc |
| b | con Dios (5:22aa.24) |
| b' | Con Dios |
| a' | anduvo Noé (6:9b). |

Esta construcción, más el hecho de que no hay indicio lingüístico al-jno modificador de sentido, y por último la constatación de que la [idea de rectitud se expresa más bien con la fórmula "andar *delante de* flé) Yavé"³⁰¹, todo esto hace pensar que la tradición de base de 6:9b *es* la misma que la de la desaparición de Enoc.

Si es así, se trata probablemente de la transposición de un motivo I propio de la tradición mesopotamia originaria del diluvio. Tanto Ziusu-Ira en el mito sumerio (líneas 257-261) como Utnapistim en el acádico (versión de *Guilgamés XI.193-196*) son asumidos en el mundo divi-[no de los Dioses y colocados en un lugar geográfico singular.

Enoc y Noé están ubicados, en la genealogía de Génesis 5, en las posiciones 7.^a y 10.^a, respectivamente, que son estaicatural y simbólicamente significativas. Además, el contexto genealógico de ambos pasa-es es parecido³⁰².

Si es así, ¿por qué no se reserva esta noticia para el final, como en i los dos mitos mesopotamios ya registrados? Nótese en primer lugar que

5:22-24 el rapto de Enoc está en su lugar (v.24) pero también anticipado (22a). En el caso de Noé, se puede imaginar que el redactor no

5° Textos mencionados en el comentario de 5:22-24.

*³⁰² Se ha sugerido, por otra parte, que existe un juego de palabras intencional entre las tres letras hebreas de Enoc (*j-n-k*) y, leídas en sentido inverso, las tres últimas de 6:9 (*&-n-J*). Cf. J.Sasson, "Word Play in Génesis 6:8-9", *CBQ* 37 (1975), pp. 165-166 y "Wordplay in the Old Testament", *IDBS*, p. 969.

Exilio y sobrevivencia

quiso aceptar la forma originaria de la tradición, releyéndola en un sentido más bien ético (por eso su colocación en 6:9b, asociando la expresión, por contigüidad, con las referencias iniciales respecto de Noé "justo" y "perfecto"). La forma literaria del texto revela el trabajo de relectura de la tradición.

El v.10 recupera la forma genealógica de 5:32 (el segundo segmento del elemento A del esquema estudiado en el capítulo III). En este momento, hay que retomar también lo dicho en el comentario de 5:28-30. Como el "incipit" genealógico de 5:32 quedaba en la sección grande (la "historia de Adán") de 5:1-6:8, el redactor lo repite casi idénticamente al comenzar la "historia grande" de Noé (6:9-9:29). El dato no es nuevo respecto de 5:32b.

Si la fórmula genealógica y de periodización de la historia (6:9aa, "ésta es la historia de Noé") nos indicaba una separación respecto de los dos relatos anteriores (6:5-8 y 6:1-4), el redactor ha sabido advertir, por otra parte, su íntima unión temática mediante un fino hilado literario que teje el final de los w.5-8 con el inicio de 9ss: A pero Noé B encontró gracia C a los ojos de Yavé (v.8) D Esta es la historia (*tól^edót*) de Noé. X Noé, un hombre justo, X' fue perfecto

D' en su tiempo (*£>^edórófaw*), C' con
Dios B' anduvo A' Noé" (v.9)³⁰³.

El centro queda constituido por la repetición del motivo de la justicia/perfección de Noé. Hay que observar, además, que este trabajo de ensamblamiento quiásmico de segmentos de tradiciones distintas en ori-

³⁰³ Estructura analizada por primera vez por G. J. Wenham, "The Coherence of the Flood Narrative", VT28 (1978), pp. 336-348, cf. pp. 341s.

I gen sólo es factible a nivel de la redacción final del texto, hecho comprobado una y otra vez.

2) La corrupción de la tierra (6:11-12)

TEXTO

6:11

Se había arruinado la tierra delante de Dios./
Estaba llena la tierra de violencia.

12

Vio Dios la tierra, y he aquí que estaba arruinada./
Porque había arruinado toda carne su camino sobre la tierra.

El relator nos informa en este momento que la tierra se había corrompido delante de Dios y estaba llena de violencia (v.11). El lexema *sa/af* ("corromper, arruinar, destruir") domina el escenario de los w.11-12 y 13 (4x). Es un verbo fuerte, que indica una ruina total. No se dice en qué consiste tal corrupción/ruina³⁰⁴. En *liad* y *12afi*>, el verbo está en pasivo, con "la tierra" como sujeto pasivo, y en *12boc* el sujeto del verbo activo es "toda carne" y el objeto directo "su camino": de lo impreciso se pasa a algo más concreto (se trata del ser humano, y de algo ético ["su camino"]) pero de ninguna manera a una precisión. ¿Es intencional esta indeterminación? ¿Es así para legitimar globalmente la acción subsiguiente de Dios?

Hay que tener en cuenta, no obstante, que los mitos crean situaciones arquetípicas *para interpretar otras actuales*^(ñ). Dicho de manera diferente, el autor está pensando en algo que le afecta cuando produce el texto. Por eso añade dos veces que la tierra "está llena de violencia" (w.11b y 13aíS).

¿De qué violencia se trata? El vocablo *jamás* suele traducirse por "anomía" (*adikía* en los LXX) o "violencia"; algunos autores prefieren un significado básico de "no justicia"³⁰⁶. Puede ser que el aspecto legal

³⁰⁴ Adoptamos el sentido de "amiinar" y no "corromper", para incluir su empleo en forma de juego de palabras en el v.13b, donde "corromper" (con Dios como sujeto) no viene al caso.

³⁰⁵ Ver *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, op. cit., pp. 151s.

³⁰⁶ Así U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*. II: *From Noah to Abraham*, Jerusalén, Magnes Press, 1961-4, pp. 52-53; E. A. Speiser, *Génesis*, Anchor Bible, Nueva York, Doubleday, 1964, p. 51 (recuerda que es un término técnico en el ámbito legal; lo traduce por "lawlessness", y señala que es el equivalente del **acádicojabáilim**, "privar de los derechos legales").

sea el más global, pero el significado de "violencia" no se aparta de ese orden y tiene la ventaja de especificar la proporción de fuerza o brutalidad ejercida contra la justicia. Los profetas, sensibles a la injusticia practicada por los que tienen "poder", emplean frecuentemente el término *jamás* en contextos de claro uso de la fuerza*⁷.

En síntesis: cuando el autor quiere representar el estado de corrupción generalizada de la humanidad, echa mano de un término que le resulta eficaz porque surge de su propia realidad social y *para* hablar de ella al mismo tiempo.

En el v.11 hacía *el autor una* evaluación sobre el estado de la tierra. El mismo relator registra *en segundo lugar* (!) la constatación "visual" que hace el mismo Dios. A diferencia de la suya, la de Dios tiene un tono de "sorpresa" y novedad, que la traducción busca recoger. Por lo demás, es nuevamente *el autor*—¡y no el mismo Dios!— quien explica al lector "por qué" tal situación de la tierra (v.12b). Esta "omnisciencia" y "omnipotencia" del autor tiene un efecto retórico y es común en la buena narrativa. La *experiencia humana* de lo bueno y de lo malo es, en cierta manera, anterior a su constatación por Dios, a quien llega por la celebración o la súplica, tal vez por el clamor, de los humanos.

El v.12 está redactado en forma de quiasmo:

- a tierra
- b estaba arruinada (v.12a)
- b' había arruinado
- a' sobre la tierra (12b).

Los dos lexemas se unen así inextricablemente.

Si ahora miramos en conjunto el final de la unidad anterior (6:5-8) y el preámbulo de la presente (6:9-12), constatamos la presencia de un quiasmo redaccional, que "ata" las dos secciones y establece su continuidad:

- a constatación de la maldad humana (w.5-7)
- b excepción de Noé (v.8)
- b' cualidades de Noé (w.9-10)

³⁰⁷ Isaías 59:6 (referencia a las "manos"); 60:18 (// "despojo y quebradura"); Jeremías 6:7 y 20:8 (// "despojo"); 51:35 (// "sangre"); Amos 3:10 y Habacuc 1:3 (// "despojo"); etc.

a' constatación de la corrupción de la tierra (w.11-12). B.

Decisión de Dios (6:13)

TEXTO

6:13

Y dijo Dios a Noé: "El fin de toda carne llegó
delante de mí; porque llena está la tierra de violencia
por causa de ellos./

Heme aquí que los arruino a ellos, esto es, a la tierra."

Lo que el relator había contado (v.11), y luego el propio Dios había | "visto" (v.12), es reiterado en el v.13 en forma de discurso divino directo, como motivación para decidir la ruina de los seres humanos junto *i* con la tierra³⁰⁸. Desde el punto de vista literario, el v.13 pertenece a la *i* gran unidad de 6:13-7:4 sobre las instrucciones a Noé (con forma de *I* nuevo discurso), pero es también de transición, pues retoma, resumiéndolo, el contenido de 11-12.

Interesante es constatar que, en las palabras de Dios, ya no se usa el verbo *sa/at* (en primer plano en la constatación del v.12), sino que se dice solamente que "la tierra está llena de violencia a causa de ellos".

Éste es entonces el tema específico, lo determinante en la decisión divina *cíe* destruir a la humanidad. Más aún: las palabras de Dios contienen una novedad, la única respecto del relato del v.12; en efecto, la violencia que llena la tierra tiene un origen *humano* ("por causa de ellos"). Este "ellos" —como el de 13b ya comentado— no tiene antecedente si no es *ad sensum* y es, por el contexto, "toda carne".

El texto establece de esta manera una rotación de sentido, desde "la

³⁰⁸ Éste parece ser el sentido de 13b. El sufijo de 3.^a persona plural ("los/a ellos") no tiene antecedente *gramatical pem sí contextúa!*, en la expresión "toda carne" (12b.13a), que se refiere preferentemente a (los) seres humanos (cf. Isaías 40:5.6 o Jeremías 25:31). Pero como desde el v.12 se habla más bien de la "tierra", ésta queda incluida en el acto divino de "arruinar". Se han propuesto diversas correcciones del texto hebreo transmitido, ninguna de las cuales es necesaria. Ya los LXX, por ejemplo, habían visto la dificultad estilística, traduciendo "a ellos y a la tierra".

tierra" (cuatro veces en los w.11-12) hasta "ellos" (dos veces en el v.13), pasando por la expresión mediadora "toda carne" (12b.13a). El v.13b une en un mismo objeto directo, algo forzado, al "ellos" con "la tierra".

Todo esto se refiere a la situación de la tierra por causa de los seres humanos. La solución divina a la misma está expresada con una formulación brevísima (muy diferente de la de los mitos mesopotamios):

"El fin (qés) de toda carne llegó delante de mí" (v.13aoc).

La sentencia apunta a la humanidad. No se menciona ya "la tierra". Por eso la inclusión de ésta al final del v.13 es forzada, y se explica porque de ella se venía hablando desde el v.11. Subyace, además, en la esencia de este lenguaje manifiesto, la necesidad sentida de purificar la tierra para disponer una "nueva creación"³⁰⁹. Désele el punto de vista de la estructuración del texto, la recurrencia final de "la tierra" hace de inclusión literaria con el inicio de esta sección de los w.11-13.

Si consideramos la estructura retórica del texto que va de los w.5 al 13 (formado por las dos pequeñas unidades de 5-8 y 9-12 + la transición del 13), tenemos esta disposición:

a w.5-6 de maldad los seres humanos b

w.7-8 decisión divina de borrarlos

B

v.9 Noé Justo/perfecto/anduvo con Dios

A'

a' w. 11-12 corrupción de la tierra/toda carne b' v.13

decisión divina de arruinar la humanidad

³⁰⁹ Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981, cap. v/72 ("simbolismo del diluvio").

Ésta es la introducción inmediata al relato del diluvio propiamente il. Sabemos que, como estructura mayor, también el mito de 6:1-4 se arropa de alguna manera a la motivación del suceso del diluvio. Así, texto se va "tejiendo" en forma de una gran composición.

Parece conveniente volver al tema ya tocado de la motivación del diluvio. Se puede discutir si convence su legitimación a la luz de los tres [pasajes de 6:1-4, 5-8 y 9-12 (9-13)]³¹⁰. De a momentos parece artificial o demasiado general. Esto se origina en el hecho de que el "modelo" mesopotámico, en cualquiera de sus recensiones, destaca más bien el conflicto entre algunos Dioses (especialmente entre Enki y Enlil) y no una deficiencia ética en los humanos.

Si el mito de *Atrajasis* hubiese incluido como introducción al diluvio el motivo del "grito" (= rebelión) de la humanidad —la tableta está dañada en ese pasaje—, no apuntaría tampoco a una motivación ética sino en todo caso social. Vistos en conjunto, los relatos sumero-acádicos dan la impresión de que el marco referencial del diluvio es la teomaquia o lucha entre los Dioses, más que una cuestión antropológica. El narrador del poema de *Guilgamés* hubiese gustado que la motivación fuera el *ethos* humano (palabras de Enki en XI: 180, cf. *Atrajasis* El.v:25-26). La larga alocución de la "arrepentida" Istar en XI: 116-123 ahonda la imagen de una acción arbitraria de los Dioses.

Frente a estas tradiciones, hay que valorar el "esfuerzo" del narrador bíblico por bajar a la humanidad la razón última del diluvio; su intención es más significativa, en el nivel de la pragmática del texto, que la precisión sobre el contenido de la "maldad" humana (6:5a)³¹¹. La ausencia evidente del motivo de la teomaquia en el pensamiento bíblico pudo haber ayudado a la transfiguración ética de la motivación del diluvio.

³¹⁰ Es lo que hace, por ejemplo, H.-P. Müller, "Das Motiv für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos unter seiner Analyse", *ZAW* 97 (1985), pp. 295-316, esp. p. 296s. Insiste en el relato del diluvio como *antimito* respecto del de la creación del ser humano (cf. p. 305ss).

³¹¹ Aparte de que hemos de recordar lo dicho sobre la comprensión intertextual del término *jamás* ("violencia").

C. Instrucciones de Dios a Noé (6:14-7:4)

TEXTO

6:14

Hazte un arca de árboles **gófer**; de cañas (?) harás el arca./ La calafatearás de adentro y de afuera con asfalto.

15

Así es cómo la harás:/ de 300 codos será la longitud del arca; 50 codos su anchura, y 30 codos su altura.

16

Un techo harás al arca, y arriba la rematarás con un remo; la puerta del arca la pondrás a su costado./

Con (pisos) inferiores, segundos y terceros la harás.

17

Por mi parte, he aquí que traigo el diluvio, aguas, sobre la tierra, para arruinar toda carne en la cual hay espíritu de vida debajo del cielo./ Todo lo que hay en la tierra perecerá.

18

Pero estableceré mi pacto contigo./

Entrarás en el arca tú y tus hijos, tu esposa y las esposas de tus hijos contigo.

19

De todo lo viviente, de toda carne, 2 de todo entrarás en el arca, para hacer que sobrevivan contigo./ Macho y hembra serán.

20

De las aves según su especie, y de los animales según su especie, de todos los reptiles del suelo según su especie:/ 2 de todos entrarán donde tú para hacer que sobrevivan.

21

Y tú, por tu parte, toma de todo alimento que se puede comer y recógelo contigo,/ pues servirá de alimento para ti y para ellos.

22

Noé (lo.) hizo./

Según todo lo que le había ordenado Dios, así hizo.

1 Dijo Yavé a Noé: "Entra en el arca tú y toda tu casa./ Porque a ti te he visto como justo delante de mí en esta generación.

2

De todo el ganado puro tomarás 7 y 7, el macho con su pareja/ y del ganado que no es puro, 2, el macho con su pareja³¹².

3

También de las aves del cielo, 7 y 7, macho y hembra,/ para ? hacer sobrevivir (su) simiente sobre la faz de toda la tierra.

4

Porque dentro de otros 7 días yo haré llover sobre la tierra 40 días y 40 noches./ Y borraré de sobre la faz del suelo toda la creación que he hecho."

Comparadas con las de la tradición mesopotamia, las instrucciones P .del relato bíblico son más extensas³¹³. El armado del texto está pensa-fdo de esta forma:

1. descripción del arca (6:14-16): materiales, medidas, plano;
2. anuncio del diluvio y reiteración de la decisión divina de destruir todo ser viviente (v.17) pero de hacer una alianza con Noé (v.18a);
3. indicación de quiénes han de entrar en el arca (v.18b-20); 4 provisión del alimento (v.21);
5. ejecución de las órdenes divinas (v.22).
6. indicación a Noé de entrar en el arca con su familia; fundamenta-

³¹² Es curioso que el hebreo use en este lugar dos términos que se refieren a los seres humanos: "un hombre con su esposa", corregido por "macho y hembra" en algunas variantes y en el Pentateuco samaritano. La explicación es simple: el texto no habla de sexos sino de parejas.

³¹³ Los 14 versículos de 6:14 a 7:4 equivalen a 28 líneas de texto cuneiforme. En *Guilga-més* las instrucciones ocupan las líneas 24-31 de la tableta III, mientras que en *Atmjasis* contienen más detalles. En los tres textos (el sumerio tiene una gran laguna en este episodio), tiene importancia el motivo de las medidas del arca, pero la tradición bíblica es única en especificar la cantidad y tipo de animales que deben ingresar en la nave.

ción de tal privilegio (7:1); se añaden nuevas precisiones sobre los animales (w.2-3);

7. plazo de 7 días para el diluvio, para "borrar" toda creatura (v.4).

Una lectura atenta permite discernir *dos textos*: los episodios 1 a 5 se suceden con mucha coherencia, con un cierre normal en el v.22. Pero en 7:1-3 se vuelve sobre las instrucciones de 6:18b-20 (punto 3), sobre la decisión de extinguir toda vida (v.4), con un nuevo cierre, con palabras (v.5) casi idénticas a las de 6:22.

Esta constatación pide naturalmente una explicación. No valen los intentos concordistas que encubren la presencia manifiesta de dos tradiciones, sutilmente ensambladas por un redactor final, que es el autor de nuestro texto. La secuencia actual es:

C)³¹⁴ Instrucciones de Dios a Noé (6:14-21)
D) Ejecución (v.22)

C') instrucciones a Noé (7:1-4) D')
Ejecución (v.5-9).

Es verdad, por otro lado, que la fórmula de "ejecución" de 7:5 es de la misma mano que la de 6:22, como se observa al yuxtaponerlas:

- "Noé (lo) hizo.
Según todo lo que le había ordenado Dios, así hizo."

- "E hizo Noé según todo lo que le había ordenado Yavé."

La única diferencia está en el sujeto divino del mandato: Dios (*Elo-bítrí*) en el primer caso, Yavé en el segundo. La fórmula recurrirá otra vez más adelante, en 7:9b, esta -vuelta con "Dios" como ordenador; en una forma más breve, se repite aun en el v.10a. Se sabe que la fórmula "de cumplimiento" es muy del gusto de (¿la fuente?, ¿el redactor?) "sacerdotal", como veremos más adelante³¹⁵.

³¹⁴ Sabemos que estas letras remiten a la división del mito del diluvio por episodios mayores (ver capítulo V, *excursus*).

³¹⁵ Respecto de Génesis 1:1-2:3, ver *El hombre en el mundo*. I: *Creación y designio...*, op. cit., p. 34.

La triple mención de "Yavé" en 7:1-5 ha permitido la atribución del aje a la fuente/tradición Y, *retocada* sin duda, ya que no sólo el v.5 **lo** también el léxico relativo a los animales (w.2-3) y la calificación Noé como "justo"³¹⁶, recuerdan al S más que al Y. Vanos son los intentos de "armonizar"³¹⁷. Son muchos los detalles que en 7:1-5 "llegan índe":

* La orden a Noé de entrar en el arca con su familia (7:1a) ya estaba en 6:18b.

* La prescripción de ingresar una pareja de todos los animales terres-y volátiles (6:19-20) se reitera en 7:2-3 con una diferencia notable: los terrestres puros y de las aves se reservarán *siete* parejas³¹⁸.

I * El cumplimiento de 7:5 se refiere a las mismas órdenes que según ¡6:22 *ya estaban ejecutadas*.

* La justicia de Noé, "vista" por Yavé en 7:1b, es conocida por el lector desde 6:9a.

El comentario que sigue nos ayudará a profundizar esta cuestión, Ique es importante en la medida en que nos muestra el acento querig-[mático del autor final del texto.

1. Descripción del arca (6:14-16): materiales, medidas, plano

Como ya se indicó, las prescripciones sobre el arca se refieren al material de su construcción, sus medidas y su forma arquitectónica (6:14-16).

"7:1h es doblemente un calco de 6:9a:

"a ti te he visto (= reconocido) como *justo* delante de mí en esta *generación*" (7: 1b); f - "Noé, un hombre *justo*, fue perfecto en su tiempo (lit. en sus *generaciones*)," e La diferencia consiste en que, en 7: 1b el relator reporta un testimonio *de Yavé*, y no su propia opinión, como en 6:9a. Esta clase de diferencias deben ser valoradas *literariamente* (constituyen una variación enriquecedora del sentido) pero no son un argumento en favor de la unidad original del texto.

³¹⁷ Un caso típico es el de V. P. Hamilton, *The Book of Génesis. Chapters 1-17*, Granel RapicLs, Eerdmans, 1991, p. 287, luego en 289 (sobre 7:6-9).

³¹⁸ Es incomprensible la explicación de V. P. Hamilton (*op. cit.*, p. 287), según la cual el "dos" de 6:19-20 significa "parejas" que, según 7:2-3, de hecho serían siete. Es lógico que "dos" no tenga plural, pues dejaría de ser ese número... Para decir "muchos dos" hay que hilar otra cifra (v. gr. "siete dos"), pues no existe el vocablo "closes".

Exilio y sobrevivencia

Nuestro término "arca" nos viene de la tradición, tal vez por Éxodo 2:3.5 (en el relato de la infancia de Moisés), el único otro lugar donde recurre el vocablo fébá, y donde tiene el sentido evidente de "cofre-/cesto/arcón" y que se supone es de dimensiones pequeñas, lo contrario de lo que conviene en nuestra narración. Pero en ambos casos es un objeto para el agua³¹⁹.

a) *El material* (v.14)

La madera es de un árbol desconocido; el vocablo *gdper* (= *gófer*) aparece sólo aquí. Se ha sugerido el ciprés, usado de hecho en las embarcaciones de aquel entonces, aunque para esta planta se usa *b^eróš* (como en 1 Reyes 5:22.24; 6:15.24; 9:11 [construcciones de Salomón]; Ezequiel 27:5 [Tiro como "nave", justamente], etc.). Pero si el autor hubiese pensado en una construcción "salomónica", habría usado el término tradicional para "ciprés" u otra madera resistente.

En los relatos mesopotamios, por otra parte, no se hace ninguna alusión al uso de madera fuerte; sí, en cambio, se insiste en el empleo abundante de asfalto para calafatear la embarcación (como en Génesis 6:14b). Parece entonces que tanto en la tradición originaria como en la bíblica se está pensando en una embarcación de cañas³²⁰, como eran las casas comunes (cf. *Guilgamés* XI:20 y *Atrajasis* IIIi:21). Por eso se necesita tanto asfalto para impermeabilizarla ("por adentro y por afuera", v.14b; y cf. *Guilgamés* XI:54.65-66; *Atrajasis* IIIi:33). La caña no debía ser muy común en el suelo cananeo, y tal vez el término *gófer* aluda a alguna especie de arbusto fibroso³²¹.

La segunda frase del v.14 es oscura. "De cañas harás el arca" (I4a(5) es una suposición, pues se basa en un leve cambio vocálico del texto

³¹⁹ Se ha relacionado el término fébá con el egipcio *db3t*, "cofre/caja/sarcófago" y se ha querido encontrarlo en el eblaíta (*tibá*), por ejemplo en *ti-ba-tt-il-lí*, "arcas de los Dioses"; cf. M. J. Dahood, "Eblaite and Biblical Hebrew", *CBQ* 44 (1982), pp. 1-24 (cf. pp. 7.21s).

³²⁰ En un fragmento mediobabilonio del mito de *Atrajasis*, se dice explícitamente *qS-ne-e gáb-bi*; *U-bi-nu-US-sa*. "que su construcción (*binütii*) sea enteramente de cañas (*qa-nú*)" (reverso, línea 7). Cf. W. G. Lambert-A. R. Millard, *Atra-hasis. The Babylonian Story of the flood*, Oxford, Clarendon, 1969, pp. 126s.

³²¹ Podría pensarse tal vez en la planta *kófer* citada en el Cantar 1:14 (en contexto de viñas); 4:13 (junto con "nardos"), y tal vez 7:12. Si el vocablo *kófer* (la planta) es homónimo de *kdfer* "asfalto", se explicaría su metafonía a *gófer* (*bápx legómenon* explicable).

∕{*qnym* = *qinním*). Leído *qáním*³²² significa "cañas", y en tal caso podría leer una aclaración de la voz *gófer/kófer* inicial³²³.

Ambas interpretaciones son inseguras (pero posibles a partir del texto consonántico):

* La lectura *qinním* (el texto transmitido) es más lógica, porque es más difícil (y no "facilitadora").

* En un texto tan económico no se justifica hablar dos veces de lo mismo (I4aa y I4aís"). Pero si I4a13 es una aclaración, ya no vale la objeción.

* La idea de una embarcación con celdas o compartimentos es coherente en sí misma.

En favor de la corrección en *qáním*, "cañas", se puede señalar:

* No hay claridad sobre la significación del término hebreo transmitido en este pasaje.

* El v.14 habla solamente del *material*; a la *estructura* se refiere el v.15a con esta introducción explícita: "así es como la harás" (todo el hemistiquio está destinado a anunciar este tema). No es coherente que ya se haya adelantado un ciato de lo que ahora se enuncia como tema por tratar.

* La tradición ha leído *qinním*, cuyo sentido normal es "nidos" (Números 24:21b, etc.), que aquí no viene al caso, a no ser en el sentido figurado de "celdas / compartimentos".

* Es importante el paralelo mesopotámico señalado hace un momento (cf. la nota 320).

b) *Las medidas del arca* (v.15)

Dadas estas indicaciones sobre el material de la embarcación, el texto pasa a precisar sus medidas (v.15). El tema es introducido con cuida-

³²² Sin necesidad de imaginar un *-m* enclítico, para leer *qáne-m* ("caña" en singular, con el refuerzo consonántico).

³²³ La repetición de "el arca" al final de 14a —en lugar del sufijo pronominal (en castellano "la harás")— no es esperada en una frase de primera mano.

Kxilio y sobrevivencia

do, como ya se observó (15a). Señal de que es percibido como relevante.

Se habla en "codos" (unos 50 cm), como es normal. La forma resultante (300 x 50 x 30 = ± 150 x 25 x 15 m) hace del arca una nave de gran porte, imposible en aquel tiempo pero "imaginable" en función del relato mismo. En un relato mítico, las imágenes valen por su valor simbólico, no por una correspondencia con la realidad, la que sólo sirve como "generadora" de los símbolos.

Por eso, son absurdas las discusiones sobre si Noé era capaz de armar semejante nave, o sobre si cabían en ella todas las especies animales. Nada de eso es pertinente.

La figura de 300 x 50 x 30 da una forma rectangular. Las proporciones del navio de *Gtiilgamés* XL30 o *Atrajasis* III:i:26 son iguales en su base y en su altura³²⁴, lo que da un aparente cubo de 10 x 10 x 10 (= c. 60 x 60 x 60 m), pero que puede también ser una *pirámide*. La insistencia de ambas tradiciones en dar las medidas y la diferencia del dato bíblico en cuanto a la forma y la medida deben tener una razón.

El cubo (menos probable) o la pirámide de los relatos mesopotamios son absurdos como "realidad náutica". ¿Quién construye un navio de esa forma y medida? Significa que los datos deben tener un referente religioso (y por tanto ser simbólicos), como podría ser una *ziggurat* en los poemas babilonios y el templo de Salomón en el bíblico³²⁵.

Por los textos literarios³²⁶ y por la arqueología³²⁷ se conocen *ziggurat* con las tres dimensiones iguales. Pero la forma es piramidal y no cúbica. Los diferentes pisos se van reduciendo hacia arriba. Hay *ziggurat* de siete pisos (como la de Babilonia, según los textos) y, en *Guilgamés*, Utnapistim refiere que

³²⁴ *Guilgamés* XL29 prescribe que las dimensiones de la embarcación se correspondan unas a otras, pero la línea 30 menciona sólo su ancho (ru-pu-us-sa) y su longitud (*mu-rak-sa*), no la altura. Sin embargo, el verbo *májáru*, "ser igual/corresponder" puede significar también "ser cuadrado, formar un cuadrado". Si se completa el dato de la línea 29 con los de las líneas 57-58, resulta evidente que las tres dimensiones son iguales.

³²⁵ Para la demostración de esta posibilidad, cf. S. W. Holloway, "What Ship Goes There: The Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Génesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology", Z/HF103 (1991), pp. 328-355, esp. p. 340ss.

³²⁶ Como el *etemenanki* de Babilonia, según una tableta cuneiforme de la época seléu-cida.

³²⁷ Cf. W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*, en *Stu-dien zur Bauforschung* 2 (1930), pp. 2-4 (citado por S. W. Holloway, p. 341, n. 48).

"teché (la nave) con seis (techos), dividiéndola (así) en siete partes" (XI:60s).

No se conocen, por otra parte, navios de aquella época con "pisos".

Es significativo, además, el pasaje del mismo poema, ya citado en el capítulo anterior, en el cual el personaje protagonista narra que

"ofrecí un sacrificio, vertí una libación en la montaña *ziquurraf* (XI:155b-156).

No parece que se trate de la montaña donde se asentó la embarcación, sino de esta última, concebida como una montaña en forma de *ziggurat*. ¿Qué sentido hubiera tenido la mención del acto cúlrico en la montaña como tal? Menos claro aún es el texto tomado literalmente ("en la cima de la *ziggurat* de la montaña *[ina mujji ziq-qur-rat-sadi]*", XI:156).

Otra cosa es si se trata de la misma nave de Utnapistim, representada como una *z'aggMraMn* montaña. Se sabe que en la cima de las "torres" mesopotamias había un templete en honor del Dios venerado en el lugar. El conjunto, entonces, es visto como un santuario³²⁸. Por esta razón, cabe conjeturar, el texto de *Gtiilgamés* usa en una ocasión el término *ekallu* para referirse a la embarcación de Utnapistim (XI:95)³²⁹.

Estamos, por lo tanto, en el plano de lo simbólico. La fenomenología de la religión ha demostrado que el templo es experimentado por el *homo religiosus* como un microcosmos que, a su vez, es entendido como el lugar donde surgiera la primera creación. Donde está emplazado el templo, allí emergió de las aguas oceánicas la primera tierra³³⁰.

Ciudades, templos y *ziggurat* son representados frecuentemente en los textos mesopotamios como fundados en el *apsü*, símbolo de las aguas subterráneas. El *Enuma elis* relata que Ea, victorioso sobre el Dios primordial Apsü, establece sobre él su propia residencia:

³²⁸ Lo había insinuado H. Cazelles, respecto del mito de Atrajasis, en la RA 64 (1970), p.181 ("Le bateau d'Atra-Hasis est sous forme de sanctuaire comme celui de Noé").

³²⁹ ver la nota 269 del capítulo anterior.

³³⁰ Sobre Egipto, por ejemplo, cf. *El hombre en el mundo...*, pp. 68s; J. M. Lundquist, "What is a Temple? A Preliminary Typology", en H. B. Huffmon-F. A. Spina-A. R. Green (eds.), *The Quest for the Kingdom of God*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 208.

"Después, encima de Apsü, establece su morada;
apresa a Mummu y lo ata con una soga.
Después que encadenó y sometió a sus enemigos,
que hubo asegurado su triunfo sobre sus contrarios,
que en su habitación sagrada se reposó,
la llamó "Apsü", (la) asignó para santuarios.
En ese mismo lugar fundó su carpa cúltica.
Ea y Damkina, su esposa, habitaron (allí), en esplendor"
(tableta 1:71-78).

Para dar otro ejemplo eminente que habla por todos, *Babilonia* fundada, según el mismo poema, sobre el Apsü oceánico primordial:

"Marduc, entonces, toma la palabra
para decir una palabra a los Dioses, sus padres:
'Sobre el Apsü, donde habitáis,
la contraparte del Esarra que he construido sobre vosotros,
abajo, he reforzado el suelo para un emplazamiento,
quiero construir una casa, será una morada exuberante.
Quiero fundar allí dentro su *templo*,
establecer celdas, fijar mi soberanía.
Cuando vengáis al Apsü para la Asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.
Cuando descendáis del cielo para la Asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.
La llamaré 'Babilonia', 'las casas-de-los-grandes-Dioses'"
(tableta V:117-129).

El nombre de la "torre" de Babilonia se llamaba *e-temen-an-ki*, o sea "casa (= templo) del fundamento del cielo y de la tierra"; pero la tierra está asentada, a su vez, sobre las aguas primordiales, de las cuales surgiera la primera "forma" del universo.

De allí que cobra un relieve especial la indicación de *Guilgamés* XI:43:

"Descenderé al Apsü, para habitar cabe mi señor Ea."

mensaje de Utnapistim a sus conciudadanos se puede referir dbarcación del diluvio, concebida como un templo-zzggaraí sitúala residencia de Ea (Enki), el Apsü³³¹.

i una pista para pensar que las medidas del arca de Noé se diferencian notablemente de las de los dos poemas babilonios porque se difiere la concepción del templo. Ahora bien, la forma rectangular del ar-sroduce el modelo del templo salomónico. Esta posibilidad ha sido ugerida³³². Según 1 Reyes 6:2,

"la casa que edificó el rey Salomón tenía 60 codos de largo y 20 de ancho; de 30 codos era su altura".

Es notable, a primera vista, el reflejo del sistema sexagesimal en la proporción de las medidas. La cifra 60 suele ser descompuesta en 30 y 30 en los ejercicios matemáticos de las tabletas babilonias, como vimos inclantemente en el capítulo III. El ancho del templo es un tercio del largo, lo que lo hace un rectángulo alargado, con una altura proporcional (más alto que ancho, a causa de la mayor longitud). El arca de Noé (300 x 50 x 30) tiene también medidas sexagesimales, como es evidente³³³. Su ancho es la sexta parte de su largo; en el templo de Salomón, la tercera parte (la mitad de la misma proporción). La altura es igual en los dos casos, guardando una relación con el largo y el ancho de 1 a 10 y 1 a 1,66 (dos terceras partes) respectivamente en el arca, y 1 a 2 (o 1) y 1 a 0,66 en el templo de Salomón.

Importa señalar, entonces, 1) que las medidas del arca de Noé no [corresponden a una *ziggurat*, según el modelo mesopotámico del diluvio, sino que se acercan más bien a un tipo arquitectónico (rectangular)

³³¹ Cómo Ea se posesiona del Apsü, lo narra el poema babilonio de la creación. El Dios primordial Apsü es vencido por los Dioses jóvenes bajo la inspiración de Ea. Véase el pasaje arriba citado de la tableta 1:71-78, que continúa con estas palabras sobre la procreación de Marduc en el mismo Apsü:

"En la cámara de los destinos, la habitación de los arquetipos,
un Dios fue procreado, el más hábil y sabio de los Dioses.

En el corazón de Apsü, nace Marduc.

En el corazón del santo Apsü Marduc fue creado".

(*Enuma elis* 1:79-82). ¡Nada menos que Marduc, Dios creador y protagonista del poema, nace en el Apsü!

³³² S. W. Holloway, *art. cit.*, pp. 348s.

³³³ El ancho (50 codos) corresponde a $x + y$, o sea $30 + 20$, o si no, a $(x \times y) - (x - y)$, es decir, $60 - 10 = 50$.

como el del templo c^{ie} Salomón, y 2) que se conserva básicamente el simbolismo "cosmogónico" del arca como un templo, ya que es el lugar donde surgirá la nueva vida.

c) *El plano del arca* (v.16)

Si bien las medidas (v.15) pertenecen al plano de una estructura arquitectónica, queremos con este subtítulo indicar la disposición de los elementos materiales que componen el arca: el v.16 se ocupa del techo, de la puerta y de otras partes menos claras.

Al hablar de una embarcación, es necesario precisar si tiene techo³³⁴; más, si la representación de fondo es la de un templo. La puerta es mencionada por el relieve que en el relato tiene el "entrar" y el "salir" del arca. La división del espacio en "(pisos) inferiores, segundos y terceros" (lób) tiene su equivalente en *Guilgamés* XI:60-62, donde Utnapistim relata que

"teché (la nave) con seis (techos),
dividiéndola (así) en siete partes. Dividí su
planta baja en nueve partes".

Tales divisiones, aunque difieren de un relato a otro, tienen la misma función, a saber, contener los numerosos seres vivientes y sus alimentos. En todo edificio, además, como también en un santuario (y tal vez más en éste), cada cosa debe tener su lugar. Es parte de su simbolismo "cósmico".

Oscuro, en cambio, es el significado de lóafi, que hemos traducido por "y arriba la rematarás con un remo". La traducción corriente ("hacia un codo la completarás por arriba") introduce un detalle (¿decorativo?) banal e intrascendente que no viene al caso. En cuanto al estilo, o a la sintaxis misma, no se dice "*bada* un codo la completarás". Tampoco es un buen recurso trasladar la frase al final del v.15, ocupado exclusivamente en las medidas. La frase, oscura como es, se refiere a la "forma" del arca. ¿Es posible otra explicación?

³³⁴ Del techo c^{ie} la embarcación habla el poema de *Guilgamés* XI:60. Pero no es seguro que el hebreo *sohar* (*hápax legómenon* en la Biblia) signifique "techo"; su etimología (*sShar*, "aparecer") hace pensar más bien en la iluminación, o sea en una "ventana" (en 8:6 se usará *jallón*, pero será en la versión "yavista"). ¿O se trata tal vez de una claraboya en el techo?

El vocablo 'amina significa "codo" en el v.15 y se esperaría el mis-no significado en el v. contiguo. Pero hay por lo menos dos otros pa-ajes del Antiguo Testamento (2 Samuel 8:1 e Isaías 6:4a) en los que es-¹ vocablo *no* se refiere al "codo" y en los que, al propio tiempo, pare-¹ ser aclarado por otro más fácil. En ambos casos, puede tener el sentido c^{ie} "vara/poste"³³⁵.

¿Tendría coherencia el texto de Génesis 6:15 si 'ammá fuera enten-|dido como "poste/vara/remo"? Es un elemento "esperado" en el dibujo de una embarcación. Cuando el héroe del diluvio —en el mito de *Guilgamés*— narra la ejecución del mandato de Ea, termina diciendo que

"Clavé en sus costados las clavijas,
me procuré varas y acopié lo necesario" (XI:63s).

¿No serán esas "varas"³³⁶, necesarias para controlar la embarcación, [lo que la tradición bíblica recoge bajo el término 'amina en el v.lóa? i Las objeciones que se pueden hacer a esta lectura son del orden de la sintaxis (como en la otra interpretación) y de la ubicación del aparejo [("arriba"). Como no se trata de una nave común sino de la representa- ción c^{ie} un "templo", como vimos, no sabemos cómo el autor la imaginaba flotando en el agua (¿semihundida?, ¿como una balsa?).

Con los w. 14-16 está redondeada la imagen de la embarcación que Noé debe construir. Los tres versículos constituyen una unidad literaria, no sólo por el tema de la construcción sino por estar "tejidos" con una palabra clave que aparece cinco veces en tan poco recorrido. Se trata del verbo "hacer", siempre unido al objeto "arca", sea en forma de inclusión (es la primera palabra del v.14 y la última del 16), sea en posición "fuerte" al inicio de los w.15 y 16. En la otra recurrencia (I4a(3), sirve para armar un quiasmo:

³³⁵ En 2 Samuel 8:1, 'ammá puede indicar el bastón de mando, término aclarado luego por el más común de *niéteg*, "rienda": "después de esto, batió David a los filisteos y los doblegó, y tomó David el bastón [las riendas] de manos de los filisteos". Para otra explicación, cf. S. Mittmann, "Die 'Handschele der Philister' (2 SAM 8,1)", en Varios, *Fontes arque Pontea*, Wiesbaden, Fest. H. Brunner: Harrassowitz, 1983, pp. 327-341. Hn Isaías 6:4 tendríamos una evolución semejante del texto: "se conmovieron los postes [> los umbrales]...".

³³⁶ E. A. Speiser, *ANET*, p. 93b traduce por "*punting-poles*", o sea "varas/remos".

- a Hazte un arca
 b de árboles gófer
- b' de cañas (?)
 a' harás el arca

Este detalle literario no es meramente estético. Los w.14-16 contienen ocho imperativos, cinco de los cuales se expresan con el verbo "hacer". Este verbo es de gran trascendencia para el escritor "sacerdotal", que lo viene usando desde el capítulo 1 del Génesis (Dios "dijo... hizo"), y será clave en el gran bloque sobre la construcción del santuario del desierto (Éxodo 25-40). La correlación "mandato-cumplimiento" es de primera magnitud en esta tradición, como veremos luego.

En resumen, tantos imperativos en los w. 14-16, cinco de ellos expresados como "hacer", crean una expectativa particular en el destinatario del texto.

A todo esto, ¿le queda claro a Noé para qué es el arca?

2. Anuncio del diluvio (w.17)

La decisión divina de extinguir la humanidad es hasta ahora imprecisa (6:7.13). ¿Cómo será? El v.17 trae la respuesta. Dios traerá sobre la tierra un "diluvio". El término hebreo *mabbûl* no es común: se usa solamente en este relato (Génesis 6-9) y en el Salmo 29:10. Tan en desuso está, que se necesitó aclararlo por medio de la adición de "aguas"³³⁷.

La recurrencia del vocablo en el Salmo 29 nos ayuda a comprender el contexto cosmológico de Génesis 6-9. Allí se dice que

"Yavé sobre el *mabbûl* se sienta/se sienta Yavé como rey para siempre".

La imagen es de un rey cuyo trono (que supone un palacio, cf. el v.9) es el *mabbûl*. Más que un resabio de la mitología cananea (abundante en este salmo), el símbolo recuerda la residencia (y el santuario)

³³⁷ La frase no puede ser traducida por "el diluvio de las aguas", por cuanto *mabbûl* tiene artículo y no puede (normalmente) ser un "constructo", en la terminología gramatical. Por otra parte, "aguas" (y no "las aguas") queda indeterminado, pero tiene buen sentido como aposición explicativa de *mabbûl*.

de Ea/Enki en el Apsú, según la descripción ya mencionada del poema babilonio de la creación (*Enuma elis* 1:71-82), reflejada a su vez en el pasaje de *Guilgamés* XI:43.

Dicha simbología mítica se asocia muy bien a la concepción del arca como un "templo", como un microcosmos del que surgirá la vida después del caos de las aguas diluviales.

La introducción del v.17 es casi solemne, con la insistencia en el sujeto hablante; literalmente: "y yo, heme aquí que traigo el diluvio...". Parecida era la frase que marcaba la decisión divina de extinguir la humanidad sobre la tierra (v.13b), pero la del v.17 es más expresiva. De hecho, es la reiteración de la voluntad divina, sólo que ahora se precisa que es *por el diluvio* como sucederá la destrucción.

Los efectos del diluvio son expresados de dos maneras en el v.17:

1) en forma extensa, como "finalidad": destruir todo ser viviente; aquí, "toda carne" son los seres humanos y los animales;

2) concisamente (tres palabras), como afirmación rotunda: "todo lo-que-hay-en-la-tierra perecerá". El "todo" es exagerado a causa de su función retórica, pero el lector "sabe" (w.7.13 y el mismo v.17a!3) que no se trata, por ejemplo, de las plantas, sino sólo de los animales terrestres y volátiles, y sobre todo de los seres humanos. El relato, en efecto, está instalado desde el comienzo en la isotopía antropológica y ética, no física.

Pero entonces, ¿por qué también los animales? No porque estén relacionados con el ser humano (serían sólo los domésticos y los que son su alimento³³⁸) sino porque tienen el mismo habitat que aquél y no se puede separarlos. De los peces, en cambio, y como es obvio, no se habla en ningún lugar de la narración.

3. Promesa de una alianza (w. 18-20)

Ahora bien, en oposición al tajante vaticinio del v.17, el discurso cíclico Dios hace una excepción notable, tal vez ya esperada: "pero"³³⁹ estable-

³³⁸ Pero *no* en este relato, que supone que el ser humano es herbívoro.

³³⁹ El waw hebreo inicial es adversativo a todas luces.

ceré mi alianza contigo" (18a). Esta promesa es lapidaria; literariamente, cubre todo el primer hemistiquio del v.18. A nivel del discurso, cumple dos papeles: retrospectivo uno, pues aclara la intención de las calificaciones de Noé como "congraciado a los ojos de Yavé (v.8)/justo, perfecto, compañero de Dios (v.9)". El otro papel es prospectivo, al anticipar el motivo de la alianza, que será el cierre del relato (9:8-17). Cómo será ésta, queda en suspenso; antes, hay que seguir leyendo otros episodios³⁴⁰.

El final del anuncio de la alianza es enfático: el "contigo" hace de Noé un personaje relevante, protagonista del drama que se avecina.

Pero más que eso, hay que destacar la originalidad de esta tradición. En dos sentidos:

1) La alianza de Dios con Noé no tiene que ver con *el diluvio mismo*. El texto habla en futuro; es algo que tendrá lugar después de ese acontecimiento, y habrá que aguardar para saber.

2) El lenguaje de alianza (fo^orí) es familiar y altamente valorado por el lector, en el momento en que se escribe el texto (S, exílico/postexílico). A nivel del relato, es la primera vez que se usa el término, pero tanto el autor como el destinatario de su mensaje "saben" todo lo que implica dicho lenguaje, aquí tan escuetamente formulado. Desde el punto de vista literario, esta "tensión" entre lo no-dicho en el texto y lo-sabido fuera de él despierta el interés y la faición de la lectura del relato.

Lo literario queda así al servicio de lo querigmático.

Sólo desde el v.1Sb se especifica lo que el lector venía sospechando pero no estaba dicho, a saber, para qué y para quiénes sería el arca construida por Noé. Este último podría haber sido su constructor pero no su ocupante. Ahora se sabe que es él y su familia, por un lado, y animales por el otro.

Cabe observar que el grupo de los ocho³⁴¹ está distribuido en dos series, masculina la primera ("tú y tus hijos"), femenina la segunda ("tu esposa y las esposas de tus hijos"). No hace falta recordar cuan ubicua

³⁴⁰ Esta manera de anticipar un tema o motivo que jugará un papel esencial más adelante en el relato nos es conocida por Génesis 2:9b, donde el "árbol de la vida" es sólo mencionado, en espera de su actuación en 3:22-24.

³⁴¹ La "cuenta" está bien sacada (!) en 2 Pedro 2:5.

es la manifestación de los modelos patriarcales. Otra disposición hubiera podido ser por parejas, la de Noé y las de sus hijos.

Uno podría preguntarse por qué la salvación del diluvio no se redujo al máximo (Noé con su esposa), más aun si el relato nunca señaló que sus hijos y nueras fueran "justos". Se pueden encontrar dos explicaciones:

1) Esta aparente incoherencia narrativa es anulada (parcialmente) por una coherencia en un nivel superior, del relato total del Génesis (y Pentateuco). Estamos en la "historia de Noé" (6:9-9:29), y ésta no incluye sólo el diluvio sino también otros episodios narrados en 9:18-27.

Así y todo, los hijos de Noé hubieran podido nacer después del diluvio.

2) La otra explicación tiene que ver con la crítica de las tradiciones. En el modelo mesopotamio, el protagonista (Utnapistim o Atrajasis) se salva junto con su familia, como es natural en una instancia puramente narrativa y donde no hay una perspectiva ética en relación al personaje (*Guilgamés* XL84 "toda mi familia y parentela hice subir al barco"; *Atrajasis* III:ii:42 "[Atrajasis] hizo entrar a su familia")³⁴².

En el v.19 prescribe Dios que Noé lleve al arca una pareja de todo ser viviente animal, especificado como "toda carne"³⁴³. Salta a la vista la importancia que tiene esta orden; la triple repetición de "todo" indica que ninguna especie viviente debe ser dejada a la extinción total.

Ahora bien, la finalidad de este mandato es una sola, y está expresada de dos maneras:

1) En forma directa, "para hacer que sobrevivan contigo".

2) Más indirectamente, la indicación de "macho y hembra" apunta a la reproducción.

³⁴² En uno de los fragmentos asirios (DT 42 [W]) se lee en la línea 8: "tu [mujer], tu familia, tus parientes, también los técnicos"; cf. W. G. Lambert-A. R. Millard, *op. cit.*, (cf. nota 24), p. 129.

³⁴³ ¿Para especificar lo que significa "todo viviente" (no las plantas, por ejemplo), o para retomar la expresión ya usada en sentido global en los vv.12b.13a.17a? Una función no excluye la otra.

Y nada más es sugerido o supuesto.

¿Por qué entonces el v.20?

Esta parte de las "instrucciones" añade dos elementos, cuya relevancia es necesario captar para la secuencia del relato. En primer lugar, "clasifica" los seres vivientes que al inicio del v.19 habían sido mencionados genéricamente; ahora son distinguidos en "aves/bestias/reptiles". En segundo lugar, de cada clase se precisa con cuidado que debe ser "según su especie". ¿Por qué? El lector, que se supone viene leyendo el texto desde el comienzo, recordará que en 1:11-12 se usaba la misma expresión respecto de la flora, en 1:21 de los seres acuáticos y aéreos, y finalmente en 1:24-25 de los animales terrestres. El interés clasificatorio y divisorio es propio de la tradición S³⁴⁴ y apunta a las instituciones legales referentes al uso alimentario y ritual de los animales (Levítico 1-7 y especialmente 11:1-47).

En el relato del diluvio sólo cabe hablar de los seres vivientes de la tierra, o sea aves y animales terrestres (6:20), diferenciados aquí sólo entre "bestias" y "reptiles del suelo"³⁴⁵.

El final del v.20 ("dos de todos entrarán donde tú para hacer que sobrevivan") reitera lo ya anunciado en el v.19a. Pero desde el punto de vista literario, la repetición es intencional, en vista de un efecto-de-sentido. Aquí es un final, breve, enfático en la marcación del "dos", en posición inicial dentro de la frase; en 19a estaba en posición inicial, larga (el énfasis estaba allí, como vimos, en el tema de la *pareja*, en 19b). De esta manera, además, los w.19 y 20 forman un quiasmo (ab/x/b'a') dentro de un paralelo (AB/A'B'):

a "de todo lo viviente, de toda carne b

dos de todo

B

entrarán... para hacer que sobrevivan

macho y hembra serán

de las aves/animales/reptiles...

³⁴⁴ Cf. P. Beauchamp, *Création et séparation*, París, Desclée, 1969.

³⁴⁵ La precisión "del suelo ('adama)" es para distinguirlos de los acuáticos (cf. 1:21). Igualmente, llama la atención que en ambos pasajes se habla de la tierra laborable y no de la tierra en general ('eres).

A'a' dos

b" de todos

entrarán... para hacer que sobrevivan".

B'

Diagramado de esta forma, el texto es claro: *dos-de-todo* en los ex-fmos, pero que sean *pareja* de las varias clases (centro del texto). La alidad, "para hacer que vivan", queda así verbal y estructuralmente estacada.

Es tradicional entender los w.18b-20 como una *orden* divina, lo que será el problema crítico-literario de su repetición en 7:1-3. Supone-los, empero, que el compositor de nuestro poema no es tan grosero como para no saber disponer en forma coherente de dos tradiciones [que dicen más o menos lo mismo.

Pues bien, una lectura correcta de 6:18-20, atendiendo especialmen-¹ te a las formas verbales, deja entrever que aquí no se trata de una orden sino de una simple promesa para el futuro (el texto dice lo que sucederá y no qué es lo que debe suceder). En oposición al anuncio solemne del diluvio (v.17), el autor contrapone (con un *waw* adversativo) la excepción para Noé, su familia, y una pareja de cada especie animal: *todos* son parte de la alianza con Noé, ya que no tiene sentido que se salve él solo.

4. Provisión del alimento (v.21)

La orden de acopiar el alimento necesario para la familia de Noé y para los animales (v.21) merece una sola observación. La triple recurrencia del lexema "comer ('ákal)" indica que es una cuestión relevante para el autor. En 1:29-30, Dios había dispuesto cuál sería el alimento para humanos y animales. En nuestro pasaje no hacía falta repetirlo, pero hay una llamada a la disposición originaria en la expresión "que se puede comer"³⁴⁶. El redactor sabe por qué califica los alimentos.

³⁴⁶ Este matiz de sentido, esencial en la frase, no suele ser captado en las traducciones conocidas. En la B/leemos: "toda suerte de víveres", lo que es confuso (podría incluir las carnes), la NBE ignora la expresión (!), lo mismo que *El libro del pueblo de Dios*. De las versiones inglesas, la *Revised Standard*, Versión por ejemplo, dice: "... food that is eaten". Entender la frase como "alimento que se come" (así también C. Westermann, *Génesis*, p.523: "... Speise, die man isst") es atribuir al autor una tautología insoportable; el verbo es claramente un volitivo ("yusivo" en la terminología gramatical del hebreo), sentido reforzado por la partícula *min*, "de entre").

Con el v.21 concluyen las "instrucciones" de Dios a Noé.

El discurso de los w.13-21, el más largo hasta ahora comparado con el primero (¡v.7!) o con el de 1-4 (v.3), ocupa un lugar clave en el relato entero, por ser tal³⁴⁷ y también porque da las informaciones esenciales, desde la decisión divina hasta las indicaciones de cómo sortear la catástrofe decretada y un anticipo de *promesa* particular.

5 (D). Ejecución de las órdenes divinas (v.22)

Desde el punto de vista narratológico, el v.22 es el cierre esperado en la manera de escribir del "sacerdotal" en el Pentateuco. Pero lo vamos a separar en este comentario, para seguir la división de los episodios del relato que se da también en los poemas mesopotamios (ver más adelante, bajo D).

6 (C). Nuevas indicaciones a Noé. Orden de entrar en el arca (7:1-3)

Cuando llegamos al capítulo 7, observamos en primer lugar un cambio de locutor sin preaviso. Ahora habla Yavé, quien dejara de actuar y hablar después de 6:5-8. Pero lo desconcertante no es sólo eso, sino sobre todo lo que sigue:

1) Una orden de entrar en el arca con su familia (v.1a), que parece repetir casi verbalmente la de 6:18b.

2) La motivación de este mandato en las cualidades de Noé (v.1b), cualidades que ya son sabidas por el lector (6:9a). No es el caso de ver aquí —o negaras— una cuestión de "méritos". Lo importante es la in-

³⁴⁷ Los discursos destacan especialmente las ideas del que escribe. ³⁴⁸ Ver, por ejemplo, el extraño rodeo teológico que hace V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 286. No menos prejuiciosas teológicamente son las explicaciones (en parte asumidas por C. Westermann, *op. cit.*, pp. 572-574) de W. M. Clark, "The Righteousness of Noah", *VT* 21 (1971), pp. 261-280. Una de ellas, para sortear evidentemente el tema de la relación gracia-mérito, es inteipretar el "te he visto justo delante mío" como referencia al futuro y en el sentido de una elección; el paralelo sugerido con 1 Samuel 16:1bS no es tal (allí dice Yavé que "he visto para mí un rey entre sus hijos"; el objeto directo es un sustantivo y no un adjetivo, y además es *el*

formación *del propio Yavé* de que "vio"³⁴⁹ la rectitud de Noé, que lo hace una excepción en su tiempo (lit. "generación"). Una diferencia con 6:5.12 es que ahora escuchamos la opinión directa de Yavé sobre Noé.

3) En los w.2-3 se vuelve a hablar de la introducción en el arca de los animales terrestres y volátiles, un tema ya desarrollado en 6:19-20 (en el mismo orden). La finalidad —la supervivencia de las especies (v.3b)— es la misma que había sido doblemente remarcada en 6:19a(3 y 20b. Pero hay una gran diferencia en esta repetición, que tiene dos aspectos:

a) Se distingue entre animales (ganado) puros y no-puros³⁵⁰ (sólo en el caso de los terrestres, v.2).

b) En el caso de los animales puros, y de las aves, Noé debe tomar *siete* parejas (lit. "siete y siete", o sea siete de cada sexo, como lo dice expresamente el texto).

Ésta es la constatación de lo que el relato "dice". Hay tres cuestiones que surgen, una de orden histórico-crítico, otra que atañe a la crítica de las tradiciones, y una tercera de orden redaccional.

1. En cuanto a la primera cuestión, no se puede negar que estamos ante la evidencia de una superposición literaria. Hay demasiadas diferencias respecto de 6:9-22 como para afirmar que nuestro pasaje es de la misma mano *originaria*. Repeticiones innecesarias, y al mismo tiempo diferencias que *cambian* la presentación anterior, sólo se explican por un origen separado de los temas o motivos. Se objeta que, si 7:1-4 es Y, ¿por qué se habla de animales "puros/no-puros", una categoría eminentemente "sacerdotal"? ¿Por qué a Noé se lo llama "justo", vocablo que usara la tradición S de 6:9?

La respuesta no es sólo que el redactor *final*³⁵¹ (perteneciente segu-

contexto literario el que refiere al futuro el "he visto"). La pequeña memoria conservada en Ezequiel 14:14 sobre los tres "justos" (Noé, Daniel y Job) es suficiente para entender que se trata de una tradición popular cuyo origen se desconoce.

³⁴⁹ El tercer "ver" después de los de 6:5 (Yavé) y 6:12 (Dios).

³⁵⁰ El texto evita el término "impuro (fámé*)", prefiriendo el desvío por la negación-de-lo-puro.

³⁵¹ Es notable el hecho cíclico que las exégesis fundamentalistas "necesitan" afirmar un único autor *inicial*, cuando el importante es el *final*, quien unifica literariamente el texto e impone la orientación de la lectura.

ramente a los círculos sacerdotales) pudo releer dentro de su órbita eos movisional, textos de otro origen. También hay que ubicar los temas. Llamar "justo/recto" a alguien no es propio de ninguna tradición en particular, ya que aparece en todos los géneros literarios y cosmovisiones. La categoría de "puro/impuro" es eminentemente sacerdotal, es cierto, pero no exclusivamente tal. Es más bien cultural (y no sólo "cultural") y general en Israel, como en toda experiencia religiosa. Tiene que ver con la de "sagrado/profano", a la que es muy contigua y que *tampoco* se reduce al ámbito cultural.

Lo importante es darse cuenta de por qué *en este relato "yavista"* aparece el tema. Es allí donde tiene relevancia la segunda cuestión, la de las tradiciones.

2. En efecto, si la tradición S supone 1) que el hombre prediluvian< > es *herbívoros* y 2) que los sacrificios serán instituidos en el Sinaí (cf. Éxodo 27:1-8; 29:10-42; Levítico 1-7, etc.), no piensa lo mismo el Y. Aun sin contar con la mención genérica del culto a Yavé en 4:26, hay que tener en cuenta que después del diluvio Noé ofrece holocaustos, "tomando de *toóslas* animales puros y de *todas* las aves puras" (8:20)³⁵. En ninguna parte, además, se indica —en textos "yavistas"— que el ser humano sea herbívoro.

Resulta claro, por tanto, que el lenguaje de los w.2-3 es propiamente *yavista* y no tiene retoques S. Al contrario, el texto es anti-S³⁵³. Y no se puede "armonizar" el sentido originario de ambos pasajes y señalar, por ejemplo, que en 6:19-20 el vocablo *sēnayim* ("dos") es colectivo (muchos "dos" = muchas parejas) y en 7:2-3 es especificado como "sic te"³⁵⁴. De ninguna manera, sino que el S sólo puede hablar de "dos" pa rejas, para la sobrevivencia, mientras que el Y hace preservar parejas 1) para la conservación de las especies, pero también 2) para los sacrificios y 3) la alimentación, redondeando con el número "siete" por su valor simbólico de totalidad.

³⁵² si uno "imaginara" la realización de tales sacrificios, se presentaría ante sus ojos un espectáculo gigantesco...

³⁵³ Lo que no implica que sea *gíosis*/Sacerdotal, como sostiene J. L. Ska al referirse a todos los pasajes "yavistas": "El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos adicionales posteriores", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), pp. 37-62, cf. pp. 52-57. Descomio su afirmación de que "es YHWH quien introduce tal contradicción en su segundo discurso de 7,1-4. Porque él tiene derecho a corregirse o a añadir nuevas instrucciones" (p. 57).

³⁵⁴ Otra de las sutilezas inconvincentes de V. P. Hamilton, cf. la *op.cit.*, p. 287.

Bro cuando un autor recoge en su texto tradiciones contrarias, no • ser tales (lo que supondría que todavía tienen vigencia) sino por-Rmbas sirven a su propósito en otro plano. Esto confirma otra vez más importante, en el Pentateuco, el trabajo redaccional que el nido específico de las tradiciones S y Y tomadas autónomamente punto que sigue).

0. La tercera cuestión tiene que ver, en efecto, con la composición |'texto corrido que leemos: *sólo ahora* (no en 6:18b-20) Noé recibe i orden propiamente dicha (expresada con el imperativo inicial del "entra en el arca..."). Noé ya ha hecho la provisión de alimentos crita en 7:21 (y cf. v.22) y por tanto puede iniciar la entrada en la arcación, como Yavé se lo ordena.

L7. Plazo para el diluvio (7:4)

i

Queda por explicar el v.4, cuyo primer hemistiquio es totalmente ginal a esta altura del relato:

"Porque dentro de otros siete días yo haré llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches. Y borraré de sobre la faz del suelo toda la creación que había hecho."

Los datos nuevos son los siguientes:

- 1) Yavé da un plazo de *siete días* para intervenir en la tierra.
- 2) La acción divina se manifestará en forma de *lluvia*.
- 3) La inundación (el Y desconoce el término *mabhül*) durará *40 días ' 40 noches*.

Estas indicaciones necesitan un breve comentario.

Hasta ahora, el relato dibuja un acontecimiento (la lluvia) normal en |l(, aunque no en cuanto a su duración (tampoco imposible). El plazo ¹ de siete días es otro resabio de la tradición fuente (los mitos babilonios). Utnapistim relata que "al *séptimo día* (desde la revelación de Ea) el barco estaba listo" (*Guilgamés* XI:76 y cf. línea 96) y el autor de *Atra-jasis* registra que Enki

1. Una afirmación general (v.5)

Como, según sabemos, tenemos dos relatos anteriores a la redacción presente (conservados sólo parcialmente), no es de extrañar que haya *dos* menciones de la "ejecución" por Noé de las instrucciones divina» (6:22 y 7:5), como había dos bloques de órdenes (6:14-21 y 7:1-4). ¡l conclusión de 6:22 pertenece, naturalmente, a la redacción (mejor que a la fuente) S. Pero la de 7:5 *también* es "sacerdotal". La explicación es simple: el Y relata la secuencia de episodios³⁵⁶, mientras que el S quiere destacar el "cumplimiento" de la palabra divina, aun antes de *relatar* sus detalles (lo hará a partir del v.7).

El mismo recurso se observa en el relato matriz de la creación, donde el "así fue" precede a veces al desarrollo de la obra en cuestión (U. 1:3.11b.15b.24b). No hay que desestimar la importancia teológica de este esquema literario.

Ahora bien, la incorporación del episodio Y de 7:1-4 por el redactor "sacerdotal" lo llevó a repetir, palabras más, palabras menos, la misma fórmula de ejecución que ya había usado en 6:22 (ver más arriba, al comienzo del comentario de 6:14-7:4). Siempre que recurre la fórmula de cumplimiento, es conclusiva y cierra un episodio.

A partir del v.7 se desarrollará en detalle la realización de lo presente por Dios. Por supuesto que ésta no se corresponde episodio por episodio con las instrucciones. El redactor selecciona; por eso, todo lo que consigna debe tener su relevancia. Además, le importa en especial intercalar una nota biográfica sobre Noé.

2. Una información cronológica (7:6)

El v.6 no describe propiamente el comienzo del diluvio, dato que corresponde al v.11. Más bien, el tema es *la edad de Noé*. La frase hebrea de 6b no indica una secuencia sino una simultaneidad, o sea, entre la

³⁵⁶ En ese sentido, como señala C. Westermann, *Génesis* p. 577, la conclusión normal de "yavista" de 7:1-4 es la del v.7, que fue desplazada por el redactor final "sacerdotal" para intercalar su fórmula de ejecución (v.5) y el dato cronológico del v.6. Esta explicación es más coherente que la de J. L. Ska, quien supone que es el Y postsacerdotal el que corrigió el texto S («rt. cu., pp. 55.56).

y la llegada del diluvio³⁵⁷. El "sacerdotal" necesita este dato, expresado con una cifra esencial en el sistema de cálculo 1, según ya se consideró en el capítulo III (sobre Génesis 5).

I noticia de la entrada en el arca (7:7-9)

En el v.7 se está ya en el relato de la ejecución de las órdenes divinos; prescindiendo de todo lo referente a la construcción I (6:14-16), para pasar directamente al tema de *la entrada* en ella con su familia y de la selección de los animales (comp. 6:19-nbén se omite el mandato subsiguiente sobre las provisiones resuelto según 6:22. Tal preferencia por el tema elegido tiene **de** motivo:

...y una parte, el S³⁵⁸ no necesitaría "relatar" el cumplimiento de Enes de Dios, una vez hecha la afirmación tajante de 6:22.

¡Pero, por otra parte, el redactor S privilegia cuidadosamente su visión (ya expresada en la promesa de alianza de 6:19-20), a saber *sólo una pareja* de todo el ganado se llegó a Noé para entrar Parca (v.9a). Tanto de los animales terrestres³⁵⁹ no puros *cuanto de* liras (v.8, una larga frase incidental) sólo una entró en el arca.

...cho de otra manera, los w.8-9 juegan un papel polémico, el de ¹ un detalle de la tradición Y.

¿qué, si fue así, el redactor aceptó previamente el relato Y de |, portador de una visión contraria a la suya? Se sabe por muchos |plos (entre ellos, los propios relatos del diluvio en los dos poemas

***or** ello se evita el *uwyiyiqtol* (*way^fM*). Tan importante es la construcción de la frase *ti verlx* después del sujeto, que la aclaración del término *mabbil* por el de "aguas" *lii*?) quedó desplazada, y sintácticamente mal ubicada (lit. "cuando el diluvio suceso las aguas, sobre la tierra").

¡Es mejor atribuir al S todo el bloque de los vv.5 + 6 + 7-9, en la dirección sostenida f.j. L. Ska, *ait. cit.*, pp. 40-42; son demasiados los elementos "sacerdotales" como para ¹ se trate solamente de retoques redaccionales de una fuente de base "yavista" (Wes-ann, *Génesis*, pp. 579s; M. Kessler, "Rhetorical Criticism of Gen.7", en J. J. Jackson -² M> Kessler [eds], *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg*, Pittsburgh, Pick-Wlrc, 1974, pp. 1-17, cf. pp. 2ss).

W La distinción entre puros y no puros se omite respecto de las aves y de los animales **liic** "se deslizan", o sea, los salvajes en general.

babilonios) que las tradiciones solían ser incorporadas en bloque, no porque interesara *todo* lo que transmitían sino como contexto de *un* tema o motivo elegido.

Pero, además, lo que tenemos en los w.8-9 es una prueba adicional de que el tema de los animales puros/impuros en 7:2-3 *no* es "sacerdotal". El redactor S lo está negando: la orden que se cumple no es ésta sino el anuncio de 6:19-20, que es S.

Si queda en pie la pregunta recién hecha, otra respuesta está en la redacción misma del relato global del diluvio, que más adelante hablará de un gran sacrificio *de animales* a la salida del arca (8:20); no quedarían más para su reproducción.

La tercera repetición (incompleta por el contexto) de la fórmula de ejecución (v.9b, "según había ordenado Dios a Noé") cierra globalmente el relato total (antes S y Y).

Con esto, todo está preparado. ¿Cómo fue el diluvio?

(Continúa en el próximo capítulo)

CAPITULO VII

I. El diluvio (Génesis 6:9-9:19) (2.^a parte)

descripción del diluvio (7:10-24)

Hn del diluvio (8:1-19) '*sacrificio*

de Noé (8:20-21 aa)

| Introducción

Si 7:6 indicaba que Noé tenía 600 años cuando comenzó el diluvio cumplían las órdenes de Dios, en el v.10 se dan precisiones tanto Hológicas cuanto relativas a las personas y animales que entraron en ca.

¿de el punto de vista literario, el bloque de los w. 10-16 repite datos registrados en el precedente (w.6-9), con una conclusión casi Itica (v.lóafé = 9b). A pesar de ello, el redactor introduce nuevos elementos, especialmente en lo que se refiere a la descripción misma del di-5. Podemos, por lo tanto, hacer un corte (relativo) entre los w.9 y 10.

B. Descripción del diluvio (7:10-24)³⁶⁰

intención del autor de nuestro relato no es puramente descriptiva: el relato mítico, el diluvio es un "acontecimiento" significativo * sus implicaciones cosmovisionales. Por eso mismo, la *relectura* de i mito de origen foráneo tiene que ser profunda. Más aun por cuanto phay "diluvios" (inundaciones, maremotos) en Canaán. La difusión del mesopotamio es un hecho, y lo que hace nuestro redactor es re-ibajarlo en función de sus intereses.

•''' l,i letra (E) indica la división global de los episodios del diluvio que coincide con los |M'« poi-mas mesopotamios. Ver el capítulo anterior (Introducción).

babilonios) que las tradiciones solían ser incorporadas en bloque, no porque interesara *todo* lo que transmitían sino como contexto de *un* U¹ ma o motivo elegido.

Pero, además, lo que tenemos en los w.8-9 es una prueba adición;il de que el tema de los animales puros/impuros en 7:2-3 *no* es "sacerdo tal". El redactor S lo está negando: la orden que se cumple no es ésta si no el anuncio de 6:19-20, que es S.

Si queda en pie la pregunta recién hecha, otra respuesta está en la redacción misma del relato global del diluvio, que más adelante habla rá de un gran sacrificio *de animales* a la salida del arca (8:20); no quedarían más para su reproducción.

La tercera repetición (incompleta por el contexto) de la fórmula di¹ ejecución (v.9b, "según había ordenado Dios a Noé") cierra globalmen te el relato total (antes S y Y).

Con esto, todo está preparado. ¿Cómo fue el diluvio?

(Continúa en el próximo capítulo)

CAPÍTULO VH

I. El diluvio (Génesis 6:9-9:19) (2.^a parte)

*cripción del diluvio (7:10-24) del
diluvio (8.1-W f sacrificio de
Noé (8:20-21aa)*

itroducción

[Si 7:6 indicaba que Noé tenía 600 años cuando comenzó el diluvio cumplían las órdenes de Dios, en el v.10 se dan precisiones tanto lógicas cuanto relativas a las personas y animales que entraron en irca.

Desde el punto de vista literario, el bloque de los w. 10-16 repite da- ya registrados en el precedente (w.6-9), con una conclusión casi íntica (v.lóalS = 9b). A pesar de ello, el redactor introduce nuevos ele- fntos, especialmente en lo que se refiere a la descripción misma del di- vio. Podemos, por lo tanto, hacer un corte (relativo) entre los w.9 y 10.

E. Descripción del diluvio (7:10-24)^{36o}

La intención del autor de nuestro relato no es puramente descripti-Como relato mítico, el diluvio es un "acontecimiento" significativo sus implicaciones cosmovisionales. Por eso mismo, la *relectura* de Un mito de origen foráneo tiene que ser profunda. Más aun por cuanto no hay "diluvios" (inundaciones, maremotos) en Canaán. La difusión del lito mesopotamio es un hecho, y lo que hace nuestro redactor es re-f trabajarlo en función de sus intereses.

•^{v10} La letra (E) indica la división global de los episodios del diluvio que coincide con los Ires poemas mesopotamios. Ver el capítulo anterior (Introducción).



Ahora bien, uno de estos intereses específicos es la cuestión del calendario y de la periodización de la historia del mundo *desde el punto de vista israelita*. Por eso, más que describir secuencialmente los episodios del diluvio, el compositor de la obra remarca una y otra vez *sus* puntos de vista.

La "descripción" del diluvio de los vv. 10-24 consta de los siguientes tramos:

- 1) datos cronológicos y estadísticos (7:10-16),
- 2) detalles del diluvio (7:17-24).

1. Datos cronológicos y estadísticos (7:10-16)

TEXTO

7:10

Pasados los 7 días,/ las aguas del diluvio estuvieron sobre la tierra.

11

En el año 600³⁶¹ de la vida de Noé, en el mes segundo, en el día 17 del mes,/ en ese día estallaron todas las fuentes del gran abismo, y las compuertas de los cielos se abrieron.

12

Y hubo un aguacero sobre la tierra,/ por 40 días y 40 noches.

13

En aquel mismo día había entrado en el arca Noé, con Sem, Cam y Jafet, hijos de Noé,/ y la mujer de Noé con las tres mujeres de sus hijos con aquellos.

14

Ellos y todo lo viviente según su especie, todo el ganado según su especie, todas las "reptiles" que se deslizan sobre la tierra según su especie;/ y todas las aves según su especie: todo pájaro, todo ser alado.

³⁶¹ El texto hebreo usa una fórmula extraña: "en el año del '600 años' de...". Ver el comentario.

m entrado donde Noé, al arca:/ de a dos de toda carne **fi**a cual hay espíritu de vida.

que habían entrado eran macho y hembra; de toda carne aron, según Dios le había ordenado a él./ ¡Yavé había cerrado detrás de él.

primera lectura atenta de este fragmento deja la sensación de señalar muchas cosas nuevas. Luego de las informaciones biográficas (vv. 11-12), siguen cuatro versículos sin novedad al menos hasta la última frase. Si no fuera por los vv.11-12, esta sección de- (de ser una descripción del diluvio, perteneciendo más bien a la eje-5n de las órdenes de Dios (bajo D).

iiin embargo, leídos *después de* 11-12, los vv.13-16 podrán tal vez dealgo nuevo.

| El v.10 es casi lapidario. En el hebreo, la frase "pasados los siete s" está separada de lo que sigue (con el signo que divide el versículo en dos partes), no sólo por ser cada una de tradición distinta³⁶² sino también para llamar la atención en su contenido. En efecto, *se cumple* [plazo que había sido fijado por Yavé en el v.4 (texto Y en ambos casos). El cumplimiento de lo que Dios dice es de gran importancia co-mensaje global del Pentateuco, según veremos. Por eso, el redactor acerdotal" no desperdicia este dato de la tradición Y.

El v.11 empieza (aoc) con una construcción gramatical extraña. En lugar de decir "en el año 600 de la vida de Noé", reza así: "en el año del 3-años de la vida de Noé". ¿Mal estilo, o matiz de sentido? La diferencia está en que la unidad gramatical "600-años" es percibida como una cosa de gran significación, sea porque ya había sido registrada en el v.6, indicándose ahora una nueva coincidencia, sea porque la cifra 600 les clave (por el sistema sexagesimal) en la cultura donde se reelabora } el mito. Lo que marca la fecha del diluvio es *la figura de Noé*, un personaje creado por la tradición hebrea.

³⁶² El v.10a es Y y el 10b S (usa la expresión "aguas del diluvio *Imabbūi*).

Pero eso no es todo. En 1Q28 se precisan el mes y el día (el 17 del 2º mes) en que da comienzo el diluvio; tal precisión en cifras es corroboration con la expresión enfática de liba: "en ese día". Año, mes, día: este último es lo más concreto y exacto.

Ahora bien, tales detalles cronológicos no son fruto de la pura fantasía popular. Han de tener un significado. Hay que tener en cuenta datos de ya, como se comprobó en el estudio de Génesis 5, que para el sistema de fechas es puesta al acaso. No es empero un interés matemático <> cultural lo que lo guía, sino una profunda preocupación teológica, que hay que explorar.

La cuestión del calendario es vital en toda cosmovisión religiosa, puesto que tiene que ver con los tiempos sagrados y las fiestas³⁶³. Las fechas están marcadas con exactitud en el calendario; un cambio de fecha puede ser de gran trascendencia, como se puede ejemplificar con la elección de Jeroboán respecto de la fiesta de los tabernáculos (1 Reyes 12:32s versus Levítico 23:34.39), o por pasajes concretos de los documentos de Qumrán³⁶⁴.

Es seguro ahora (sobre todo por los textos de Qumrán) que en algunos grupos de la comunidad de Israel se usaba un calendario solar fijo, en el que los días de la semana coinciden todos los años con las mismas fechas. En este calendario universal —de 12 meses de 30 días, pero de 31 cada 3^{er} = en total, 364 días— las fiestas son fijas y el 1^{er} día (día 1.º del mes 1.º) es considerado lógicamente como (la fiesta de) el año nuevo. En relación con el esquema semanal, además, el año nuevo es un miércoles, lo mismo que la pascua (15/0 y otras fiestas).

El día *cuarto* es, en realidad, el día **medial**; ahora bien, lo que en el medio implica una inflexión (hacia atrás, hacia abajo, según como se haya comenzado). Si la primera mitad es de sufrimiento (recuérdese la media semana de Daniel 9:27), en el medio empieza el retorno a la paz, que será plena al final. Por eso el "nacimiento" del sol es precisamente simbólicamente (en su expresión mítica o ritual) en el equinoccio de primavera

³⁶³ Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, op. cit., pp. 236s.

³⁶⁴ Documento de Damasco T:18-19: "... para observar el día del sábado, según la prelación exacta, y las festividades, y el día del ayuno, según lo que habían hallado" (que entraron en la alianza nueva en la tierra de DamascoTM (trad. de F. García Martínez • *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993, p. 84). Cf. también 1QS 1:14-15 ("sus fiestas"); X:5; 1QH XI:6-8.

erno, porque a partir de esa posición empieza a extender su circunferencia³⁶⁵.

Por esta razón, parece, la creación de los astros —que regulan la vida del cosmos y el calendario con las fiestas— es demorada hasta el 4.º, en Génesis 1 (w.14-19)³⁶⁶. Las fechas marcadas con cuidado en algunos textos de Qumrán y en escritos sacerdotales de la Biblia indican su alta significación³⁶⁷. Las "acciones" de los protagonistas, por ejemplo, respetan el sábado; o ciertos acontecimientos relevantes tienen lugar el día 1.º de la semana (día de la luz a partir de Génesis 1:3-5, como será también el domingo) y sobre todo el 4.º (miércoles año nuevo). Lo constataremos en este mismo relato del diluvio.

Enfrontada en el calendario solar y fijo (ver el *excursus* al final), la fecha del v.11 (el 17/11) es un *domingo* o primer día de la semana. Puede interpretarse como un "comienzo" (de la anti-creación, al revés de Génesis 1:3-5³⁶⁸), o como un "después del sábado" (en el cual nada se

hace en el hemisferio sur, el equinoccio de invierno es en junio, y no en diciembre, por lo que leemos totalmente el simbolismo de la Navidad como fiesta superpuesta a la del solsticio que se celebraba en Roma. Todo el ciclo litúrgico está dislocado en este hemisferio

; esta cuestión, cf. el comentario de ese relato, en *El hombre en el mundo I: Creación y signo. Estudio de Génesis 1:1-2:3*, op. cit., pp.33s.149s.

La cuestión, que se discutiera con fervor en los finales de la década del cincuenta y principios de los sesenta, es retomada más recientemente por G. J. Wenham, "The Creation of the Flood Narrative", VT28 (1978), pp. 336-348, esp. p. 345 y J. C. Vanderkam, "(in) Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jewish Theories", CBQ 41 (1979), 390-411; R. T. Beckwith, "The Significance of the Calendar in Interpreting Essene Chronology and Eschatology", RQ 10 n.38 (1980), pp. 167-174; J. C. Gafar, Bb62 (1981), pp. 532; J. M. Baumgarten, "Some Problems of the Jubilees in Current Research", VT32 (1982), pp. 485-489.

«era época, la voz cantante había sido llevada por A. Jaubert, *La date de la Cène (Irtir biblique et liturgie chrétienne*, París, Gabalda, 1957, cap. 1 (sobre el calendario antiguo); "Le calendrier des Jubiles et de la secte de Qumrán. Ses origines bibliques", LVT3 (1953), pp. 250-264. Cf. E. Eissfeldt, "Die Gemeinderegeln und der Qumran-Kalender", ZNTW 62 (1961), 125s; H. Cazelles, "Sur les origines du calendrier des Jubiles", Bb 43, 202-212.

La importancia del uso de dicho calendario solar por la comunidad de Qumrán en el texto 4Q252, recientemente estudiado por T. H. Lim, "The Chronology of the Flood in the Qumran Text (4Q252)", JJS 43 (1992), pp. 288-298. La relevancia de la fecha en que data con precisión todos los episodios del diluvio y en que cada día de la semana es (mes + día del mes + día de la semana); por ejemplo, ver Génesis 8:13-14 es leído así: "en el año 601 de la vida de Noé, en el 17.º día 1.º «secó la tierra, en el primer (día) respecto del sábado (= domingo)" (columna

hace, ni por Dios mismo). Esperemos otras informaciones calendariais, para sacar conclusiones más globales.

Pero ¿por qué el domingo 17, y del mes *segundó*? El diluvio empic za naturalmente un día 1.^a de la semana, y el que está más cerca «.léi medio (en el mes II) es el 17. ¿Y por qué el mes II? Esta fecha es pues-ta en función de la que indicará el *medio año* del diluvio, cuando el arca "descanse" sobre las montañas de Ararat (8:4). Este punto medial será el propiamente significativo.

Lo que queda por destacar es la meticulosidad del redactor, cuánto señala —¡aun después de las indicaciones cronológicas precisas!— que el inicio del diluvio tuvo lugar "en *ese* día". La redundancia se hace en-fasis, y revela una preocupación particular de quien escribe.

Ahora bien, la representación más concreta del diluvio es la de los w.11b y 12a. Mejor dicho, se expresan allí *dos* representaciones, muy disímiles entre sí:

a) En 11b está en la base una imagen cosmológica ya conocida, o >n términos parecidos, por el relato de la cosmogonía (Génesis 1:6-9. L:n aguas de arriba están contenidas por el firmamento, y las de abajo lorman el mar. En una especie de quiasmo a distancia, nuestro relato sa ocupa ahora primero de las aguas de abajo, pero refiriéndose a ellas en lenguaje mitológico.

El "gran abismo" (*t^eÉóin rabba*) es un vocablo que se origina en los mitos cosmogónicos del entorno cultural: recuérdese la *Tiamat* (el mismo lexema, en forma acádica y en femenino) de la epopeya babilonia de la creación, o la expresión *qrb apq thmt* de los textos ugarítioiü que aluden a la residencia de Ilu (= 'é)³⁶⁹.

Por eso, en el Antiguo Testamento aparece sólo en textos poéticos, más dados a la recuperación de los símbolos míticos.

En el Salmo 36 se dice de Yavé que

³⁶⁸ El texto de Génesis 1 supone que Dios comenzó a crear el primer día (domingo), que será el "día de la luz".

³⁶⁹ El texto KTK 1.4 IV 21-22 (mito de "el palacio de Ba'lu") describe la residencia di- <... te Dios supremo como *mbk nhrm* ("fuente de los dos ríos")/*qrb apq thmtm* ("en ñu dio de la fuente de los dos océanos"). Cf. G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Caimán según la tradición de Ugarít*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 200; M. Pope, *El in the l'f-tin tic Texts*, Leiden, Brill, 1955, pp. 27ss.6lss.

:ión salvífica <*isidqát^eka*) (es) como los montes de

vención (*mispát^eká*) (como) el *gran abismo*" (v.7a).

y profundidad sirven para expresar lo inaccesible y lo inson-la presencia salvadora de Yavé. En un sentido ya metafórico, 78:15b describe poéticamente las aguas del milagro en el de-no "gran abismólo. El contexto mitológico de Isaías 51:9-10 ente (la expresión aparece en el v.lOaís), y por último en Amos abla del fuego que devora "el gran abismo".

dos los casos, el "gran abismo" es más que el mar; son las aguas Jo subterráneo, sobre las cuales está como notando la tierra. En una variación sensible respecto de Génesis 1:9, donde todas ís de abajo quedaron reunidas en un solo lugar, que Dios deno-nar" (cuyo origen ese mito quiere explicar).

Pía misma manera, las "compuertas" de los cielos que se abren su-ja narración de 1:6-7, pero allí no se habla de ventanas o com-|. Señal de que el redactor tiene en cuenta el relato del capítulo l saca también su inspiración de otros lugares.

primera descripción figurada del diluvio (v.11b) está construida «mente en forma de un doble quiasmo, uno lexical y el otro fo-

estallaron Ol/É>q^ei)

todas las fuentes del gran abismo (*rabba*)

y las compuertas de los cielos (*^arubbót*) se abrieron (*niftájü = níft^ejú*).

(quiere, se puede ver también un quiasmo a distancia con 1:6s.9: i de arriba/aguas de abajo" en el primer relato; "fuentes del abis-jas de los cielos" en la narración del diluvio. De esta manera, los ; se recuerdan y entrelazan.

no se puede colegir entonces, los w. 10-11 responden al ambien-5. No así el v.12, que es Y no sólo por el motivo de los "40 días 'noches" (mencionado en el v.4) sino por hablar de lluvia torren-

'tdl anomalía gramatical (*t^ehdmót rabba*, lit. "abismos grande") tiene su explicación: I «flif plural, *t^ehomót* debe ser un singular femenino arcaico *Ctihám-af*), como es *tia-I* (*lAnitu*) en acádico.

hace, ni por Dios mismo). Esperemos otras informaciones calendáricas, para sacar conclusiones más globales.

Pero ¿por qué el domingo 17, y del mes *segundó*! El diluvio empieza naturalmente un día 1.^a de la semana, y el que está más cerca del medio (en el mes II) es el 17. ¿Y por qué el mes II? Esta fecha es puesta en función de la que indicará el *medio año* del diluvio, cuando el arca "descanse" sobre las montañas de Ararat (8:4). Este punto medial será el propiamente significativo.

Lo que queda por destacar es la meticulosidad del redactor, cuando señala —¡aun después de las indicaciones cronológicas precisas!— que el inicio del diluvio tuvo lugar "en ese día". La redundancia se hace énfasis, y revela una preocupación particular de quien escribe.

Ahora bien, la representación más concreta del diluvio es la de los w.11b y 12a. Mejor dicho, se expresan allí *dos* representaciones, muy disímiles entre sí:

a) En 11b está en la base una imagen cosmológica ya conocida, con términos parecidos, por el relato de la cosmogonía (Génesis 1:6s.9). Las aguas de arriba están contenidas por el firmamento, y las de abajo forman el mar. En una especie de quiasmo a distancia, nuestro relato se ocupa ahora primero de las aguas de abajo, pero refiriéndose a ellas en lenguaje mitológico.

El "gran abismo" (*t^hhóm rabbá*) es un vocablo que se origina en los mitos cosmogónicos del entorno cultural: recuérdese la *Tiamat* (el mismo lexema, en forma acádica y en femenino) de la epopeya babilonia de la creación, o la expresión *qrb apq thmt* de los textos ugaríticos que aluden a la residencia de Ilu (= 'éi)³⁶⁹.

Por eso, en el Antiguo Testamento aparece sólo en textos poéticos, más dados a la recuperación de los símbolos míticos.

En el Salmo 36 se dice de Yavé que

³⁶⁸ El texto de Génesis 1 supone que Dios comenzó a crear el primer día (domingo), que será el "día de la luz".

³⁶⁹ El texto KTK 1.4 IV 21-22 (mito de "el palacio de Ba'lu") describe la residencia de este Dios supremo como *mbk nhrm* ("fuente de los dos ríos")//gri> *apq thmtm* ("en me dio de la fuente de los dos océanos"). Cf. G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarít*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 200; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, Brill, 1955, pp. 27ss.6lss.

acción salvífica <*isidqat^eka*> (es) como los montes de >ios, intervención (*mispát^eká*) (como) el *gran abismo*" (v.7a).

Ilura y profundidad sirven para expresar lo inaccesible y lo inson-de la presencia salvadora de Yavé. En un sentido ya metafórico, almo 78:15b describe poéticamente las aguas del milagro en el de-como "gran abismo"³⁷⁰. El contexto mitológico de Isaías 51:9-10 idente (la expresión aparece en el v.lOafi), y por último en Amos ! se habla del fuego que devora "el gran abismo".

!En todos los casos, el "gran abismo" es más que el mar; son las aguas] mundo subterráneo, sobre las cuales está como flotando la tierra. En 3, hay una variación sensible respecto de Génesis 1:9, donde todas I aguas de abajo quedaron reunidas en un solo lugar, que Dios deno-na "mar" (cuyo origen ese mito quiere explicar).

De la misma manera, las "compuertas" de los cielos que se abren su-;n la narración de 1:6-7, pero allí no se habla de ventanas o com-ertas. Señal de que el redactor tiene en cuenta el relato del capítulo Ipero saca también su inspiración de otros lugares.

Esta primera descripción figurada del diluvio (v.11b) está construida trariamente en forma de un doble quiasmo, uno lexical y el otro fótico:

a
b estallaron (*.nībq^eü*)
todas las fuentes del gran abismo
- y las compuertas de los cielos (*^ambbot*)
b'
a' se abrieron (*.niftájü = níft^ejú*).

Si se quiere, se puede ver también un quiasmo a distancia con 1:6s.9: guas de arriba/aguas de abajo" en el primer relato; "fuentes del abis-Vaguas de los cielos" en la narración del diluvio. De esta manera, los notivos se recuerdan y entrelazan.

Como se puede colegir entonces, los w. 10-11 responden al ambien-del S. No así el v.12, que es Y no sólo por el motivo de los "40 días **fy** 40 noches" (mencionado en el v.4) sino por hablar de lluvia torren-

*⁷⁰ La anomalía gramatical (*t^hhmdt rafafoá*, lit. "abismos grande") tiene su explicación: más que plural, *t^hhdmÓt* debe ser un singular femenino arcaico (**tibám-ai*), como es *tia-mat* (*támtu*) en acádico.

cial (*gesem*), que responde también al anuncio de lluvia del mismo v.-i. Lo que allí era anuncio, ahora es acontecimiento³⁷¹.

Cuando el lector entra en el v.13 se encuentra con una sorpresa. 1,1 inicio sugiere que se va a relatar algo sumamente importante; "en ese mismo día" es la expresión de *liba* ("en ese día"), pero reforzada. In dica exactitud, precisión en el informe. Pero resulta que lo que se refirió de inmediato es algo conocido, ya dicho un momento antes: la entrada de Noé y su familia, y también de los animales, en el arca (w.13-16) había sido narrada en los w.7-9. ¿Qué añade entonces la nueva información? Nada, fuera de algunos sinónimos (como el final del v.14).

Pero no es así si se lee con cuidado el texto corrido desde el v.10. El redactor está remarcando los datos cronológicos: el diluvio empieza exactamente a los 7 días del anuncio, como estaba previsto (v.10a, cf. v.4a); exactamente al 17/11/600 de la vida de Noé (v.11 "en ese día"); exactamente en este último día, ni uno más ni uno menos, fue cuando Noé y demás *habían entrado*³⁷² en el arca (w.13-16).

Por la misma razón, la fórmula final ("según Dios le había ordenado a él [Noé]", v.10aB) no es una simple repetición (por cuarta vez) de lo ya referido en 6:22; 7:5 y 9b, sino que está recargada con el matiz de lo cronológico, que domina absolutamente el fragmento de los vv. 10-16. De paso, queda marcado el interés por señalar el cumplimiento de *todo* lo que Dios ordena.

Estamos haciendo el esfuerzo por leer un *texto*, que debe ser coherente en lo que quiere transmitir. De ninguna manera hay que soslayar el problema de la presencia de dos representaciones distintas del diluvio (Y y S), pero que están inteligentemente ensambladas por un *autor* genial, el redactor de la narración que tenemos.

El final Y (v.10b, "y Ya ve había cerrado detrás de él") es consecutivo (a nivel de la redacción) respecto de los vv.13-16a; no es entonces que el diluvio ya había comenzado (v.10) cuando Yavé cerró el arca. Al

³⁷¹ El *it'du' cumvrsil'o* inicial del v.12 deja la impresión, en la lectura de los vv.11-12 unidos redaccionalmente, de que el *gesem* es el efecto de lo descrito en 11b. En ese caso, el vocablo *gesem* ("aguacero/lluvia torrencial") adquiere el matiz de "inundación". Si, en cambio, se lee en la perspectiva de las tradiciones, el v.12 puede ignorar al 11 y referirse al -í. Para el compositor del texto presente, es la primera perspectiva la que vale.

³⁷² El v.7 usaba un *unyyiqtol puní* señalar la entrada en el arca como un hecho nuevo; el v.13a en cambio rompe la cadena secuencial, y el verbo *ba'* debe ser entendido como pluscuamperfecto ("había entrado"); el texto refiere algo ya dicho pero quiere añadir el detalle significativo de la precisión cronológica.

ario, *lo relatado en los vv. 13-16* (entrada en el arca) ya había sucedido cuando comenzó la inundación (por eso el empleo del pluscuamperfecto en la traducción de 16b).

El gesto de Yavé, por otra parte, es notable, no sólo por indicar una Kimidad de Dios con el ser humano (admitida sólo por el Y, nunca¹ el S) sino también por marcar su dominio sobre la embarcación y, altáneamente, por "cerrar" literariamente una escena³⁷³.

Allegados a este lugar de la narración, podemos ampliar la perspectiva más allá del conjunto de los vv. 10-16 o 6-16. La cuádruple Ilusión de la fórmula de cumplimiento (6:22; 7:5.9b.16afs") está redando una atención especial a nivel de mensaje. Si tomamos la primera se refiere hacia atrás a todas las "instrucciones" de Dios, que comienzan en 6:14 (construcción del arca, seres que debían entrar en ella, fisión de alimentos). La segunda (7:5) añadía el dato sobre las *siete* ejas de animales puros; la tercera (v.9b), el *hecho* de la entrada en el arca (es entonces retrospectiva) y la última (v.10aB), también retrospectiva, (gramaticalmente, y no sólo por el sentido), remarca que la entrada había tenido lugar *exactamente* en el día 17/11/600, o sea un día, lo que implica que el diluvio sucede *después* del sábado.

En conjunto, por lo mismo, domina la idea de que la palabra de Dios *se cumple*. La fórmula de cumplimiento, que refuerza el relato mismo de los hechos, no sólo está en el bloque de la ejecución (7:6-9) sino que anticipa en el texto las instrucciones (6:13-7:4, cf. 7:22 y 7:5) y se pospone al conjunto de instrucciones y ejecución (6:13-7:16). La única que habría sido necesaria es la de 7:9 (con el refuerzo retrospectivo de la fórmula v.10aB). Las de 6:22 y 7:5 harían innecesario el relato de 7:6-16, ya que el cumplimiento de las órdenes divinas *se narra*. Por contraste, empero, son esas mismas fórmulas las que dan el "tema" dominante de toda la construcción literaria. La teología del S es explícita.

2. Detalles del diluvio (7:17-24)

TEXTO

7:17

<*⁷³ En los relatos mesopotámicos, es el héroe mismo quien cierra la puerta (*Gilgamesh* XI:88.93; *Atrahasis*:i:6 (fragmento asirio); ii:52).

Duró el diluvio 40 días sobre la tierra./ Aumentaron las aguas y levantaron el arca, la que se elevó de encima de la tierra.

18

Crecieron las aguas y aumentaron mucho sobre la tierra./ Iba el arca sobre la faz de las aguas.

19

Las aguas crecieron mucho, mucho, sobre la tierra,/ y quedaron cubiertas todas las montañas más altas que están bajo los cielos.

20

15 codos por encima crecieron las aguas,/ y quedaron cubiertas las montañas.

21

Pereció toda carne que se desliza³⁷⁴ sobre la tierra, entre las aves, el ganado, y las bestias, y todo hervidero que bulle³⁷⁵ sobre la tierra,/ y todo ser humano.

22

Todo lo que tiene hálito de aire en su nariz, de entre todo lo que está en la (tierra) seca³⁷⁶, murió.

23

Borró toda creatura que está sobre la faz del suelo, desde el ser humano hasta el ganado, hasta las bestias, y hasta las aves del cielo, que fueron borrados

³⁷⁴ El verbo *ramas* no se aplica sólo a los reptiles sino a todo animal que "se desliza"; la adición "sobre la tierra" no significa que "se arrastra" sino que se refiere al habitat natural (la tierra, el suelo) de tales animales. El S usa variadamente el lexema (1:25.28.30; 6:20; 7:8b; 8:19a; 9:2.3), mientras que el Y emplea dos veces el sustantivo, siempre en la misma ubicación en la serie "ser humano/ganado/remes/aves" (6:7afS; 7:22). En castella no existe un término correspondiente al sustantivo *remes*, "reptil(es)" reduce su significación a una sola clase de animales, los que reptan (serpientes, caimanes, dinosaurios, iguanas, etc.). Para diferenciar de "ganado", habría que entender el vocablo en el sentido general de "bestias", que andan sobre el suelo.

³⁷⁵ "Hervidero que bulle" se aproxima lo más posible a la expresión pleonástica hebrea *hassdrés*, que había aparecido ya en 1:20. El lexema es muy del gusto de la tradición S (el verbo solo en 8:17; 9:7, etc.; el sustantivo solo, con frecuencia en Levítico IMoss).

³⁷⁶ El sustantivo *járbá* (por *jarraba*, forma intensiva) deriva de un verbo que significa "estar seco", y se dirá de la tierra en 8:13a, del mar secado en Éxodo 14:21, del Jordán en Josué 3:17 y 4:18 o 2 Reyes 2:8, de ríos, etc. Nuestro pasaje es Y; es de notar que el paralelo *yabbásá* de 1:9s (S) tiene el mismo sentido (el verbo *yábés* expresa el "estar seco").

tierra,/ quedando sólo Noé y quienes estaban con él **ti** arca.

ecieron las aguas sobre la tierra:/150 días.

rte del dato inicial de los 40 días³⁷⁷, dado por tercera vez (v.17a _S.12b), este fragmento describe simultáneamente el avance del > y su efecto mortífero sobre los seres de la tierra, exceptuados los ados en el arca.

¹ dos clases de repeticiones.

I Unas se deben al distinto origen de las tradiciones. I extinción de los vivientes es descrita de dos maneras. Con la ima— "borrar", por el Y (v.23x2), quien la había usado en 6:7 y en (Mientras que el S habla de "perecer/extinguirse" (v.21a)³⁷⁸. dos tradiciones clasifican los seres vivientes,

iglobalmente, como

("toda carne que se desliza sobre la tierra" (21aa S) y i;"todo hervidero que bulle sobre la tierra" (21als S), o

"toda creatura (y^eqüm³⁷⁹) que está sobre la faz **de** la tierra" (23a Y, cf. v.4b) y "todo lo que tiene hálito de aire en su nariz" (22a Y);

¹ discretamente, como

I aves, ganado, bestias³⁸⁰ + seres humanos (v.21 S); seres humanos + ganado, bestias (remes³⁸¹), aves (v.23 Y).

os LXX completan con "y 40 noches", armonizando con las referencias anteriores.

I verbo *gáwa'* es sinónimo de *'abad*, más usado (los dos, en paralelo, en Números i s) . I Ut. "lo que se yergue" (del verbo *qüm* "levantarse"). Así traduce la NBE en este pa-

, pero no en 7:4.

> El término *jayyá* significa "viviente(s)", pero aquí, como en Génesis 1:24s.28.30, se **rere a** los animales salvajes en general.

, — El vocablo *remes* (colocado entre "ganado" y "aves") señala aquí a los animales que **Ululan** en el suelo y no sólo a los "reptiles", cf. la nota a ^traducción del v.21), mientras **Hilo** en este v.21aa el S emplea el participio del verbo (romes) para describir la expre-
-!6n "toda carne". El lenguaje Y del v.8 había sido retocado con la fórmula "sacerdotal":
-y lodo lo que se desliza (= anda) sobre el suelo" (1:25.1301.6:20; 7:8.14; 19:2.31).

b) Otras repeticiones son literarias, destinadas a producir un efecto de-sentido particular. Dos verbos hay que recurren intencionalmentr: *raba* ("aumentar [en número o cantidad física/multiplicarse"]) y *gábur* ("fortalecerse/crecer"). Se han mantenido en la traducción del texto los mismos lexemas en castellano cuando se repiten en hebreo, sin usar si nónimos, para lograr el mismo efecto-de-sentido que intenta el original. Ambos verbos están concentrados en los w.17b-20 + 24, dispuestos di-esta forma:

A a aumentaron
15 las aguas -> efecto sobre el arca (17b)

B a crecieron &
las aguas

A y aumentaron -> efecto sobre el arca (18)

B 15 las aguas a crecieron -> efecto sobre las montañas
(19)³⁸²

B a crecieron 15 las aguas -> efecto sobre las
montañas (20)

[destrucción de la vida: 21-231

B a crecieron
15 las aguas: duración de 150 días (24).

Esta descripción del diluvio hace pensar en una inundación más que en una tempestad. El arca no pelagra sino que es levantada por las aguas que aumentan (v.17b) y va tranquilamente sobre ellas (18). La importancia dada al motivo de las montañas, sobrepasadas por el agua (w.19-20), apunta naturalmente a preparar el tema de la extinción de todos los ³⁸² La importancia de las montañas se explica por el contexto del relato, ya que son el último refugio ante el crecimiento de las aguas. Por ello el te.xto se demora en señalar su desaparición; por lo demás, los detalles de la descripción ("todas las montañas/debajo de todos los cielos/15 codos") están encerrados por la inclusión de los dos extremos: "quedaron cubiertas todas las montañas/Xqueclaron cubiertas las montañas" (a-b//a'-b*). El dato de los 15 codos (la mitad de la altura del arca [cf. 6:15bl) puede significar tanto que nada se escapa de la inundación, cuanto que el arca no corre el peligro de encallar.

ninguno, ni siquiera volátil, tiene lugar para posarse. El tema es según las versiones S (v.21) y Y (22-23). Uno puede preguntar qué se necesitaron las dos expresiones. Se necesitan ambas, si una aporta elementos diferenciados, lo que enriquece el texto fiero en este caso se produce además una estructuración elegante curso, en forma de quiasmo por un lado, con un centro signifi-' por el otro:

ereció toda carne:

a	aves
B b	ganado, bestias...
c	humanos (21)
X	todo... murió... fue borrado (22.23acc)
c'	humanos
B b'	ganado, bestias
a'	aves (23aS)

y quedó sólo Noé... (23b).

, oposición entre lo que perece y lo que se salva (A-A') salta a la en esta disposición literaria de los temas y motivos. En el centro verbo "morir" es usado por primera y única vez en el relato del lo. El final, por otra parte ("quedó sólo Noé y quienes estaban con el arca", 23b [A'D, es *lo único positivo*, y se opone a todo el res-11 efecto-de-sentido es impresionante, casi solemne. Todo ha pere-ya. Pero algo ha quedado.

¿lemas, el verbo sá'ar prepara a distancia —¡pero en la máxima (tlgüidad para el destinatario del texto!— el tema querigmático y teo-del "resto" (s^eéríf), tan caro a los profetas (cf. por ejemplo, 46:3; Jeremías 6:9; 31:7; 8:3; Ezequiel 5:10, etc.)³⁸³. Noé es el pri-cjemplo de lo preservado en medio del juicio divino. Es así el pro-del "justo"³⁸⁴.

' Con otro vocabulario (yáfar) cf. Isaías 1:8s. Se han observado paralelos entre la his-I lie Noé y la de Lot (Génesis 19): W. M. Clark, "The Flood and the Structure of the ffpf-patriarchal History", ZAW83 (1971), pp. 184-211, esp. p.195. Más que literarias, las se-mr|nnxas son parte cie la estructura y del tema del relato.

t** Ya H. Gunkel lo había señalado: *Génesis*, Gotinga, Vandenhoeck, & Ruprecht, 1964, fi " fd., p. 138.

El lector puede ahora releer de corrido los vv. 17-24 en la forma estructurada, pero incluyendo el segundo diagrama (vv.21-23) dentro del primero, en el lugar que le corresponde. El efecto de los matices del texto es hasta conmovedoras. Se puede notar también el contraste entre el cubrimiento de las montañas (vv.19b-20) y la destrucción de la vida humana y animal terrestre (21-23). Esta última, y sólo ella, es el objetivo "intencional" del relato. En este mismo aspecto "retórico" de la disposición del texto, el v.24 parece dar un dato ya innecesario pero su título en sus connotaciones: nada podrá escapar a tamaña subida de las aguas.

La descripción concluye —retomando el léxico del "crecimiento" de las aguas— con una información cronológica más bien contraria a la ofrecida al comienzo de esta pequeña unidad: según 17a, el diluvio duró 40 días, pero en el v.24 se afirma que "crecieron las aguas sobre la tierra por 150 días".

¿Por qué este dato cronológico?

Exégetas hay que han querido armonizar los 150 días del v.24 con los 40 del 17a, complicando las cosas en vez de traer claridad³⁸⁶. Mejor es aceptar que el redactor está usando dos tradiciones, no sintiéndose molesto por sus diferencias, ya que lo que él persigue es un nuevo sentido, construido sagazmente por el ensamblaje de aquellas dos versiones. Por otra parte, hay que observar que el v.17 daba la duración del diluvio, sin más, mientras que el v.24 sólo habla del crecimiento de las aguas, como si todavía faltara indicar el tiempo de su descenso. Veremos cómo sigue el texto³⁸⁷.

F. Fin del diluvio (8:1-19)

1. Descenso de las aguas (8:1-14)

³⁸⁶ se puede percibir entonces que el motivo del crecimiento de las aguas hace de inclusión al de la destrucción, que queda en el centro:

A crecimiento de las aguas hasta cubrir las montañas (17-20)

B desaparición de la vida humana y animal terrestre (21-23)

A' crecimiento de las aguas por 150 días (24).

³⁸⁷ Es el caso de V. P. Hamilton, *op. cit.*, p. 298, quien discute si los 40 días son parte de los 150 o si hay que sumarlos.

³⁸⁸ Sobre el arte narrativo mostrado en este capítulo, cf. M. Kessler, "Rhetorical Criticism of Genesis 7", en J. J. Jackson-Kessler, M. (eds.), *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh, Pickwick, 1974, pp. 1-17.

TEXTO

8:1

Se acordó Dios de Noé, y de todos los animales, y de todo el ganado que estaba con él en el arca./ E hizo pasar Dios un viento sobre la tierra, y se retiraron las aguas.

2

Se clausuraron las fuentes del abismo y las compuertas de los cielos./ Cesó (también) el aguacero desde los cielos.

3

Regresaron las aguas de sobre la tierra, sin parar³⁸⁸. / Menguaron las aguas en el término³⁸⁹ de 150 días.

4

Descansó el arca en el mes 7.^a, en el 17.^a día del mes, / sobre las montañas de Ararat³⁹⁰.

5

Las aguas menguaron sin parar hasta el mes 10.^s / Al 11.^a (día) del mes se vieron las cimas de las montañas.

6

Y sucedió que al cabo de 40 días / abrió Noé la ventana del arca que había hecho.

7

y envió al cuervo./Éste salió y volvió reiteradamente³⁹¹ hasta que se secaron las aguas de sobre la tierra.

8

Envió la paloma de junto a él/para ver si habían disminuido las aguas de sobre la faz del suelo.

"Sin parar" es una traducción por aproximación de "regresaron... andar y regresar", un conocido idiomatismo de la lengua hebrea que sirve para indicar la continuidad de la acción expresada por el verbo finito.

¹ La expresión hebrea (lit. "desde el límite de 150 días") señala el momento *a quo* y el *quem*.

² No existe en el relato una montaña llamada "Ararat", sino que se habla de las montañas de Ararat, nombre de una región al N de Asiria (otro dato del origen mesopotámico • del mito bíblico), de gran poder político y económico en los siglos VIII-VII, repetidamente confrontada con el imperio asirio. Cf. nuestro texto *Las culturas del antiguo Próximo Oriente, desde los orígenes hasta la conquista romana de Jerusalén* (63 a. CJ, ISEDET, 1994, Unidad VI, bajo 2.1.1 (p. 194). ^" Nuevamente la expresión "verbo finito + dos infinitivos"; lit. "salió... salir y regresar".

Pero no encontró la paloma descanso para la planta de sus pies, y regresó a él, al arca, porque había agua sobre la faz de toda la tierra./ Extendió su mano y la agarró y se la llevó junto a él al arca.

10

Esperó todavía otros 7 días,/ y repitió el envío de la paloma desde el arca.

11

Pero volvió a él la paloma al atardecer, y he aquí que tenía una hoja verde de olivo en su pico./ Reconoció Noé que habían disminuido las aguas de sobre la tierra.

12

Pero esperó todavía otros 7 días,/ y envió la paloma, la que no repitió más su regreso a él.

13

Sucedió que en el año 601, en el primer (mes), al 1.^a del mes, se secaron las aguas de sobre la tierra./ Retiró Noé la cubierta del arca y observó: he aquí que estaba seca la superficie del suelo.

14

Y en el mes 2.^a, al 17.^s día del mes/estaba seca la tierra.

En esta sección (propiamente en el v.lb) empieza la inversión del relato, que había llegado a su climax en 7:24. Veremos después, al mirar el texto total como estructura manifiesta, que en 8:1 (el vértice de la pirámide textual) se da la clave para la rotación del relato hacia su desenlace y "descenso" literario, acompañado fácticamente por el descenso de las aguas. El efecto-de-sentido es persuasivo.

De ahí que conviene destacar y aislar el v. 1, como se hizo en la traducción. Es el centro de la narración.

a) *Reaparición de Dios* (8:1a)

El uso del verbo "acordarse" (*zakar*) —de gran densidad teológica en toda la Biblia³⁹²— es puramente literario, con efectos en el mensaje.

³⁹² Es clásico el estudio de W. Schottroff, "Gedenken" in *alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel i'kz im semitischen Sprachkreis*, Neukirchen, Neukirchener Verlag,

(altura del relato, el lector "sabe" que Dios está atento a lo que el arca: él había planeado el diluvio y la construcción del arca, no la había cerrado y, en cierta manera, "enviado". El *sentido* del i del arca en el mitologema del diluvio no es otro que el de la sal-[k. ¿Cómo, entonces, no se iba a acordar Dios de las personas que, en el arca?

era necesario *decirlo*. Decirlo connota que Dios está presente. jrdó" no porque se hubiese olvidado, sino porque *está cumplien*-proyecto salvífico. La frase puede ser cotejada con 19:29. En un :to paralelo de juicio y destrucción, "*se acordó* Dios de Abrahán y Lot de en medio de la catástrofe...". El texto se remite retrospec-ente a 18:22-33, lo mismo que 8: la llama a 6:18³⁹³. Se está desta-• además la prerrogativa de Noé y los seres que están con él³⁹⁴.

llora bien, esto está dicho en el punto climático del relato, sea en seto físico del crecimiento de las aguas (7:17-20.24), sea en el de jfecto destructivo (7:21-23).

Por esta razón, 8: la debe ser leído *en oposición* a lo narrado en la üd anterior, pero como clave-de-sentido del relato total, que ya no irá más en términos de destrucción (ya pasada) sino sólo en pers-tiva *salvífica*.

[b] "*Descanso*" del arca (8:1b-5) \ ¿Cómo describe el texto el final del diluvio?

Antes de anular las causas instrumentales del diluvio (las de 7:11b-), se introduce una principal, nueva, casi sorpresiva. Dios manda un *ento* que apacigua las aguas. El verbo empleado (*fiskak*) es poco fre-

4, condensaclo en su art. *zkr* del *THATl*, pp 507-518. Ver también B. S. Chilcls, *Me-ory and Tradition in Israel*, Naperville, Allenson, 1962, cap. 3 (pp. 31-44). Mucha infor-dón en el art. de H.Eising, *zkr*, del *TWATü*, ce. 571-593. En el Antiguo Testamento I lexeraa aparece 165 veces (43 en los Salmos, 14 en el Deuteronomio, 12 en Jeremías, 1 en Isaías 43:18-64:8, etc.), sin contar su importancia en el Nuevo. W Para los paralelos notables entre los relatos del diluvio y de Sodoma-Gomorra (Gene-**p-lb** 18-19), cf. W. M. Clark, *art. cit.* (nota 23), p. 195. Otro "acordarse" de la alianza, en Contexto de sufrimiento y peligro, es el de Éxodo 2:24 y 6:5.

W Se mencionan solamente las bestias (*jayyá*, "seres vivientes") y el ganado, y no las aves, tal vez para notar lo que está más en relación con los seres humanos. Si *jayyá* aquí connota todos los animales, entonces la mención suplementaria del "ganado" es para denotar su relevancia, como algo útil al ser humano.

cuente y se dice de la ira que "se aplaca" (Ester 2:1; 7:10); causativa, en Números 17:20, significa "retirar" (las murmuraciones significadas que puede cubrir todos los casos, incluido el estudiando).

El viento, naturalmente, produce dos efectos sobre las >| es conocido. Ayuda a secarlas por evaporación y, cuando grandes masas, las empuja. Esta última modalidad puede pr_ inundación (como sabemos por las "sudestadas" en el Río de o, por el contrario, contribuye a que las aguas se retiren. ..., la dirección del viento. Su efecto "secador" es más experimentl región cananea, mientras que el otro parece más común en mia.

Llama la atención que el S vuelva a usar una imagen que (empleado en 1:2b, inmediatamente después de la brevísima del del "caos" oceánico primordial (1:2a). Es posible que en el rali creación, la mención del *viento* esté indicando un principio, si dor (que será la palabra), al menos coadyuvante y prepárate, reaparición del motivo en 8:1 pone en paralelo los dos relatos, ción el primero, de *recreación* el segundo.

Lo notable, por otra parte, es el hecho de que tanto en (iónéill' mo en 8 el "viento/espíritu" de Dios está solamente indicado (o efecto inmediato sólo en 8:1b), en tanto ambos relatos prosiguen i niendo otros procesos, el "decir/hacer" en Génesis 1, la anulación i causas en 8:2.

La no continuidad del motivo del viento en el relato mismo pensar, por oposición, en su propia importancia; como si el atitof cesitara" mencionarlo, igual que en Génesis 1:2b. El viento que f. aguas será recordado una vez más en el relato del paso del mar do 14:21afi Y) y en el del envío de las codornices (Números 1 1:31l En ambos casos se trata del elemento físico, destacándose, eso al, es impulsado por Yavé, lo mismo que en nuestro pasaje (que es 9 mo el de 1:2)396.

El v.2 vuelve a las imágenes cosmológicas usadas en 7:1 Ib (S) y (Y), pero cambiando lógicamente los verbos. Ahora se clausuran

nales y esclusas celestiales y por supuesto cesa la lluvia torren-ésta se dice, en pasivo, que "fue encerrada/clausurada", para I cayera desde los cielos³⁹⁷.

tí v.lb se registraba una causa positiva para hacer que las aguas asen; en el 2 cesaban los instrumentos con que se había desen-do el diluvio (7:1lb-12a). En el v.3 se habla de los resultados: *tron* las aguas de sobre la tierra, sin parar; *menguaron* las \, ¿Por qué dos verbos para decir lo mismo? Se piensa que los y luego 3b-5 son S, y 2b-3a Y. En tal caso, los verbos citados cenan a tradiciones distintas, y se referirían a causas diversas de dación.

no es esa distinción de tradiciones lo que importa en la lectu-kal del *único* texto, cuanto *la repetición* del efecto de la interven-|vina398.

. aún: *todo* el v.3 sería innecesario después del Ib. Si las aguas se i retirado, o comenzaron a hacerlo, por la fuerza del viento secan-(ipelente, no hacía falta volver al tema en el v.3. Pero la construc-Iteraria está al servicio de un interés teológico, como vimos con el de la entrada en el arca (7:7s.l3) y sucedía en el mito de la crea-^Génesis 1). En nuestro caso, la precedencia del motivo del vien-^Íritu de Dios le da un relieve especial. Como decir que *ésa* es la ; esencial que actúa sobre las aguas. De tal manera, cuando se lle-i.3, el lector puede entender la frase en el sentido de que las aguas *mieron* el proceso efectivo de regresar y menguar.

Itexto samaritano cambia el verbo por *kálst*, "terminar/concluir", el mismo de Gé-|:1. Pero se pierde así la representación incluida en el verbo del texto masorético; ; del) aguacero fueron clausuradas para que no bajaran de los cielos. A nivel de fción, parece que 2b quiere hablar de las mismas aguas a las que se refería 2a, y lo de la lluvia común. El motivo del "aprimonamiento" de las aguas es típico del idico de Inclra que vence a la seipiente Vrithra, símbolo del caos como Tiamat, re-l de las aguas benéficas para el mundo, y que "ha cerrado este gran espacio entre tierra" (*Satapatha Brábhmana* 1,1,3:4). Inclra es llamado el "nacido para matar a (*Rig Veda* VIII,89:5). Ver J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, París, Payot, 1962) 6.

érvese que las frases pasivas del v.2 (lo mismo que en 7:1 Ib, siempre en la ver-I) son un recurso para el *redactor* sacerdotal, de evitar una representación antropo-ta cie Dios, de la que el "yavista" más bien disfrutaría. En el v.lb, en cambio, el re-|)r no tiene empacho en poner a Dios como sujeto que desencadena el viento, cuyo r simbólico es diferente.

| cualquier manera, sólo el v.2b (no el 3a) sería Y según J. L. Ska, "El relato del dilu-I", *KstBibl*52 (1994), pp. 37-62, cf. pp. 46s.

395 ver el comentario, en *El hombre en el mundo...*, pp. 46s con las notas 20 .i I. 39o Tal unidad entre el acordarse de Dios y el envío del viento aparecerá dai-.iii«-nii . la estructura manifiesta de todo el relato del diluvio, como se mostrará al thul ili I • \\< tulo VIII de este comentario.

Un segundo efecto-de-sentido se produce en 3b, donde la frase "menguaron las aguas" no es independiente sino que introduce el dato, relevante para el S, de que aquéllas ocuparon 750 días para bajar. 1.a simetría con 7:24 es buscada: si las aguas habían crecido durante 150 días, ahora decrecen durante otros 150, lo que da la cifra redonda de 300, cara al sistema sexagesimal que está en la base de la numerología de nuestros textos. La cifra no da aún los días de un año, pero puede ser que el texto apunte a ello. El autor lo sabe, pero nosotros, como leítores, todavía no. El suspenso es creativo.

El primer interés del relato es el destino del arca, antes de hablar de la reaparición de la vida sobre la tierra. Por eso trabaja sobre dos temas;

1. El v.4 se ocupa del arca, que vara (lit. "descansa/reposa/se posa") en la cima de las montañas de Ararat. Últimas en ser sumergidas (7:19b.20), las montañas son las primeras en emerger de las aguas. F.s. *el arca*, no obstante, y no las montañas, el tema del relato.

Todavía más: la referencia a los montes urartuanos es segunda, y es tá precedida por un nuevo dato cronológico, de los más precisos y que por lo mismo denotan un sentido buscado: el "reposo" del arca allá en Ararat tuvo lugar el día 17 del 7º mes (17/VII), fecha que en el calendario fijo da un *viernes*?³⁹⁹. Para el S este dato es eminentemente elocuente. Significa que el arca va a "descansar" el día sábado que sigue inmediatamente.

Ahora se entiende por qué se ha elegido el verbo "descansar", el mismo que es usado en la redacción actual (S < D?) de Éxodo 20:8-22 (cf. *liáis*, "y descansó en el día séptimo")⁴⁰⁰.

Pase lo que pase después, el lector debe quedar con la imagen del arca varada allá arriba, en la lejanía, seguramente sobre las montañas más altas conocidas en aquel momento. ¿Por qué dejar el arca allá arriba, cuando se espera que descienda hasta el punto de partida?⁴⁰¹.

No se presta atención a este detalle de la narración. La incongruencia señalada queda sumergida por algo que surge a la superficie: tod < >

399 Ver el *Excursus* al final del capítulo.

El texto de 4Q252 aclara efectivamente que "en el día sexto (de la semana = viernes) descansó el arca sobre los montes de Turarat, al 17 del mes 7.º" (col. j:10).

⁴⁰⁰ En Éxodo 31:17b, lo mismo que en Génesis 2:2b y 3b, se usa el denominativo s ("cumplir el SafoMf").

⁴⁰¹ La pregunta cabe más respecto del "modelo" mesopotámico ("sobre el monte Nisir barco se detuvo", *Guilgamés XI:140*), del cual depende el relato bíblico.

Elcho sobre la "forma" del arca, tanto en el poema de *Guilgamés* como en nuestro relato, apunta a la intencionalidad del dato de 8:4b, ob- además de una fecha exacta en el calendario (v.4a). En efecto, si es en realidad un "templo", es normal que quede varada en el lugar más alto, montañas por lo demás, y que *allí* (y no abajo en la tierra) Utnapistim o Noé ofrezcan los sacrificios al cielo. Dicho también otras palabras: lo primero que aparece en el nuevo mundo es el *iplo*", y lo primero que hace el protagonista de uno u otro mito es *acrificio*⁴⁰². Sólo después de varios meses emergen las otras montañas (8:5), y por fin la tierra (w.13-14).

Esta representación simbólica se entiende mejor en el relato matriz, | de *Guilgamés*, cuyo texto conocido proviene de Asiría (Nínive). La | inción del monte Nisir (al norte de Asiría) es explicable en ese | h- | ite. Por lo demás, en este poema no interesa describir el descenso de | aguas (hay sólo una brevísima referencia en la línea 154), motivo | ke, por el contrario, en el mito bíblico es *explayado* (8:2-14), y apun- | la reaparición *déla tierra*. En el prototipo mesopotámico, además, el | na de aquella montaña ocupa las líneas 140-154.

Y es así, el dato bíblico de las montañas de Ararat interesa solamen- | por el simbolismo doble del arca-templo y de las montañas lejanísi- | as y | altas.

Se puede sugerir, en otra dirección, que el relato bíblico hace una *irte relectura* de su modelo mesopotámico. En 8:4 tenemos dos *ind- | kciones* muy elegidas. Por una parte, el vocablo "descansar" aplicado al arca, y desde un viernes (el 17/VII), destaca la importancia del *des-sabático*, respetado desde este momento "originario". Pero es *cíe Dservar*, por otra parte, que el 17/VII equivale a *la mitad* del tiempo El diluvio (¡182 días!), y esto tiene que ver con una serie de datos, *bí- | licos* y *extrabíblicos*, que remarcan el "medio tiempo" como *climácti-* (el peor, mirando hacia atrás; el de la esperanza, hacia el futuro)⁴⁰³, este esquema entra la fórmula "un tiempo, tiempos y medio tiempo" 3o la mitad de 7) de Daniel 10:25; 12:7.

En ambos casos, se remarca la contigüidad entre las escenas de la salida y del *sacri- | o*: Bntonces hice salir (tocio) a los cuatro vientos y *ofrecí un sacrificio*" (*Guilgamés XI:155*); Salió Noé... Edificó Noé un altar a Yavé..." (Génesis 8:18s.20a).

Cf. J. van Goudoever, "Ezekiel Sees in Exile a New Temple-city at the Beginning of a Jubel Year", en Varios, *Ezekiel and His Book*, Leuven University Press, 1986, pp. 344-349, esp. p. 348 (también con bibliografía sobre trabajos más extensos del mismo autor).

El asunto no es, por tanto, que el arca haya *quedado* anclada en las montañas de Ararat, sino que llegando a la "mitad" del tiempo *desean* sa, pero se entiende que *para proseguir luego hasta la tierra* de la que había partido. Esto tiene que ver con especulaciones que tendrán mayor expresión en el judaísmo pero que no están ausentes de los textos bíblicos tardíos, especialmente en la redacción del Pentateuco y en el libro de Ezequiel⁴⁰⁴.

Estas inferencias explicarían muy bien el sentido y el relieve que tienen los datos cronológicos en el relato del diluvio de Génesis 6-9, y más todavía en 4Q252.

2. El v.5 señala una nueva fase en el descenso y secamiento de las aguas. Por supuesto que al relato no le interesa decir *adonde* van tales aguas. ¿Cómo retornan las aguas de "arriba"? Es un texto mítico, no un informe físico. En esta nueva etapa aparecerán las cimas de las montañas en general, que se supone son más bajas que las de Ararat.

También en este caso se registra un dato cronológico: la emergencia de las montañas tiene lugar exactamente el 1/X, un *miércoles*. El motivo cronológico es intencional también en esta frase (está puesto al final, para destacarlo, como en el v.4). El miércoles es el día de la creación, del año nuevo, de todo comienzo significativo.

Resulta evidente, por lo tanto, que los w.4 y 5 no se repiten sino que están poniendo en paralelo dos temas muy dispares: un *viernes* "descansa" el arca (en la que hay personas) en los montes de Ararat; un *miércoles* reaparecen todas las montañas, símbolo de que vuelve a nacer la tierra.

c) Comprobación del descenso de las aguas (8:6-12)

El relato sigue con el motivo del envío del cuervo (que sale y regresa reiteradamente, v.7) y de la paloma (tres veces, cada 7 días, w.8-12). ¿Por qué tanto espacio (seis versículos) para un tema secundario? Hay dos respuestas: por un lado, está la dependencia de la tradición matriz de Mesopotamia (cf. *Guilgamés* XI: 145-154, una escena extensa y pintada en detalle⁴⁰⁵). Por el otro, el pasaje cumple el papel narrativo de

⁴⁰⁴ ver el art. citado en la nota anterior.

⁴⁰⁵ Consúltase el fragmento en el capítulo V. El texto de *Atrajasis* está incompleto en el lugar (después de III:iv:25) donde *tal vez* se mencionaba el episodio.

intermedio, casi divertido, y el de permitir registrar la sucesión de dilles "semanas" de días:

- 40 días pasan, se supone que desde la aparición de las montañas⁴⁰⁶ a), y Noé abre una ventana⁴⁰⁷; por ella suelta el cuervo, que sale y llye repetidamente, y (se supone que en el mismo día) la paloma, la retorna (w.7-9).

- Tras 7 días la envía de nuevo, y esta vez ella vuelve con un signo vida vegetal (w.10-11).

- Otros 7 días, y Noé saca por tercera vez la paloma, que ya no vuel-i (v.12).

Sumados los días desde la aparición de las montañas, son 54. Agre-DS a los 300 ya anotados en 7:24 + 8:3b, hacen 354 días. Evidente-; faltan 10 días para completar el año solar. Pero todavía no es el il, que será cronometrado en el v.13-

Podemos hacer otro cálculo, por el calendario:

- el diluvio había empezado exactamente el 17/11/600(1:11);
- el arca descansó el J7/W/(8:4) = 153 días⁴⁰⁸;
- reaparecieron las montañas el 1/X (8:5) = 76 días más⁴⁰⁹.

Hasta aquí, tenemos por el calendario un total de 229 días.

¹ La cifra es calculada sobre el calendario, en 4Q252 col.i:13-14a: "y Noé abrió la ven-i del arca (en el) primer día de la semana (= domingo), esto es, el 10 del ll.^s mes" (= 1 días desde el 1/X).

Nunca se había hablado de esa ventana "que (Noé) había hecho" (v.6b). *Guillames* 3:135 ("abré una escotilla, y la luz dio en mi rostro") da a entender que la embarcación lo tenía aberturas, lo que no es incongruente si la representación de base es la de una

N^(w) Los meses III y VI tienen 31 días. Se incluye el día inicial (17/11), de modo que en realidad son 153 en total.

El texto de Qumrán ya mencionado (cf. nota 7, art. de T. H. Lim) parece haber notado la discrepancia entre los 150 días y el lapso entre el 17AI y el 17/VII (= 153 días) y la resuelve magníficamente de esta forma: "Y al final de los 150 días menguaron las aguas *por tios días, el cuarto día y el quinto día* (de la semana), y en el día sexto descansó el arca sobre las montañas de Turarat, al 17 del mes 7.^o" (4Q252 i:8b-10).

**9 El mes IX tiene 31 días. El autor quiere indicar claramente un espacio de tiempo entre el encallamiento del arca y la emergencia de las (otras) montañas.

Una conclusión se impone en este momento: la distancia e ni re dos fechas es la que cuenta desde *el inicio* del diluvio, de modo que *se pueden* sumar los 150 días de 8:3b a los de 7:24b, pues el muí 300 días sobrepasaría la fecha del 17/VII (descanso del arca), y taiiiltM la del 1/X (aparición de las montañas), alcanzando al 13/XII, fecha tjl no dice nada. Señal de que una de las dos cifras de 150 *no* es en mol gica, sino que sirve para otros fines que pueden interesar en la redaccional del texto.⁴¹⁰

La cuenta numérica por días continúa de esta manera:

- al cabo cíe 40 días⁴¹¹ (8:6, envío del cuervo y la paloma),
- otros 7 días (8:10, de nuevo la paloma),
- 7 días más (8:12, tercera vez la paloma).

Esto hace, hasta aquí, un total de 283 días (en la otra enumeracio}}i eran 354).

El espacio temporal que falta hasta las indicaciones de los w. 13 14j no es llenado por ningún episodio. Se supone que continúa el descenso de las aguas hasta la información del v.13 (1/1). El interés, por laiv! to, serán esas cifras finales por su valor simbólico. Veamos.

d) Reaparición de la tierra (8:13-14)

El íncipit del v.13 da a entender que se va a decir algo impórtame, El ciato es que, al 1/1/601, "se secaron las aguas *de sobre la tierra*". Y;i no se trata de la reaparición de las montañas. El mensaje de la paloma había sido claro. Ahora el texto, por primera vez, se refiere a la ¿fesap.i rición de las aguas, implicando que *la tierra* ha recuperado su fisono mía original. Cabe prestar atención al contraste entre el "*de sobre la tierra*" de 8:13a1S y la insistencia anterior en la crecida de las aguas "soba¹ la tierra" (7:17x2.18a. 19a). La inversión es clara.

⁴¹⁰ ver al final de nuestro capítulo VIII sobre la estructura manifiesta de todo el relato del diluvio.

Vale la pena notar que el texto cíe 4Q252 registra solamente los 150 días de crecimiento de las aguas (7:24b = col. i:7), hasta el martes 14/111 (i:8), mientras que señala solamente dos días para su descenso (línea 9).

⁴¹¹ La forma verbal que comienza el v.6 indica que estos 40 días se cuentan desde la vis ta de las montañas (final del v.5).

v,13a es aportado por el relator; pero éste añade que la atación fue hecha *por el mismo Noé* (v.13b). La misma es vi- del autor, que es enciclopédica. Las dos constataciones s, pero no idénticas:

iron (*jár^ebú*) las *aguas* de sobre la *téira*" (13a15); Ijuí que

estaba seca (*jár^ebú*) la superficie del *suelo*" (13b15).

jnda frase es la contraparte de la primera y es la que marca propiamente dicho del *suceso* (no del relato) del diluvio. -aquí el suelo del campesino— es el habitat del ser humano.

bien, ¿cuál es la diferencia que establece el v.14, aparte de la Cha (el 27/11)? Hay una distancia temporal de 57 días. ¿Qué fun-flple? Ambos datos pertenecen al estrato S (menos 13b, que no problema). Es posible que la diferencia de matiz entre 13bfí Cseca la superficie del suelo") y I4b ("estaba seca [*ySb^es*] la tie- isista en que en la última cita se quiere hablar de la *tierra* en jad, no sólo del *suelo* laborable. Sería la terminación absoluta, is, del diluvio. En tal sentido, las dos cifras, pero sobre todo la . y última, deben tener un peso particular.

contecimiento de la desecación de las aguas y del suelo, datado)1 de la vida de Noé, da un *miércoles*, como era de esperar por Mismo creacional de este día de la semana. Pero importa tam- cantidad de días que se van sumando desde el inicio del dilu-

I otra indicación calendárica (27/11, v.14a) da también un *miérco-* 3or las mismas razones. Además, el uso en este caso del verbo *yü-* finite al lector a la primera formación de la tierra (*yabbásá*) en

I forma verbal que comienza el v.6 indica que estos 40 días se cuentan desde la vis-MHS montañas (final del v.5).

i pesar de los intentos de J. L. Ska para atribuir la totalidad de los w. 13-14 al S (art. f p. 49) es más congruente dejar al Y el 13b ("retiró Noé la cubierta del arca y obser-I he aquí que estaba seca la superficie del suelo"). En 8:1 Ib Noé deduce que las aguas lian "disminuido" (*.qallú*), mientras que la constatación que hace luego (en 14b) no es íntica. Por lo demás, el efecto armonioso del juego de palabras en 13-14 no necesita r ni ira de la fuente S, cuando puede ser explicado por el trabajo redaccional del com-mlnr "sacerdotal" final.

¿Tenemos, con todo esto, un dato seguro sobre la duración del diluvio?

La información que quiere dar un total es la del v.14, pues la del 13 señala la importancia de la secación de las aguas *en el inicio del ario* (I/I), por su simbolismo creacional ya observado. La indicación totalizadora del v.14, sin embargo, nos da una cifra de 374 días, y no de }6-l que es la de un año solar. ¿Por qué ese plus de 10 días?

El texto utiliza, como se observó, dos sistemas de anotación: por un lado, menciona espacios de tiempo (días o semanas)⁴¹³. Por el otro, usa el calendario (solar) de días-meses, el que evidentemente tiene mayor importancia. *No se pueden armonizar ambos* sistemas en su totalidad. Sería un error "sumar" todos los datos.

Queda pendiente la pregunta recién hecha sobre los 10 días que sobrepasan el año solar. Los LXX conocen también la tradición del 27/VII, indicio de que es muy antigua, lo que no significa que es original. Pero la misma versión griega había señalado el 27/11 (no el 17) como inicio, lo que da un año exacto. El texto de Qumrán (4Q252) que ya se ha mencionado, sin embargo, hace tres precisiones importantes:

- 1) hace terminar el diluvio en el 77/11 (ii:l);
- 2) insiste en que es "un año completo" (ii:2s, *snh tmymh* [= *sana t'm; mái*); y
- 3) da además la suma exacta de "364 días" (ii:3).

El uso del calendario solar tan exacto (con señalación de los días de la semana) en este documento hace de él un testigo valioso de una tradición, si no más antigua (es difícil saberlo), al menos más coherente que la del texto masorético. ¿Será que este último quiso buscar un "miércoles"⁴¹⁴ para cerrar el diluvio? El 27/11, en efecto, hubiera sido un domingo o día 1.^a, que contiene otro simbolismo en relación con la semana. ¿Será también que el *redactor* final del texto ya no tenía tanto interés en el año exacto cuanto en los días de la semana?⁴¹⁵

413 prevalece el número "7". Dicha cifra juega un papel significativo en la tradición mesopotamia, tanto para la duración del diluvio, como para otros detalles: "al 7.^B día el barco estaba listo" (*Gutlgamés XiiKi*); el diluvio dura 7 días (127-8); pasan 7 días desde que la nave varó en el monte Nisir hasta el envío de la paloma (142-5); la inundación dura 7 días y 7 noches G4/ra/asisIII:iv:24s).

⁴¹⁴ Más propio para sugerir el nuevo comienzo de la vida, con la salida del arca.

⁴¹⁵ El lector debe suponer que esta cuestión ha sido largamente discutida; un panorama general en R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1964, pp. 249-270. A veces se leen explicaciones complicadas que no ayudan, como la de la armo-

considerar la estructura manifiesta del texto, al final del capítulo endremos tal vez algún elemento más para evaluar este dato erótico.

Salida del arca (8:15-19)

ro

M5

labio Dios a Noé, diciendo:

6

Sal del arca/tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres
Ide tus hijos contigo. [17

| Todo ser viviente que está contigo de entre toda carne, [entre las aves, entre el ganado, y entre toda bestia⁴¹⁶ que se desliza sobre la tierra: sácalos⁴¹⁷ contigo./

Que proliferen en la tierra, que fructifiquen y se multipliquen sobre la tierra."

18

Y salió Noé/ y sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos con él.

jtación de un calendario lunar con el solar: cf. E. Kutsch, "Der Kalenclar des Jubilaenbu-es uncí cías Alte uncí das Nene Testament", VT\ (1961). N. P. Lemche destaca, en cam-n, las incoherencias del texto que estamos estudiando, en "The Chronology in the Story filie Flood", 75Ori8 (1980), pp. 52-62.

Xtraña parece la teoría de G. Larsson sobre el uso (jesotérico en el texto!) de un *triple* llendario (lunar de 354 días [12 meses de 29 y 30 días alternados), solar de 365 [12 x 30 + 5 días intercalares], otro solar mejorado de 365 + 1 día intercalar cada 4 años), que ex-licaría todos los datos cronológicos: "The Documentary Hypothesis and the Chronologi-1 Structure of the Oid Testament", ZAWJ1 (1988), pp. 316-333 (cf. p. 323 y los diagra-s mas de las pp. 324s); antes, "Chronological Parallels Between the Creation and the Flood", VT 27 (1977). Ahora habría que añadir un *cuarto* calendario (de 364 días), a la luz del texto de Qumrán que hemos comentado...

^" Ya se ha indicado que "reptil" no es la mejor traducción de *remes* (ver algunas traducciones). Recuérdese el comentario a 7:21 (nota 374 de este capítulo) y 7:23. ⁴¹⁷ El imperativo causativo de *yūsS'* no contrae en este caso el diptongo original (*haw-j»é'* en lugar de la forma regular *hóse**).

19

Todo ser viviente, toda bestia** y toda ave, tod_o
o que se desliza sobre la tierra:/ por _{sus} famil_i
salieron del arca.

to

250

to, se os e J Í,
tal, después de un año de f H " rSo
tierra firme. Pero jo Dios d H
(/Yavé)' aquí, en los w 18 cial en SU
la - Los varios "di-
""
teo10glíCo

S - sugendo y

a sus

; en

sitorio que hay qe a ""* ^ ^ ^ ^ U^ÍO to_

¿Hacía falta reiterar la clasificación de animales t-, i ^
(v.17) cuanto en su ejecución (19)? Para la entmda ha K "H" ^
Pero no para la salida, más ac/¿ se tra] *** ^cernir,

SS t^/r^r 6 de

Pec:e s.no como ¿¿SScSSTn? eTun

T> ganado> bes
,tia^_ia

omite el ganado hecho ^ ^ ^ ^ Sobreh TM"
da reladón con el s.stema edificatorio usado^ta
por tá s

han Po bestias
la fórmula sas be stias
porque la

,
una variación literaria de e

gido en estilo indirecto sólo a los animales. El texto mismo nos dirá •qué.

G. *El sacrificio a Yavé* (8:20-21aa)⁴²⁰

TEXTO

8:20

Edificó Noé un altar a Yavé./ Tomó de todo el ganado puro,
y de toda ave pura, y ofreció holocaustos en el altar.

21aa

Olió Yavé el aroma calmante.

Esta tradición del sacrificio a la salida del arca, perteneciente al es-¹trato Y, depende estrechamente de los relatos mesopotamios. Consta en los tres mitos conocidos,⁴²¹ pero la forma más parecida al texto hebreo es la del poema de *Guügamés*.

No hace falta hacer muchas consideraciones teológicas al respecto, como ser que este acto de culto es *lo primero* que hace el protagonista en la tierra recreada. Tal sentido puede estar connotado. Pero lo que está *denotado*⁴²² es la importancia del *sacrificio*. Para Noé es un acto de culto, sin duda, y en este contexto, de agradecimiento a la divinidad. Pero el "placer" que siente Yavé al aspirar el aroma ascendente significa que le hace bien y que, diríamos, lo necesitaba. Este tema es explícito en el poema de *Guügamés*. Como lenguaje simbólico, antro-

⁴¹⁸ Ver la nota 416 (sobre el v.17).

⁴¹⁹ *Punta ta iberia* kai panta ta ktene ka i pan peteinón kai pan herpetón...

⁴²⁰ Ver la nota 360.

⁴²¹ Texto sumerio, líneas 210s; G«ífeamésXI:155-161; *Aira/asís* III:iv:30-35.

^{**_2} Estos dos términos de la semiótica distinguen lo que un texto dice indirectamente (connotación) de lo que explícitamente propone (denotación).

⁴²³ El texto de XH59-161 remarca que

"los Dioses olieron el sabor,
los Dioses olieron el dulce sabor,
los Dioses se apiñaron como moscas en torno del sacrificante". En *Atrajasis* III:v:35 quedan restos del texto: "(Los Dioses) se congregaron [como moscas!"]".

Exilio y sobrevivencia

mórfico, no nos debe asombrar; al contrario, está lleno de naturalidad y simboliza que Dios acepta la ofrenda⁴²⁴. En el plano cosmovisional, significa que está restablecido el orden cósmico, en cuyo equilibrio juega un papel esencial la acción sacrificial, que sustenta y plenifica las relaciones entre el cielo y la tierra⁴²⁵.

En el marco de la tradición Y, hay que recordar que en 4:26 ésta ya había hablado de Enós como iniciador del culto a Yavé. Allí se usaba la fórmula "invocar el nombre de Yavé" y no se mencionaban los sacrificios que, sin embargo, estarían implícitos. Éstos, en efecto, son la expresión arcaica más típica de toda veneración de la divinidad.

La tradición S, en cambio, esperará hasta el Sinaí para la institución sacrificial, según ya se ha observado en el contexto de la admisión de los animales en el arca, sobre 7:2-3 (cf., por ejemplo, Levítico 1-7). La nueva referencia a los animales y aves "puros" es una llamada retrospectiva a 7:2-3 (son los únicos animales que habían sido alojados en el arca de a siete parejas).

En la lógica del relato, lo único que tiene Noé para ofrecer a Yavé son *animales*. No hay todavía vegetal alguno en la tierra, y lo que había acopiado era para el alimento. Lo más natural, también, es que ofrezca animales del *ganado*, el común para los sacrificios⁴²⁶.

No hay que especular, por otra parte, sobre el término "holocausto" (hay varios tipos de sacrificios animales). Simplemente, es la forma más característica, y probablemente la más arcaica, del sacrificio con animales.

Excursus: *El calendario solar*

Para confrontar los datos calendáricos ofrecidos por el relato del diluvio y entender claramente el comentario, registramos el calendario completo de 364 días, según la secuencia de meses (agrupados de a cuatro) y días de la semana (1 a 7, y su equivalente en nuestro léxico). Los cuatro meses de la columna de la derecha tienen 31 días.

⁴²⁴ La imagen se usa también en Levítico 26:31; 1 Samuel 26:19; Amos 5:21, y cf. Ezequiel 20:41.

⁴²⁵ Para la significación fenomenológica del sacrificio, sobre el cual tanto se ha investigado, cf. una síntesis en *Los lenguajes de la experiencia religiosa...*, op. cit., pp. 249-257.

⁴²⁶ Así y todo, ofrece también aves (v.20b). Este detalle quita fuerza a la sugerencia anterior en el sentido de que la ausencia del "ganado" en la salida del arca (v.19) apuntaría a su uso en el sacrificio.

El texto cíe Qumrán que sigue (4Q252) es una ilustración apropiada el calendario solar y de su relevancia para la comunidad del Mar Muerto. Decir que el diluvio, un suceso "fundante" por ser originario, se desarrolló de acuerdo con *este* calendario, es una manera de legitimarlo y inferirle sacralidad.

1. *El calendario de 364 días*²¹

iwnx	nvvraxi	mvnxxn	= 4° (miércoles)
i 8 15 22	29 6 13 20 27	4 11 18 25	= 5.° (jueves) =
j 9 16 23	30 7 14 21 28	5 12 19 26	6.° (viernes) = 7.°
110 17 24	1 8 15 22 29	6 13 20 27	(sábado) = 1°
111 18 25	2 9 16 23 30	7 14 21 28	(domingo) = 2.°
112 19 26	3 10 17 24 1	8 15 22 29	(lunes) = 3.°
113 20 27	4 11 18 25 2	9 16 23 30	(martes)
B4 21 28	5 12 19 26 3	10 17 24 31	

Las fechas resaltadas (1 del I y X; 27 del II; 17 del VII, y 17 del II) las registradas en el relato bíblico del diluvio y serán comentadas Lsu propio lugar.

12. *El calendario de 364 días en 4Q252*TM

texto parece ser un midrás (actualización hermenéutica)⁴²⁹, y se •re a dos episodios del Génesis, Noé y el diluvio por un lado (coas i:l-ii:5a) y la alianza de Yavé con Abrahán (parte de la colum-y la iii). La contigüidad de ambos episodios en este documento es Cio de su carácter selectivo, dependiente de un texto tradicional. Es,

reconstrucción básica de este calendario se debe a Annelie Jaubeit, "Le calenclrier jjubilss et de la secte de Qumran: ses origines bibliques", V7"3 (1953), pp. 250-264 p. 253).

I Cf. T. H. Lim, "The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)", *JJS* 43 12), pp. 288-298 (transcripción y traducción preliminares).

' Sobre la importancia hermenéutica del midrás en la tradición bíblica, cf. *Hermenéuti- \ ÍH liltca. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, Lu-pn, IW1, pp. pp. 55.75s.

por tanto, una *relectura* de este último. Hay que reconocer que allí está su relevancia.

En esta traducción, el texto *bíblico* es puesto en bastardilla para poder apreciar visualmente cuánto el de Qumrán lo rellena. Éste, al ser un resumen, cambia a menudo el orden de las palabras del texto hebreo que conocemos.

Los meses son indicados con números romanos para facilitar la lectura y para armonizar el estilo usado hasta aquí.

: En el año 480 de la vida de Noé llegó su fin⁴³⁰ para Noé, y Dios

2 dijo: "No permanecerá mi espíritu en el ser humano para siempre.

Están determinados sus días (a ser) 120

3

años hasta el final de las aguas-de-diluvio."⁴³¹ Las aguas-de-diluvio estuvieron sobre la tierra *en el año 600-años*

4

de la vida de Noé, en el mes II, al 1 del sábado⁴³², en su 17 (del ese mes).

En

3

estallaron todas las fuentes del gran abismo, y las compuertas de los cielos se abrieron, y hubo un aguacero sobre

6

la tierra, por 40 días y 40 noches, hasta el día 26 del mes

7

III, al día 5 del sábado (= jueves), y *crecieron las aguas sobre la tierra 150 días,*

hasta el día 14 del mes VII, 3 de la semana (= martes). *Y al final de los 150*

⁴³⁰ Es decir, de estos años (el sufijo está en plural).

⁴³¹ El hebreo *me mabbúl* (sin artículo en la segunda palabra) pone el acento sobre *las aguas*.

⁴³² Es decir, en el primer día de la semana (domingo).

días menguaron las aguas por dos días, el día 4.^a y el día 5.^s Y el día 10

6.² *descansó el arca sobre las montañas de Turarat, al 17, en el mes VII*

11

Las aguas menguaron sin parar hasta el mes X, al 1.^a, al día 4.²

12

del sábado (= miércoles). *Y las cimas de las montaña^ y sucedió que al cabo de 40 día^ de aparecer las cimas*

13

de las montañas *abrió Noé la ventana del arca*, en el día I.² del sábado (= domingo), que es el día 10,

14

en el XI mes. *Y envió la paloma⁴^ para ver si habían disminuido las aguas, pero no*

15

encontró descanso y regresó a él, al arca. Esperó todavía otros 7 días,

16

volvió a enviarla, pero entró a él con una hoja verde de olivo en su pico. Era el día

17

24436 ¿el ^{mes} xi, al 1 del sábado. *Reconoció entonces Noé que habían disminuido las aguas*

18

de sobre la tierra. Al cabo de otros 7 días envió la paloma, la que no

19

repitió más su regreso. Era el día 1, en el mes XII, día 1

⁴³³ El escriba omitió aquí un verbo ("aparecieron").

⁴³⁴ El editor del texto cierra la frase en este lugar ("sucedió al cabo de 40 días. Las cimas de las montañas fueron vistas¹¹"), lo que es doblemente incorrecto, tanto por dejar una frase en el aire, cuanto por entender el infinitivo *Ihr'wt 'f/iar'*(5f' como verbo finito.

⁴³⁵ Se omite el envío del cuervo (Génesis 8:7), pero es mencionado en otro texto de Qumrán (4QpGen/c).

¹³^ Lo que deja suponer que el primer envío fue el día 17, no el 10 (cuando Noé había abierto la ventana).

I. El dÜuvio (6:9-9:19) (3.a parte)

f Intervención divina (8:21als-9:17)

rte: Sobre el suelo laborable (8:21als-22)⁴⁴¹ rte: El nuevo orden humano en el mundo (9:1-17): El nuevo orden humano (9:1-7) \ La alianza de Dios con Noé (9:8-17) Usión del relato del diluvio

._acción

do el conjunto que va desde 8:21afé hasta 9:17 podría llamarse en)s generales "el nuevo orden cósmico", referido tanto a la vida i (8:21aIS-22) cuanto a la humana (9:1-7), con la garantía de la etición del diluvio (8:21b Y y 9:8-17 S).

Intervención divina (8:21aís-9:17) parte:

Una doble promesa (8:21a&-22 Y)

Í _____
' Queremos romper con la tradición común que separa totalmete 8:21-22 de 9:1ss, ais-
Htdi) los temas de este último capítulo, cuando en realidad son el equivalente S de los
NNHI n illados por el Y en la alocución divina anterior. Poreso se inicia este capítulo VIH
JdM» rl comentario de 8:21a8.

20
del sábado⁴³⁷, y al cabo de 3 semanas Noé envió la paloma, la que |
no repitió el regresar a él]
21
otra vez⁴³⁸. Se habían secado las aguas de sobre la tierra. Retiró N<ié\
la cubierta del arca]
22
y observó: he aquí que estaba seca la superficie del suelo. Era el 1 <M
mes I^a. Y sucedió que
\

ii-1
en el año 601 de la vida de Noé, en el día 17 del mes II,
2
estaba seca la tierra, al 1 del sábado (= domingo)⁴³⁹?. En aquel illa
salió Noé del arca, al cabo de un año
3
completo, a los 364 días, en el 1 del sábado, a los 7
4
[falta] 1 y 6 [falta] Noé del arca, al tiempo preciso⁴⁴⁰ de un año
5
completo [falta].

La lectura de este texto trasluce claramente la preocupación por el calendario solar y por los días de la semana. Estos últimos no está registrados en el relato bíblico, pero creemos que están supuestos.

⁴³⁷ El autor quiere informar que pasaron tres semanas (21 días) entre la apertura del . ca (1/X) y el tercer envío de la paloma (1/XII).

⁴³⁸ El texto parece decir que hubo un cuarto envío de la paloma, que dataría del '¿¿' la frase repite los términos del tercer envío (Génesis 8:12). Tal vez se quiso llenar el l. so que quedaba entre el 1/XII (tercer envío) y el 1/1, fecha que sigue en la línea 20 (apertura del arca).

⁴³⁹ Nótese la diferencia con el dato de Génesis 8:14 (= 27/11), que hace un total de días (ver el comentario).

⁴⁴⁰ En hebreo mo'éd indica un momento preciso, convenido. Se quiere remarcar la importancia del dato aludido.

TEXTO

8:21a8

Se dijo (entonces) Yavé en su corazón⁴⁴²: "No volveré a maldecir otra vez la tierra por causa del ser humano, por cuanto⁴⁴³ el impulso del corazón del ser humano es malo desde su juventud,/ ni volveré otra vez a golpear a todo viviente como he hecho:

22

'Aún todos los días de la tierra:/ siembra y cosecha frío y calor verano e invierno día y noche no descansarán.'"

El discurso de Yavé (w.21[-22]) —el quinto "dijo Dios/Yavé" desde 6:7, o el sexto, si se incluye el de 6:3— es más un soliloquio que una allocución a Noé. Se dirige a sí mismo, como reflexionando. Es de escrípu lo teológico señalar que Yavé no se dirige a Noé para evitar una relación "mágica" entre sacrificio y gracia divina. La fenomenología de la religión indica que las cosas van por otro lado más significativo. Muchas veces, lo que se interpreta como "magia" o manipulación de lo sagrado, es en realidad una profunda captación del valor simbólico de los gestos⁴⁴⁴.

En el discurso del v.21 hay una reflexión de Yavé que motiva una doble promesa, sobre la tierra (21aís) y sobre los seres vivientes (21b). Es la primera la que es "comentada" en el v.22 (por el mismo Yavé, o por el autor) con el motivo de la continuidad de los ciclos cósmico y agrícola.

⁴⁴² La expresión literal es "decirle al corazón", o sea reflexionar (el corazón es el órgano del entendimiento en la antropología hebrea, y general).

⁴⁴³ No convencen los esfuerzos de algunos exégetas por entender la partícula *kí* en sentido concesivo ("aunque/a pesar de que"), para suavizar la rudeza del contenido (!); el W. Woller, "Zur Übersetzung von *kí* in Gen. 8,21 und 9,6", ZAW99 (1982), pp. 637-63H. El mismo matiz tiene si se la toma como enfática ("he aquí/en verdad"), como la entien de T. C. Vriezen, "Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewort *kí*", en J. Hempel-L. Rosi (eds.), *Von Ugarit nach Qumran*, Berlín, Töpelmann, 1958, pp. 266ss (en contra, A. Schoors, "The Partíole *kí*, OTS 21 [1981], pp. 273). El sentido concesivo se expresa en la (por lo demás incorrecta) versión de este pasaje en la NBE ("Sí, el corazón del hombre se pervierte desde la juventud; pero no volveré a matar a los vivientes...").

⁴⁴⁴ Sobre esta cuestión, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 240s.

? cancela la maldición de la tierra (v.21a§)

able la reasunción en el v.21a§ del lenguaje de 6:5-6 (en el in-I autor): vocablos como "intento/impulso" o expresiones como "azón", se intercambian en los dos relatos. Yuxtapuestos, son

i el *intento* de los pensamientos de su *corazón* sólo era todo el tiempo (6:5b)... y se dolió *en su corazón*

Jijo (entonces) Yavé *en su corazón*⁴⁴⁵: '... el *intento* *corazón* del ser humano es *malo* desde su juventud'" (laís).

f lo demás, la expresión "desde su juventud" es equivalente a "to-jlempo". Es otra correspondencia más.

' otra parte, 8:21b retoma en sentido inverso el tenor de 6:7:

raré al ser humano que he creado de sobre la superficie I suelo, *desde el ser humano hasta...* (animales)...

3ue

Dy arrepentido de *haberlos hecho*" (6:7)

i volveré otra vez a *golpear* a *todo viviente* como *he Cho*" (8:21b).

[la tradición Y constituía originalmente un relato cerrado del diluvio "restos" de 6:5-8 y 8:20-22 formaban una inclusión literaria y teo-^{ft}. Esta inclusión se explaya a su vez en forma de quiasmo a dis-

la nota de la traducción que, literalmente, es: "dijo Yavé a su corazón", calificación de "restos" quiere señalar que es muy fragmentaria la secuencia cíe epi-"yavistas". Este hecho se explica suficientemente por el trabajo redaccional sin que esario apelar a la hipótesis de rellenos Y/«(sacerdotales, como pretende J. L. Ska, uto del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posterior-(199 'O, pp. 37-62 (sobre nuestro pasaje, cf. p. 59). Su argumento de que el tilo del sacrificio no aparece en *Atrajasis* sino sólo en *Guilgamés*, más tardío, no tie-«klero, ya que 1) los textos hallados del poema de *Guilgamés*, que son del primer nlo a. C., pueden ser copias de otros más antiguos, y 2) en el fragmento sumerio es-I escena del sacrificio, reconocible en la tableta rota en ese lugar (líneas 210-211).

a constatación de la maldad del yéser humano (6:5) b
decisión de borrar seres humanos y animales (6:7)

b' decisión de *no* maldecir el suelo (8:21) a' constatación
del yéser malo del ser humano (8:21)⁴⁴⁷.

Hay también conexiones lexicales con Génesis S⁴⁴⁸, pero ahí evita el vocablo 'arar para "maldecir", sustituyéndolo por qall vé no repetirá su determinación de 3:17b-18. El objeto antes malcl-ahora ya no, es en todos los casos *el suelo* laborable (no la tierra en neral, menos aún el ser humano [el único caso fue el de Caín]). Al importa el tema de la tierra de los campesinos (desde 2:5b). Es de relevancia destacar la suspensión de la antigua maldición del suelo río.

Es una mala lectura del texto atribuir al Y una concepción nuj del diluvio y por tanto de Yavé. ¡Como si éste hubiera "fracasado" intento de purificar la tierra! Si reconoce que el yéser humano es "

po, sea antes del diluvio (6:5b) o aun *después* (8:21afs),
¿no tamaño catástrofe?⁴⁵⁰.

iltos no funcionan de esta manera. Narran "acontecimien-les, por supuesto que imaginarios, por los que se instau-*presentes*. No contienen historia pasada, sino que siem-las realidades vividas, interpretándolas a través de "mode-. El mito Y del diluvio especula justamente sobre la tierra productiva a pesar de la condición negativa de su ser humano. Génesis 3:17-19 debe ser leído estructuralmen-•/ *relato del diluvio*, y no al revés. La maldición de la tierra, para siempre, hubiera bloqueado la finalidad misma de del ser humano "para trabajar el suelo" (2:5b). La impro-del campo (3:17b-19aa) habría terminado con la vida.

itonces sólo se invierte la misma objeción contra Dios. ¿Para Igo contradictorio de 3:17-19? El cíe Génesis 3 es un mito to-listinto del de 6-9, y responde a preguntas diferentes. Situar ? del pecado de "desmesura" del poder⁴⁵² "antes" del diluvio >ner de manifiesto su profundidad y la necesidad de su eli-(6:7). Lo que el mito de Génesis 3 está "significando" fenome-icnte es que "lo que pasó" antes del diluvio es lo que se de-no suceda en el presente.

ito Y del diluvio constata, por boca del mismo Yavé, que el "in-no "instinto" o naturaleza) humano es el mismo de siempre en tación al mal. Entonces, ¿para qué repetir las catástrofes del di- lector israelita del relato "sabe" que el Dios bíblico no castiga ndaciones terribles o diluvios, *sino por el exilio* o de otras for- aladas en el Sinaí. El mito del diluvio "clice", de cualquier ma- Dios no soporta el estado de maldad (Y) y violencia (S) en la y que por ello la purifica por el diluvio. Si la maldad y la violen-

D. L. Petersen, "The YahwLst on the Flood", VT 26 (1976), pp. 438-446. Se ha ob-i, por otra parte, que la misma condición del yéser humano motiva el diluvio (6:5) :) recurrencia (8:21aía), lo que es inconsistente: cf. H.-P. Müller, "Das Motiv für die :, Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse", ZAW97 (1985), '5-316 (p. 297).

este tema en *Los lenguajes cíe la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología la religión*, op. cit., pp. 152.166.201.

Pura esta interpretación, ver el comentario correspondiente: *Crear y amar en libertad*. Ito de Génesis 2:4-3:24, op. cit., pp. 175ss.181s.

⁴⁴⁷ Menos visible es la estructura paralela propuesta por G. J. Wenham, "The Cohrn

of the Flood Narrative", VT28 (1978) , pp. 336-348:

A	Olió (6:5)	Vio (8:21)
B	Yavé	Yavé
C	ser humano	ser humano
D	todo intento	el intento
C	su corazón	corazón
D	sólo malo	malo
E	todo el tiempo	desde su juventud
F	borraré (6:7)	golpear
G	ser humano	ser viviente
H	los hice	como hice

No se usa todo el texto, y se dejan muchos huecos. El paralelo literario y de contení de cualquier manera, es evidente.

⁴⁴⁸ La expresión "por causa del ser humano" de 8:21a es la misma que la de 3:17ba ("nul' dito el suelo por causa tuya").

"^ Es mejor no especular sobre la diferencia semántica entre ambos lexemas. La foiiuu intensiva del estativo *qalél* ("ser pequeño, liviano, poca cosa") significa, por su etimoln gía, "considerar (a otro) pequeño.../menospreciar", y de ahí "maldecir"; pero el uso i.in frecuente lo ha hecho equivalente de 'arar. El estudio clásico sobre estos verbos es el ilc II. C. , *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, Filadelfia, SBL, 1968. No parece acq> table la interpretación de R. Rendtorff, según el cual el sentido de *qallél* sería "declai.n (a la tierra) como maldita" ("Génesis 8.21 und die Urgeschichte des Jahwisten", *KD*« [1961], pp. 69-78, cf. p. 69).

cia continúan "después" del diluvio —lo que el autor y sus destinatario.¹» "saben"—, tal realidad será interpretada a su vez por otros mitos u otros textos.

El texto, a esta altura, ha hecho una distinción clara entre la condición de la tierra y la del ser humano. La primera fue "limpiada" por el diluvio (nivel simbólico) y además Yavé levanta la maldición al suelo laborable ('*adama*', v.21a), maldición que por lo visto no vale la pena mantener, visto lo que es el *yéser* humano. Telescópicamente, el narra dor está mirando hacia la experiencia histórica de Israel, perspectiva esencial en la intención querigmática del redactor del Pentateuco.

Cabe todavía una observación más. Esta primera promesa, referida a la tierra, no tiene correspondencia en la motivación del diluvio (no llama a nada dentro de este relato). Remite, en cambio, como se indicó, a Génesis 3, donde el ser humano es castigado en su relación *con el suclo laborable*. La motivación del diluvio añadía la destrucción *de los seres humanos* (6:7). Ahora, la doble promesa que sigue al sacrificio de Noé anula las dos formas de castigo. Esta constatación favorece a quienes sostienen que —desde el modelo mesopotámico— el relato del diluvio no es independiente del de la creación.

b) *Nunca más el diluvio* (8:21b)

Por eso, en 8:21b, Yavé saca una conclusión práctica de su propia reflexión:

"no volveré otra vez a golpear a todo viviente *como he*

Como si Yavé quisiera continuar: "pero lo haré de otras maneras (por ejemplo, el exilio)".

¹53 p. hay un ordenamiento quiasmático en las dos promesas, perceptible en el hebreo y que se ha tratado de reproducir en la traducción:

	"no volveré
a	otra vez
b	a golpear..."
	"no volveré
b'	a maldecir
a'	otra vez..."

De esta manera, ambas promesas quedan ensambladas entre sí.

, segunda promesa está referida a los seres vivos (la primera con el suelo). Menos los que se refugiaron en el arca, todos habían cido.

ninguna cultura, el diluvio es un hecho *repetible*. Por su naturaleza única. En todos los casos, el ordenamiento divino del mundo *e tiene vigencia en el presente*. De allí el "no volveré otra vez" eso será de suma importancia el análisis del "después" del director "sacerdotal" no está molesto por la representación Y de al. Él, en todo caso, se reserva otra conclusión (9:8-17). A fin de s, él ha ido incorporando fragmentos de la otra tradición, concretamente los que acabamos de citar.

Los ciclos cósmico y agrícola (v.22)

v.22 parece un dicho popular; es un fragmento poético, conciso, jeto en cuatro binas de dos palabras cada una (en total, 8 palabras). No está indicado el sujeto emisor, ni el destinatario. Por su forma lica, traslada al verso experiencias fundamentales. En la redacción al puede ser comprendido de dos maneras:

- 1) como parte (conclusiva) del discurso *de Yavé*, o
- 2) como un epílogo *del autor*.

4o son iguales las dos lecturas. En el primer caso es una promesa, acada además por el final "no descansarán"; en el segundo, es una (iple constatación, una especie de evaluación que hace el redactor de | condiciones presentes de la naturaleza. Además, si el discurso de Ya-termina en el v.21, su final (especialmente la frase "como he hecho") un relieve particular. Al faltar un indicador lingüístico de cambio l locutor, el texto supone que es el mismo Yavé. Es preferible, por taña primera lectura.

Respecto del contenido mismo del v.22, cabe observar que, de las cuatro parejas de palabras, *la primera* se ubica en la isotopía *agrícola*, trabajo campesino. Por lo mismo, las otras tres, referidas en sí a la naturaleza, en *el texto* significan los ritmos cósmicos y telúricos de la

Producción *agraria* (nada hay, por ejemplo, sobre los animales o el tñi bajo artesanal) ⁴⁵⁴.

¿Hay en los mitos de Mesopotamia algún correlato de Génesis 8:22? En el texto sumerio sobre el diluvio, roto en esta sección, se conser^ya una línea cuyo contenido sugiere un parecido con el v.22:

"El *níg-gil-ma*, surgiendo de la tierra, continúa surgiendo de ella" (1.253) ⁴⁵⁵.

Pero, lamentablemente, no se sabe el significado del término *sume* ^{no}> sujeto de toda la frase. Y más no se puede decir.

2.^a parte: *El nuevo orden humano en el mundo* (9:1-17 S) El motivo del "nuevo orden" *humano* después del diluvio es espr_i rado, ya que este acontecimiento significa una recreación de las cosa.s. El tema del v.22 ya apuntaba en esa dirección. El relato del diluvio h;í bría podido concluir con ese hermoso fragmento poético. El mito expli_i caria de esa manera el orden cósmico presente, con el interés puesto en la vi_il_a agraria. Pero el S tiene su propio epílogo, su propia visión dd orden cósmico dispuesto por Dios en esta nueva creación, con el énfasis puesto en lo humano.

ción.^por eso, su palabra queda para lo último, para "cerrar" toda la narní

^cUatro son los temas que quiere tocar y que desde el punto de vis_ta literario son (parcialmente) separables: por un lado, en los w.1-7 ro dea las prescripciones sobre el alimento (1-4) y sobre el respeto a la vida humnana (5-6) con el mandato de multiplicarse (1 y 7). Por el otro, desarrolla el motivo de la alianza con Noé, cuyo contenido es el "nun ca más" del diluvio. Tenemos así diagramado el texto de 9:1-17 (o 1-19 con la conclusión) en dos secciones:

⁴⁵⁴ „

rué común, en lustros anteriores, comparar este texto con el llamado "calendario dr Guezer" (ig_c 900 a. O, que habla de los diferentes meses de cosecha (oliva, lino, ir bacía, uv_as_i frutas) y siembra. Texto en *ANETp.320*. A decir verdad, es poco lo que M-puede Cóm_parar con Génesis 8:22.

Véase j_a no_ta a esta j_mea c_le_j texto, en el capítulo V.

el nuevo orden humano (w.1-7), y i la alianza de Dios con Noé (w.8-17)

El nuevo orden humano (9:1-7)

ro

U

ndijo Dios a Noé y a sus hijos./ dijo:
"Fructificad y multiplicaos, ' llenad la tierra.

je el temor y el miedo a vosotros esté en todo viviente
la tierra y en todas las aves del cielo,/
todo lo que se desliza en el suelo y en todos los peces el mar.
En vuestras manos han sido puestos.

Toda bestia ⁴⁵⁶ que está viva, a vosotros os servirá :
comida;/ os he dado todo a vosotros, como (antes)
[hierba verde. 4 Pero carne junto con su sangre ⁴⁵⁷?, no
comeréis.

[3 En verdad que vuestra sangre de vosotros mismos reclamaré;
| de manos de todo viviente la reclamaré;/ de parte del ser
humano, de manos del hombre y su hermano (de unos y otros)
reclamaré la vida del ser humano. 6 'El que vierte sangre del ser
humano,

' Aquí es claro que *remes* no indica una clase de animales, sino que es una designa-i general de todo lo que "anda/se desliza/se mueve" sobre la tierra. No hay en caste-10, como ya se observó, un sustantivo que le corresponda correctamente, pero es me-r traducir el vocablo por "bestia" (= animal en general) que por "reptil", seguramente in-f Correcto.

*" Lit. "carne en cuya vida/esencia (*nefes*) está su sangre". O también se puede entender la preposición "en" como sinónima de "junto con" (un *beth comitatus* en la terminología gramatical del hebreo).

por el ser humano su sangre será vertida',/ porque⁴⁵⁸ a imagen de Dios hizo (él) al ser humano.
7

En cuanto a vosotros: fructificad y multiplicaos;/ proliferad en la tierra y multiplicaos⁴⁵⁹ en ella."

En una primera mirada a esta pequeña unidad, aparece una inclusión entre los w.lb y 7. El redactor quiso, por tanto, relacionar entre .if los tres temas de la misma: la fecundidad humana, el dominio sobre los animales y su uso alimentario, y por fin el homicidio. Cómo este última tema se conecta con el resto, hay que estudiarlo con cuidado.

Otro dato que emerge de una primera lectura es la múltiple correlación con Génesis 1, lo que debe tener un sentido particular.

1. El crecimiento (y.1)

Por empezar por las llamadas a Génesis 1, la *bendición* impartida por Dios a Noé equivale a la otorgada a los primeros seres humanos (1:28aot). El "sentido" de la misma, que es el don de la fecundidad (9:1b), es expresado en el mismo lenguaje imperativo usado en 1:28; iK, Sinópticamente:

- "Los bendijo Dios (a los seres humanos) y les dijo Dios: 'fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra...' (1:28a)

- "Bendijo Dios a Noé... y les dijo: fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra" (9:1).

Los paralelos no terminan ahí.

⁴⁵⁸ ver la nota a la palabra "porque" (ki) de 8:21.

⁴⁵⁹ Se acostumbra cambiar el imperativo "multiplicaos" por "dominad", sea porque aquel ya está en el primer hemistiquio, o por asociación con 1:28 (ver algunas traducciones como la BJo la NBE). Tal modificación no se justifica, pues el modelo **ABCB'** es una estructura poética conocida en hebreo. Cf. B. Porten-V. Rappaport, "Poetic Structure in Gen'sr, IX 7", VT21 (1971), pp. 363-369 y J. S. Kselman, "The Recovery of Poetic Fragments from the Pentateuchal Priestly Source", JBL 97 (1978), pp. 161-173, esp. p. 167. Ejemplos p.e. puestos del esquema indicado: Génesis 1:22; 17:6; 27:29; 35:11; Isaías 28:23, 54:7s.

La alimentación (w.2-4)

v.2 destaca el dominio de los seres humanos sobre el reino animal respondiendo al dominio sobre la tierra de 1:28a final ("y do-dla") y sobre los animales (v.28b)⁴⁶⁰.

Por fin un último equivalente con Génesis 1 es el motivo de la alimentación, vegetal en 1:29-30⁴⁶¹ (y cf.6:21), también carnívora en 9:3.

El cuádruple paralelismo temático con Génesis 1 (bendición/fecundación/dominio/alimentación) establece intencionalmente una correlación entre creación y reacción. No en el sentido de que después del Wo haya una creación distinta (los seres salvados en el arca prolongan especies anteriores), sino de que el punto de partida es el o (los primeros seres humanos/los primeros animales). Ahora bien, pero y otro caso, lo que hace "andar" la creación es la *bendición* di- que otorga fecundidad a los seres vivos⁴⁶².

El tema del miedo causado por los humanos sobre los animales (Ja) parece extraño, como lenguaje al menos, y tal vez chocante. Pero el relato, como mito que es, deriva, sin hacer evaluaciones⁴⁶³, a un *J tempus* primordial e instaurador, lo que es una realidad actual. El dominio de los animales hacia los seres humanos es un hecho de la existencia corriente.

Por primera vez, en el relato del diluvio, se mencionan los peces (bg). Ellos no estaban en la lista de los animales incluidos en el ar-w', tampoco en la de los extinguidos. Sí, en cambio, como objeto del ninio humano. El paralelo con Génesis 1 reclamaba su inclusión. Y, > en todas las listas, también en ésta hay una redundancia del calihivo "todo(s)" (6x en los w.2-3).

El orden del registro es, en cada caso, E' peces/a ves/todo ser viviente que se desliza sobre la tierra" (1:28b) , "todo ser viviente de la tierra/aves/todo lo que se desliza en el suelo/peces" (9:2). El enlramiento es un quiasmo a distancia, sólo que en 9:2 se descompone en dos el tercer elemento de 1:28. La expresión pleonástica *yereq 'éseeb* (lit. "verdor, hierba") de 3b es retomada de

ais.

El texto de 9:1-7 se ocupa de los seres humanos, como el de 1:28. Sobre los animales se había hablado antes en ambos casos (1:22, bendición y fecundidad; 8:17b [a la sa-Iklu del arca], fecundidad solamente). ^ Sobre este aspecto del mito, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa...*, p. 207'.

Ahora bien, ¿por qué en este momento inserta el redactor la explicación del v.4 ("pero carne junto con su sangre, no comeréis")?

3. La vida humana versus homicidio (w.5-6)

Las últimas palabras ("no comeréis") sirven de "enganche" con lo anterior. El tema, en efecto, es el mismo. La secuencia "mandato-exposición" es idéntica a la de 2:16-17, referida también a la comida.

Este inciso no necesita mayor explicación. El motivo de la prohibición está en el valor simbólico de la sangre como principio de vida, y el dueño es Dios. El redactor sacerdotal "sabe" de esto; lo dirá en v.17:10-16 con más detalles:

"La vida (*nefes*) de la carne está en la sangre... (v.14a); por eso dije a los hijos de Israel: 'ninguna persona de entre vosotros comerá sangre' (v.12a)...; la vida de toda carne es su sangre (v.14a)".

Desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, la ausencia de no comer carne con su sangre, sentida como *simbolicamente* relevante, es "originada" en un doble momento arquetípico: el del recreo postdiluviano (Génesis 9:4) y el del Sinaí (Levítico 17:10-16). Hubiera bastado este último, como sucede con tantas leyes "sinaíticas", Es la segunda ley que la tradición S va admitiendo como pre-sinaítica la primera era la de Génesis 1:29-30. Ambas se refieren a la *alimentación*. Es obvia la importancia que el tema tiene para el redactor. M.1| aún si se toma en cuenta que la frase "no comeréis" está formulada en forma apodíctica (76' + imperfecto): "de ninguna manera" /nunca comeréis".

Hasta aquí, el desarrollo temático es coherente: bendición, dominio, alimentación (lo "mandado" y lo exceptuado). Abruptamente, de la sangre de los animales, Dios pasa a hablar de "vuestra sangre" (v.5au). Además, el destinatario "plural" hace pensar en más gente que el grupo de Noé, *nunca* incluido (gramaticalmente) en las alocuciones clivinas, que invariablemente son dirigidas a Noé solo, en singular. La explicación natural es que el redactor está usando el modelo de las prescripciones sinaíticas, expresadas por lo general en plural. En realidad, < I

hablando a sus destinatarios actuales. Tal efecto retórico no es casual.

Por otra parte, es totalmente independiente del que se desarrolla en los w.1-4. Es introducido por asociación, por el *tema* de la "sangre". Pero esto revela otra preocupación esencial, a saber, situar en este momento recreacional la institución de la prohibición del *homicidio*. No estaba ya señalada esta prohibición en el relato de Caín?

En se hablaba de la sangre humana vertida por homicidio lo que recordar, por un lado, que 4:1-16 pertenece al fondo de su propia versión, como en otros asuntos. Esta aclaración, por otro lado, no vale a nivel de la *redacción* de nuestra obra literaria: el *tema* "se acuerda" de aquel relato.

Además, la narración del capítulo 4 no contiene ninguna ley con homicidio. Como mito que es, expone un arquetipo o modelo de O, que "da sentido" (en el nivel simbólico) a sus repeticiones en la nte. Mientras que en 9:5 tenemos una norma, desligada de lo-eso" que la contextualice.

nos ahora más de cerca la composición del v.5. *La sangre humana*; pero el *lexema* dominante es *darás* /reclamar/exigir". Éste está enmarcado cuidadosamente en un fonético:

vuestra sangre (*dim^ekem*) de vosotros

mismos (*nafsotéjkem*)

RECLAMARÉ:

1. de manos de todo viviente la RECLAMARÉ

2. de manos del ser humano... RECLAMARÉ

») la vida (*nefes*) §) del ser

humano (*ádárrî*)

4. Otra vez, el crecimiento (v.7)

Ya se ha observado que el v.7 "cierra" la unidad marcando una *MI-clusio* con Ib. La repetición de la misma idea refuerza su recepción por el lector. Pero, por el lugar en que ha sido puesta, produce también otro efecto-de-sentido. En efecto, leído el v.7 *después de* la negación del homicidio (w.5-6) adquiere un matiz adversativo: "*pero vosotros...*", o "*vosotros en cambio* fructificad y multiplicaos...".

Es una afirmación de la vida y de su pródiga expansión bajo el impulso de la palabra y de la bendición de Dios.

Es de notar, por último, que la sobreabundancia de vida que propo ne Dios se contrapone con la actitud de Enlil, en el mito de *Atrajasis* (III:vii:l-8), de controlar los nacimientos en prevención de una nueva rebelión⁴⁷⁰ de los humanos sometidos al trabajo duro e interminable mejor que ante el peligro de una explosión demográfica!⁴⁷¹).

b) La alianza de Dios con Noé (9:8-17)

TEXTO

9:8

Dijo Dios a Noé y a sus hijos (que estaban) con él:

9

"Por mi parte, he aquí que establezco mi alianza
con vosotros/ y con vuestra descendencia después de vosotros

⁴⁷⁰ Cf. nuestro ensayo sobre este mito, "Conciencia mítica y liberación. Una lectura 'sos-pechosa' del mito mesopotamio de Atrajasis", en Varios, *Escritos da Biblia y Oriente*, Salamanca-Jerusalén, 1981, pp. 3-Í7-358.

⁴⁷¹ Es la interpretación de W. J. Moran, "The Babylonian Story of the Flood", *Bb* 40 (1971), pp. 51-61 y A. D. Kilmer, "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Uelected in the Mythology", *O41* (1972), pp. 160-177. Cf. también T.Frymer-Kensky, "What the Babylonian Flood Stories Can and Cannot Teach Us About the Génesis Flood", *BAR* 4:4 (1978), pp. 32-41. El primer episodio de la rebelión de los Dioses menores, simétrico al del "grito" de los humanos, no tiene nada que ver con el motivo de la sobre-población sino con el del trabajo forzado, tema que "orienta" el mito desde su inicio (I:i:l-4).

... todo ser viviente que está con vosotros de entre ves,
entre el ganado y entre todo viviente de la tierra ! están)
con vosotros/ entre todos los que salieron I arca, sí⁴⁷², todo
viviente de la tierra.

ileceré mi alianza con vosotros y no será aniquilada
carne otra vez por las aguas del diluvio,/ abrá otra vez un
diluvio para amanar la tierra."

dijo Dios:

. es la señal-de-la-alianza que yo otorgo entre yo
Dtros, y todo ser viviente que está con vosotros,/ i
generaciones eternas:

arco iris puse en las nubes./ trvirá de señal de la
alianza entre yo y la tierra. 4
litando anuble yo con nubes sobre la tierra,/ : verá
el arcoiris en las nubes

-.j

y me acordaré de mi alianza que (existe) entre yo ;
y vosotros y todo ser viviente entre toda carne,/ ;
y no habrá otra vez aguas como diluvio para arruinar i
toda carne.

,16

Estará el arco iris en las nubes./ Lo veré para recordar la
alianza eterna entre Dios y todo ser viviente, toda carne
que está sobre la tierra." 17

Dijo (finalmente) Dios a Noé:/ "Ésta es la señal-de-la-
alianza que establecí entre yo y toda carne que está
sobre la tierra."

El tema de esta perícopa es la alianza de Dios con Noé, su familia y
dos los animales de la tierra renovada. Que incluya a los animales no

⁴⁷² Se puede leer la partícula i° como enfática (= Ja-); cf., del presente autor, "L'article hé-Ineu et les particules emphatiques dans le sémitique de l'Ouest", *ArOr* 39 (Praga, 1971), pp. 389-400, esp. p. 389s (sobre Rut 2:13 y Lamentaciones 1:12a).

es asombroso en el universo simbólico de los mitos. El diluvio hu, afectado a todos los vivientes de la tierra; todos ellos, en el nueve» den cósmico, son alcanzados por la promesa divina de su no rellición. Por eso la repetición del motivo en casi cada frase, y siempre algún "todo(s)" adosado.

En segundo lugar, hay tres "dijo Dios" (w.8.12 y 17), que tienen .. la función teológica de subrayar el valor de la *palabra* divina, que papel puramente narrativo de construcción del sentido. Podrían, efecto, suprimirse los dos últimos sin que se note su ausencia en el cadenamamiento temático.

De cualquier manera, tendremos que preguntarnos más adelante bre el número y el sentido de la fórmula "dijo Dios" en el relato del diluvio.

En tercer lugar, la lectura somera de este pasaje conclusivo desi un sinnúmero de repeticiones de vocablos, fórmulas y expresiones. . ro una segunda lectura, más atenta, muestra más bien las variaciones i vocabulario, especialmente de un discurso a otro, sobre todo entre¹ I dos primeros (los más extensos, w.8-11 y 12-16). El lector puede luK un ejercicio personal de búsqueda y tabulación del vocabulario, < zado por discursos (8-11.12-16.17) y se dará cuenta del juego lir co que programó el redactor del texto.

Algunos ejemplos: "todo viviente de la tierra" aparece dos veces sí lo en el primer discurso (v.10), mientras que "todo ser (flé/es) vivief te" está en ése (10a) pero recurre tres veces en el segundo disair_, (12.15a.16b), dos de ellas con el apéndice "de entre toda carne". La Cor muía "establecer una alianza con" (*héqím b^erít 'éf*) es propia del pr< mer discurso (v.9.11a), y ya había aparecido en 6:18, mientras que el se gundo emplea la frase "poner una alianza entre N. y N." (*natan b 'l'í b^erí*), en los vv.12.13b.15a.16b (en los tres últimos casos, se cambi;i verbo por una frase de relativo).

Esta diversidad de fórmulas es notable. Pero lo más llamativo es que en el tercer discurso se combinan los dos modelos ("el pacto que *establecí entre*", v.17b), indicio de su carácter de complementario (este breve discurso, en efecto, no tiene ninguna palabra propia).

Por otro lado, los dos primeros discursos tienen también un léxi<u propio por el tema que enuncian. El segundo introduce los vocablos "señal" (x2), "arco iris" (x3), "nube/anublar" (x5), "ver" (x2), etc., pero solnr todo el verbo "recordar" (x2), esencial en la construcción del sentido

Dmo consecuencia de este rastreo literario inicial, podemos decir n el armado de toda la perícopa de los w.8-17 hay un trabajo *re-onal*, inteligente, orientado a un mensaje específico, expuesto con i e interés.

I estas consideraciones se suma otra, de carácter estructural. El pri-discurso, el que anuncia solemnemente la conclusión de la alianza i 6:18 era sólo intención) está dispuesto en forma de paralelismo no, con un quiasmo en el momento culminante:

"he aquí que establezco mi alianza con..." (v.9a)

(sigue lista, w.9b-10) "estableceré mi

alianza con... (v.11aa)

a "no será exterminada toda carne b
otra vez por las aguas del *diluvio* b'
no habrá *otra vez diluvio*
a' para arruinar la tierra" (11als.b).

i doble negación es enfática y su contenido ("exterminar/arruinar") colocado polarmente (a-a'), mientras la secuencia repetida "otra ^diluvio" produce un efecto recordatorio pero anulado por los dos La lista de B es resumida en el "toda carne" de B'a. Es importan-Üadir que el vocabulario es el mismo del relato general del diluvio. íhí su marcado matiz *recordatorio*.

ste elemento recordatorio se refuerza también a nivel literario, ya v.9a se corresponde literalmente con el anuncio del diluvio en f. En ambos casos hay una declaración solemne que en hebreo em-con las mismas palabras (pronombre + partícula enfática con su-fpersonal + participio + objeto directo:

va '*ánihin^enimébi*' '*et-hammabbül*' ("por mi parte, he aquí que i el diluvio", 6:17a)

wa'*ánihin^eniméqím 'ét-b^erítí*' ("por mi parte, he aquí que es->lezcó mi alianza", 9:9a)

Así mismo, la expresión final del v.11 ("para arruinar la tierra") hartfl eco a la de 6:17afí ("para arruinar toda carne"). Estas correspondenc i;K| muestran la unidad redaccional de todo el relato del diluvio.

El texto que estamos estudiando, de esta manera, lleva un mensaje preciso, dicho con cuidado y con relieve. No está admitiendo una miil« gación del castigo divino de pecados futuros, sino que solamente *el diluvio* como instrumento.

Los otros dos discursos, por su parte, están estructurados concénirl» camente, a la manera de un gran quiasmo. Lo exponemos antes de co- mentar otros aspectos del texto, pues incide en la comprensión global j del pasaje.

A(v.12)

ÉSTA ES LA SEÑAL-DE-IA-ALIANZA

que yo pongo

entre yo y vosotros y todo ser viviente *que* está con
vosotros por generaciones eternas

B (v.13) Mi arco iris he

puesto en la nube servirá

de *señal* de la alianza

entre yo (a) y la tierra (15)

C (v.14)

Sucedará que al anublar yo con nubes sobre la tierra *se*
verá el arco iris en las nubes (v.15) y *recordaré* mi
alianza *que* (establecí) entre mí y vosotros y todo ser
viviente en toda carne

C' No habrá otra vez aguas *como diluvio* para
arruinar toda carne

B' (v.16)

estará el *arco iris* en la nube y
lo *veré* para *recordar*

la alianza eterna

entre Dios (a') y todo ser viviente en toda
carne *que* (existe) sobre la tierra (fe')

r.17)

ES LA SEÑAL-DE-LA-ALIANZA ?

establecí \ entre yo y toda carne

que (existe) sobre la tierra

i conjuntos A y A' son idénticos en su estructura. Sirven de inclu-1 motivo de la "señal" (el arco iris), que es el núcleo semántico de jnidad de 12-17 (los dos últimos discursos), pero al servicio de icipal de todo el pasaje (8-17), que es el de la *alianza* (que apa-' **vec**es, casi en todos los versículos). El sujeto donante de la alian- Siempre Dios. Veremos luego por qué es así. La universalidad del está también marcada por la repetición de "todo ser viviente/tone". Alianza que será eterna. Este término —que constará también ímesas proféticas de la "nueva alianza"— tiene una repercusión **jial** en la mente del redactor, quien escribe en una época de una crisis: de identidad y de vigencia de las promesas antiguas. Todo un texto dice, se dice por algo.

menos correlativos son los grupos B y B', orientados al motivo fcrco iris como "señal" y "recordatorio". Una señal se "ve", y genera sacción⁴⁷^ . Por eso el v.ló sirve de paralelo, y de interpretación al tiempo, de su equivalente, el v.13. Además, en estos dos subpo-la estructura, la alianza es entre Dios y todo viviente sobre la tie-"ío se menciona, pero está incluida, la familia de Noé. En cambio, 1 primer discurso de anuncio precedía siempre el "con vosotros" i.la).

otro lado, lo que B' (el v.ló) interpreta es una reiteración de lo f ya se había dicho en el primer segmento del centro (C, w.l4b-15a), "*ver el* arco iris" y "*recordar* la alianza" se equivalían.

f Ahora bien, *todo* se concentra, en estos dos discursos unidos estruc- ilmente, en la promesa de no destruir ningún existente por medio de

⁴⁷ Ésta es la diferencia entre "signo" y "señal": los dos parten de una experiencia, o una i Información previa, y tienen que ver con la memoria; pero la señal produce una reacción. IIM semáforos, por ejemplo, son señales y no signos.

otro diluvio. Esta promesa, que *en* el primer discurso estaba al fin; (v. 11a,b) y se daba como contenido de la *alianza* enunciada desde < principio (9a), constituye el centro (segundo segmento: C') del bloque formado por los otros dos discursos. El vocablo "diluvio" es destacable tanto aquí como en 11a,b. Se niega ese instrumento de juicio para el futuro.

Las repeticiones combinadas con las variaciones hacen del texto un tejido semántico, cuyo desciframiento por la lectura es un placer y una meditación.

Terminamos con algunas observaciones más:

1) La recurrencia del motivo de las "nubes" no *alcanza* para darle un valor teológico especial (como lo tiene, por ejemplo, en Éxodo 19:16; 20:21; 24:15b-18). Simplemente, no se puede hablar del arco iris sin su poner las nubes, que le sirven de trasfondo. Es la experiencia común.

2) Se advirtió, en 8:1, que el uso de "recordar" con Dios como sujeto no implica su falta de memoria (el arco iris, en 9:12-16, sería pañal prevenirla). Más bien, es un término que pertenece a la constelación semántica de la "promesa", y que el redactor sacerdotal del Pentateuco gusta emplear en pasajes fundamentales. Así, en Éxodo 6:5b (proyecto de liberación)⁴⁷⁴. En el *Benedictus* de Lucas 1:68-79, la frase "*recordan* do su santa *alianza*" (1:71b) constituye el epicentro de una gran estructura concéntrica, admirablemente trabajada⁴⁷⁵.

3) La "señalización" de una *alianza* reaparece otras dos veces en el Pentateuco, siempre en el estrato, o en la redacción, sacerdotal. En Génesis 17:9-14, un texto también estructurado (como gran quiasmo), la circuncisión de Abraham es para Dios una "señal" de su *alianza* con el *patriarca*. En Éxodo 31:12-17 (otra vez con el mismo modelo estructural), es (la práctica de) el sábado la "señal" mutua de la *alianza* entre Dios e Israel. La comparación literaria (retórica) y teológica de los tres textos se impone. Digamos ahora solamente que, vista la importancia de la circuncisión y del sábado en la tradición religiosa de Israel, el paralelismo lingüístico y conceptual con Génesis 9:8-17 habla de la relevancia de esta *alianza* de Dios con Noé y con todos los seres vivientes.

⁴⁷⁴ Sobre este pasaje, cf. "Y sabréis que yo soy. Ya vé. Estructura literaria y teología de 1º 6, un proyecto de liberación", *KBib* 45 n. 10 (1983), pp. 77-94.

⁴⁷⁵ Cf. nuestro ensayo detallado de ese poema, en "El 'Benedictus' como memoria de la *alianza* (Estructura y teología de Lucas 1,68-79)", *RBib* 47 n. 20 (1985), pp. 207-219, ídem p. 215.

Esta *alianza* no es con la creación, como tantas veces se dice. Es Noé, su familia (los seres humanos) y con "toda carne/todo ser vivo" expresiones que incluyen a los animales (objeto de la liberación por medio del arca). La naturaleza como tal no fue afectada por el diluvio a nivel del relato por supuesto. No se trata, por tanto, de una *alianza* "cósmica". El arco iris no es referente de aquélla, sino un *señal* de una promesa hecha *con los seres vivos*.

Por último ¿por qué hablar de "alianza/pacto", que supone bilateralidad en la propuesta y en las obligaciones? Noé es pasivo, no participativo como agente de la propuesta. Tampoco se le imponen cláusulas. Bien es Dios quien se obliga a sí mismo a respetar la "señal" del arco iris, es visto también por los seres humanos. Como es Dios quien puede provocar un diluvio sobre la tierra, el omite explicitar que aquel signo vale también para los receptores de la *alianza*, en cuanto al "ver" el arco iris "recordarán", ellos también, Dios *no* causará una nueva catástrofe como la narrada. De cualquier modo, el vocablo *b'rít* no tiene aquí las mismas implicaciones que en el caso del Sinaí (Éxodo 19-20) o de Siquén (Josué 7). Por eso algunos han propuesto traducirlo por "obligación/pro-"⁴⁷⁹, pero se pasan al otro lado del límite, entendiéndolo *siempre* fesa manera⁴⁷⁹.

Se podría recordar en este lugar los collares de lapislázuli que la Gran Diosa (*Guilgamés* 2-165; Nintu. según *Atrajasis* m:v:46-vi:4) asocia con la *señalización* sugerida por H.-P. Müller, "Das Motiv für die Sintflut", *ZAW* 97 (1985). PP-316 cf p. 305. Sobre el motivo del arco iris en nuestro texto, véase E. Zenger, *Gotta In der Wolken. Untersuchungen zu Komposition und neologie der priesterschnft-I Urgeschichte*, Stuttgart, KBW, 1983, pp. 32ss.

*« la bilateralidad de las alianzas bíblicas, cf. *Historia desalvaon*, Este la Vebo o 1995, pp. 66s. Se podría pensar, como sugiere J. A. Soggin (*Genes, 1-11*, [Manet-urín 1991] p. 154), que los mandamientos de los w.1-7 equivalen a las cláusulas para el hombre, mientras que Dios se obliga a no provocar otra vez el diluvio. La *alianza*, no obstante, viene *después* (w.8ss), como una contraparte (al menos *literaria*) independiente.

La discusión fue alimentada por G. Fohrer, «Altes Testament-Amphikyonie und die 712 91 (1966), ce. 801-816.893-904; E. Kutsch. "Von b'nt zu Bund KDo 1« (8), pp. 159-182; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, «Kirchener, 1969, y sigue teniendo sus ecos.

Es importante la reacción, y reafirmación de la bilateralidad de los pactos del Sinaí, Siquén etc., de J. Halbe, *Das Privilegrecht Jabwes. Ex 54,10-26* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975).

La mejor explicación es la dada por la comparación con *dos* modelos mesopotamios de relaciones bilaterales: los *pactos* propiamente dichos, de igualdad o de soberanía/vasallaje (que han servido para expresar las relaciones de Yavé con Israel desde el Sinaí), y las *concesiones* reales de privilegios, tierras, etc. a personas favoritas de alguna manera al monarca⁴⁸⁰. Estas últimas son unilaterales en cuanto a las obligaciones (sólo del soberano). Son los casos de las "alianzas" con Abrahán (Génesis 17) y con David (2 Samuel 7). Un matiz importante, sin embargo, las diferencia de las "concesiones" reales de los documentos cuneiformes. Éstas se concretan de inmediato (el documento es su prueba), las bíblicas contienen siempre el elemento "promesa" que justa mente las hace significativas a nivel de férto-mensaje.

Pero no cabe dudar que, en el fondo, las "promesas-berír bíblicas conservan una connotación de bilateralidad, sea por el uso de la fórmula "establecer una alianza *con/entré*", sea porque se trata generalmente de una doble obligación, la de Dios contenida en su propia promesa, refrendada en nuestro caso por una "señal".

Conclusión del relato del diluvio (9:18-19)

TEXTO

9:18

Fueron los hijos de Noé que salieron del arca:
Sem, Cam y Jafet./ Cam fue el padre de Canaán.

19

Estos tres son los hijos de Noé,/ y a partir de ellos
se dispersó toda la tierra.

Desde el punto de vista del contenido, el relato del diluvio termina con el tema de la alianza de Dios con Noé. Narrativamente, empero, no es así. Es importante "cerrar" aquella historia para poder abrir la siguiente. La expresión final (v.19b) apunta claramente a la continuación de la

•immana, en cumplimiento del "llenad la tierra" del v.1b. Pero aun-I propio tiempo un nuevo relato que explique cómo sucederá tal

i esto, el diluvio no aparece en primer lugar como un "aconteci-»u" negativo, como la negación del acto creacional de los inicios 1-30), sino que explícita el proyecto divino de *poblarla*, tierra. Se re-i por tanto, el imperativo de 1:28, luego de "purificada" la tierra de maldad y violencia.

Dr otro lado, con la nueva mención de los tres hijos de Noé (18a), el actor está preparando el tema que sigue (donde actuarán todos 16) y el del capítulo 10. El lector sabe muy bien, al llegar acá, cuáles j los tres nombres, ya registrados dos veces (cf. 5:32 y 6:10b). [Además, la narración contigua (w.20-27) también es introducida por anticipo advenedizo de 18b ("Cam fue el padre de Canaán"). Nada flama aún tal avance sobre Canaán.

. En resumen, los w.18-19 cumplen una *doble* función literaria, cerrar [relato del diluvio y preparar dos nuevos episodios.

Recuérdese, por último, que la historia *de Noé* no está cerrada aún. l fórmula genealógica comenzada en 5:32 sigue abierta. Estamos toda-i en la "historia de Noé", aun terminado el relato del diluvio.

Excursus

El largo relato del diluvio necesita todavía, en este comentario, algunas consideraciones globales. Una se refiere a su estructura como texto *mtotal*, de donde se pueden inferir nuevos matices de sentido que de otra manera no se ven. Otra tiene que ver con la tipología y el sentido "fenomenológico" del mitema (o mitologema) del diluvio, tal como lo estudian la ciencia y la fenomenología de las religiones. Se harán, por último, algunas reflexiones sobre la "particularidad" de la tradición bíblica del diluvio y sobre su uso en la tradición neotestamentaria. Tenemos así cuatro puntos por considerar.

1. La estructura retórica de Génesis 6:9-9:17(19)

La disposición de un texto tiene que ver con su mensaje, con el *cómo* pero también con el *qué* se transmite. En el lenguaje, no se deben

⁴⁸⁰ Esta distinción clave fue vista y expuesta ejemplarmente por M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", *JAOS* 90 (1970), pp. 184-203 y "Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence in the West", *JAOS* 93 (1973), pp. 190-199. Un resumen en su art. *tyir/B* en el *TWAT*, ce. 781-808, esp. c. 785ss (en español, *DTAT*, ce. 794-822).

oponer forma y contenido, ya que es esencialmente "forma", y sólo como tal comunica algo.

Se ha visto ya, en el comentario al relato del diluvio, que el ensainblamiento de los estratos literarios Y y S produce sus propios efectos desentido. Por empezar, un énfasis en determinados motivos o temas, por su repetición en posiciones distintas o con vocablos diferenciados,

Por otra parte, el abundante material proveniente de dos version-i muy diversas entre sí otorgó al redactor la posibilidad de armar el tcx to total de una manera estructurada que da un *centro*—¡narrativo y tco lógico! (8:1)— que es una cima a la cual se asciende y de la cual se des-ciende. La propuesta de ver un extenso quiasmo o gran estructura con-céntrica revela una instancia redaccional productora del sentido del texto que no podemos desperdiciar⁴⁸¹.

El punto cíe partida es el inicio de la "historia de Noé" propiamente dicha, o sea 6:9, y el de llegada la conclusión de la perícopa del diluvio, 9:19. La estructura puede ser diagramada en la siguiente forma ni diografiada, pero debe ser "vista" en la lectura del texto total.

A Noé (6:9s) B Sem, Cam y Jafet
(10b) C el arca: su construcción (14-16)

D diluvio: anunciado (17aa) E para
arruinar toda carne (17aíS.b) F *alianza*:
anunciada (18-20)

a Noé y familia (18b) / b animales (19-20) G
alimento en el arca (21) H *orden de entrar en
el arca* (7:1-9) a Noé...(D / b animales (2-3)
c 7 días de plazo (4aa)/ d 40 días de duración (4aíS) e
borrar (4b) / f ejecución (5)

I cronología: **600 de Noé: diluvio** (6)
[entrada: Noé/animales (7-9a)][ejecución (9b)] J
7 días transcurridos (10)

⁴⁸¹ Adoptamos en principio, como operativa, la estructura vista por G. J. Wenham, "TI» Coherence of the Flood Narrative", VT28 (1978), pp. 336-348 (esquema en la p. 338), piro ampliándola con nuevas correspondencias.

K 17/H: inicia diluvio (1l-16a) [entrada:
Noé (12) / animales (!4-16a)] L Yavé
cierra el arca (lób) M 40 días de diluvio
(17a) N *subida de las aguas* (17b-24) a a
aumentan las aguas (17b-18) & se cubren
las montañas (19-20)

b perece toda vida (21-23)

c a crecen las aguas &
150 días (24b)

SE ACORDÓ DIOS DE NOÉ VIENTO

SOBRE LA TIERRA (8: la)

N' *bajada de las aguas* (1b-5) c a se
retiran/menguan las aguas & 150 días
(Ibis)

b se salva el arca (4)

a a menguan las aguas (5a) 15
reaparecen las montañas (5b)

M' 40 días después (6a) L' Noé abre una
ventana del arca (6b) K' final del diluvio (7-14)
a cuervo (7) / b paloma (8-9) J' 7 días
de espera: paloma (10-11) I' 7 días más de
espera: paloma (12) cronología: 1/1/601 +
27/H (13-14)

H' *orden de salir del arca* (15-19) a' Noé...
(16) / b' animales (17) c' salida:
Noé/animales (18-19) **altar / sacrificio /
promesa** (20-22) **bendición / orden de
multiplicarse** (9:1)

G' alimento fuera del arca (9:1-4) F *alianza*:
establecida (9a.11aa) a' Noé y descendencia (9b) / b'
 animales (10) E' no será destruida toda carne (liáis) D'
 diluvio: no otra vez (11b) C' arca (18a)
 B' Sem, Cam y Jafet (18b) A'
 Noé (19)

La raya vertical a la izquierda señala temas o motivos del Y, <|U4J los menos. Es evidente que la estructura global es obra del "rc-cli final y no de la fuente o tradición S, puesto que se usa en ella tur información Y.

Hay en esta estructura datos llamativos. Por empezar, la fraso, y solitaria, de 8:1 es un punto clave que, en el momento cliniáiiicOj relato, trae alivio y abre perspectivas de salvación. Por otro lado, Ift j petición de las cifras de días de cada lado del vértice (el 40, dos el 7, los 150) no parece casual. Es claramente artificial, por ejemplo, i el descenso de las aguas dure exactamente igual que su crecida. te de su significado simbólico o dependiente de la tradición di- or (como se vio en el comentario), los números (debido a su propia dl% siclad) se prestan para las combinaciones. Los 150 + 150 días, por i parte, están anotados *cerca del centro*-, son el núcleo del "año" (sola lunar combinados), de tremenda relevancia cosmovisional en los dr los sacerdotales⁴⁸². Cabe pensar también —a la luz de lo estudiado i bre Génesis 5— en la relevancia "sexagesimal" del número 15^{Ht}

Una estructura tan grande no puede cubrir *todos* los lexemas o mas cía la narración. Hay otras subestructuras que juegan su propio péi en los microrrelatos, como ya se vio (6:5-13; 6:19-20; 7:17-8:3; 7:, 23; 8:22; 9:9-11; 9:12-17) e inclusive en segmentos minúsculos (asi

⁴⁸² El texto de Qumrán ya mencionado (4Q252, cf. i:7-9) tiene en cuenta sólo los l'iO ill de 7:24b (crecida de las aguas) que, sumados a los otros datos de días y fechas, jiciH ten llegar a los 364 días exactos de un año solar (ü:3). El texto bíblico busca más I >irn I armonía de los números, siempre con una intención teológica, por supuesto.

⁴⁸³ El 15 es la *mitad de x* (el largo), base cía todas las ecuaciones matemáticas; innhi|>li cáelo por la *mitad de y*. (= 20, el ancho), da 150. Recordemos que estas cifras ap. iiriii cuando el relato está en su punto *medial* y climático. El 40 (registrado dos veces en el relato del diluvio) es x (el largo = 30) + 10 (que <••. l.i • ii ferencia entre el largo y el ancho), vale decir: $x + (x - y) = 40$.

, 7:11b; 9:5) o jugando a distancia (6:5-7 con 8:21a), y a ve-ves dichos populares (9:6a).

— advertir, no obstante, dos detalles: primero, que una estruc-fiesta no suele cubrir todas las ideas, menos todas las palabras. , simetría y la recurrencia global de los temas y motivos, y la n de un centro significativo. Segundo, que en un texto inten-.nte programado las *excepciones* de cualquier manera despier-ención del lector advertido. Es el caso de las "ejecuciones"⁴⁸⁴ de atos divinos (6:22; 7:5.9b.16aí3), el sacrificio de Noé (8:20-22), _ • multiplicarse (9:1b.7), la prohibición del homicidio (w.5-6) 'todo los diversos datos cronológicos (7:[6].11; 8:4a.13.14). f últimos, por cierto, están concentrados en dos posiciones si-B: de un lado de la pirámide, en 7:11, *después* de la orden de en-e su cumplimiento (7:1-9), al empezar el diluvio (vv.10-11a); y pumente, del otro lado de la pirámide, en 8:13.14), al terminar el y *antes* de la orden de salir (cf. w. 15-19)⁴⁸⁵ - Tales datos, en | se refieren estrictamente a episodios del diluvio mismo, no a he-eparatorios o posteriores.

.. del tema del sacrificio (Y), los otros son de gran peso para la _ín S. Por otra parte, estos textos fuera de estructura están narra-fente bien ubicados, como los que se refieren al "nuevo orden" 19:1-7).

i segundo modo de captar la fuerza retórica de la organización del [consiste en destacar los *discursos divinos* en el transcurso de la na-in. Su lista es la siguiente:

"dijo Yavé" (tema: "no permanecerá mi espíritu...")
 j;7 "dijo Yavé" (tema: "borrar" todo ser viviente)

6:13-21 "dijo Dios" (instrucciones a Noé) 7:1-4
 "dijo Dios" (orden de entrar en el arca)

8:15-17 "habló Dios... y dijo" (orden de salir del arca/fecundidad)

I No las relatadas (7:7-9.13-16a, 8:18-19) sino las "pronunciadas" (6:22; 7:5.9b.16aís). Las leras obedecen a modelos narrativos, las segundas son más teológicas y por tanto cos-ivlsionales. ¹ Éstas y otras correspondencias no fueron vistas por G. J. Wenham, *art. cit.*

8:21-22 "dijo Yavé" (tema: no más maldición/destrucción)

9:1b-7 "bendijo Dios (a Noé...) y les dijo" (fecundidad/alimentación/homicidio)
 9:8-11 "dijo Dios" (alianza establecida)
 9:12-16 "dijo Dios" (la señal de la alianza)
 9:17 "dijo Dios" (resumen).

En el marco redaccional, el mito de 6:1-4 está incorporado al u-nil mayor del diluvio. En total, hay 10 discursos, una cifra de por sí significativa, como ya se observó más de una vez. Lo notable, por otra parte, es su repartición en 3 + 7 (3 de Yavé, 7 de Dios), números también destacados. ¿Será intencional esta presentación?⁴⁸⁶. No es ésta la parte importante, sino *el hecho* literario de la presencia de tales discursos. Narrativamente, están acumulados al comienzo (decisiones + instruirlos + orden de entrar) y al final (orden de salir + instrucciones + p-n mesas^{487,488}), dejando en el centro un largo relato de "ejecuciones".

Lo literario sin embargo tiene, en un texto religioso como el presente, una función querigmática y su efecto teológico consecuente. Las fórmulas "dijo Dios / Yavé", a veces repetidas redundantemente (como en 6:17; 7:17, vv.8a.12a.17a) destacan la importancia y la efectividad de la *paltih* divina. Lo mismo acontece en el relato cosmogónico de 1:1-31, donde los 10 "dijo Dios" encabezan cada una de las ocho "obras", la bendición a los seres humanos (v.28) y la norma sobre la alimentación (v.29)⁴⁸⁹.

Siempre se ha puesto en relieve el valor de esa palabra de Dios en el relato de la creación. Pues bien, la misma fuerza tiene en el diluvio. Es otra aproximación evidente entre ambos.

⁴⁸⁶ Se puede comparar con el tramo redaccional de las plagas de Egipto, en Éxodo 7 ||| (las 7 del Y son completadas con otras 3, provenientes del E y sobre todo del propio 1); Aquí el texto es más complicado, pero de cualquier manera es la cifra 701a que im|Mir*|ta.

⁴⁸⁷ Cabe notar que las "promesas" finales son el equivalente (por oposición) de las dñ I siones iniciales de extinguir la vida del planeta.

⁴⁸⁸ Las fórmulas con Yavé no tocan el desarrollo del suceso; las otras 7 ("dijo Dios" i lln en que ver con todo él, pero se concentran en las instrucciones (3x) y en la alianza (\\ i, quedando en el centro la que es diferente ("bendijo Dios... y les dijo...", 9:1).

⁴⁸⁹ "Discursos" que Dios hay 11, pero el de la bendición a los animales (v.22) está fuera de manera muy diferente, tal vez a propósito para mantener el modelo de 10 "dijo Dios": "los bendijo Dios, diciendo!" (el segundo verbo es secundario), pero ¡no así t-n .u equivalente de 8:17b, en que la bendición (sin el lexema *brk* "bendecir") está dentro de I "habló Dios a Noé, diciendo"; lo que se destaca es su "hablar".

visible en la estructura presentada la relevancia de los motivos "entrada" y "salida" del arca. Tres datos de interés cabe mencionar:

1. Se habla de Noé y familia por un lado, de los animales (7:1 + 2-3; 7:7 + 8-9a; 7:13 + 14-16a; 8:16 + 17; 8:18 + 12), que en el anuncio de la alianza (6:18b + 19-20); y su realización (10). De modo que la secuencia "Noé e hijos + animales" aparece varias veces (!), ocupando más de quince versículos en total. El tema importante y por eso permea todo el relato.

2. El orden es "cumplido" siempre en forma de relato (7:1-3 en 7:1-3 en 13-16a; 8:16-17 en 18-19) y tres veces con la general de cumplimiento (7:1-3 en el v.5; 7:7-9a en el v.9b; en el v.10a). También la orden de acopiar alimento (6:21 en 7:1-3 en 13-16a). El mismo realiza lo que había anunciado (6:18-20 con 9:9ss).

3. Los datos cronológicos están apuntados, en todos los casos, en el de la "entrada" o "salida" del arca: en 7:6 (*entre* la orden para y la descripción de ésta); en 7:11, con repetición en el v.13acc : mismo día" (*antes* de la segunda mención de la entrada); y (*antes* de la orden de salir del arca). Hay una clara intención de ordenamiento, a saber, de precisar las fechas que tienen que ver con la *salvación* de los seres humanos y animales que iniciarán la nueva vida en este planeta.

Interpretación fenomenológica del mito del diluvio

Los mitos que este gran mito no tiene un origen cananeo o israelita, sino que se dan en las áreas correspondientes las condiciones físico-teológicas que generen un relato tal. No es así, en cambio, 3nes que sufren inundaciones o cataclismos fluviales (Mesopotamia-fluviales o marítimos. La tradición bíblica del diluvio es un efecto de la presencia continua de Asiria y Babilonia en el área occidental.

La mesopotamia conoce las inundaciones periódicas debidas al crecimiento del Tigris y del Eufrates en la época de los deshielos en las montañas donde se originan (el Cáucaso). En la franja meridional (cerca del

Golfo Pérsico), donde los dos ríos se acercan, los arqueólogos pmleí reconocer profundos estrados aluvionales, de hasta 60 m de profu dad⁴⁹⁰. Pueden datar desde el final del último glaciario (c. 10.000), no es necesario remontarse tan lejos para la formación del mito del luvio, ya que las inundaciones forman parte de la experiencia amuil los moradores de esos territorios. En el mito interesan los fenómc presentes, no los pasados (el "suceso" del mito no es pasado [nunca dio] sino *arquetípicd*).

Los tres poemas mesopotamios del diluvio —transcritos en c título V— están literariamente cristalizados en el 2º milenio a. C. supone que su transmisión oral fuera mucho antigua.

En muchas culturas existen relatos de diluvio.⁴⁹¹

El mito surge de experiencias "significativas", no banales⁴⁹². Aliv bien, en Mesopotamia las inundaciones no son un "espectácu ver, sino que significan un desastre para la agricultura y la ecología, allí la fuerza del mito del diluvio, que tematiza el peligro de la caíáslf fe por un lado, pero deja entrever por el otro la seguridad de la sal ción.

De aquí, de lo concreto en la vida, se recupera también, a nivel slí bólico profundo, la nostalgia de *renovación* de la humanidad, qur surge purificada de las aguas diluviales. El mundo envejece y ncrsll renacer. Por esto, el mito del diluvio ha ejercido siempre tanto ññpa to. Es una homologación de la cosmogonía⁴⁹³.

Pero no es lo mismo que la primera creación. Queda un espac i < > c>| tre la cosmogonía (que no se repite en lo físico) y esta recreación, afecta solamente a los seres humanos. A su vez, y esto es significad

⁴⁹⁰ Cf. P. Buringh, nota en *Sumer* 13 (1957), p. 37; M. E. L., "Noah's Flood Reconsiderin'I Iraq 26:2 (1964), pp. 62-82 y R. L. Raikes, "The Physical Evidence for Noah's Flood", /)« 28:1 (1966), pp. 52-63 (el intento de Mallowan de identificar una situación de diluvio, 2900/2850 a. C., es demasiado "historicista"; más reservado es HJ.Lenzen, "Zur Flutsi liltl in Ur", *BaghMU* 3 [1964], pp. 52-64).

⁴⁹¹ Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 328s (mitos Mbyá-Guaraní y bnilmí nico del diluvio). Ver también G. A. Caduff, *Antike Sintflutsagen*^ Gotinga, Vandenhc>r< li li 1 çì Ruprccht, 1986 (sobre Deucalión, Dárdano, Ogygos; p. 203 sobre Génesis 7, y 205.V, Mi bre la teodicea).

⁴⁹² Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, p. 152.

⁴⁹³ Cf. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Madrid, Cristi:» id.nl 1978, p. 80: "el diluvio realiza a escala macrocósmica lo mismo que, simbólicamenir. -• lleva a cabo durante la fiesta del Año Nuevo: el 'fin del mundo' y de una humanidad j« cadora, para hacer posible la nueva creación".

En cosmovisional, se producen un "antes del diluvio" y un ¹ del diluvio" que dividen la historia en dos períodos de dife-Itenido simbólico. El "antes" estuvo cargado de la sacralidad I contigüidad con el acto ontofánico de la cosmogonía⁴⁹⁴; mien- l "después" establece las condiciones de *esta* historia presen-

>, en el caso de la Biblia, los relatos que se sitúan "entre" la i y el diluvio (Génesis 2:5-6:4) tienen una carga semántica espe-f estar en *ese* lugar, a parte de ser tal o cual episodio.

f diluvio como tradición bíblica⁴⁹⁵

(doble) relato ensamblado del diluvio en Génesis 6:5-9:17(19) de Mesopotamia como mitema cultural, no es menos cierto i Biblia aparece fuertemente retrabajado. La relectura de los mi-i fenómeno fundamental, constatado por la historia de las reli-⁶. Éstos expresan el *sentido* de realidades propias de cada gru-ano, y por lo mismo deben usar los códigos culturales del mis-personajes divinos y humanos, el ambiente, la dirección del , los símbolos, todo está contextualizado desde "adentro" de la visión israelita. El mitema (el esquema tipológico) es el mismo, hbolos universales (el agua, la embarcación, el sacrificio, etc.)⁴⁹⁷ ln sus valores esenciales. Pero *el texto* sólo habla desde adentro y adentro. Los mitos no se repiten de una cultura a otra; son más snflictivos. Pero, *si se trasladan, deben ser recreados*.

, ejemplo. Ya se indicó que, en los mitos de *Guilgamés* y *Atraja*— más extensos y mejor conservados—, no está explícito el mo-¹ la decisión de los Dioses. En la reelaboración bíblica, ya a nivel i estratos prerredaccionales —como es patente por 6:5-8 (Y) + 6:9-se marca con fuerza el motivo de la maldad o de la violencia tías sobre la tierra. El Yavé/Dios de estas tradiciones vigila por la lia y el bien. Por eso también *el final o*, mejor, los dos finales (8:21-

np. C. C. Smith, "Knowledge 'From Before the Flood'", *Encounterll* (1970), pp.

i algunos aspectos, cf. E. Fisher, "Gilgamesh and Génesis: The Flood Story in Con-CBQ 32 (1970), pp. 392-403.

ITVfma desarrollado en *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 157-158. ' Se han registrado al menos 17 correspondencias, tomando globalmente los tres rela-l mr.sopotamios, como ha hecho G. J. H. Wenham, *art. cit.*, pp. 346ss.

22 Y, y 9:1-17 S) son tan diferentes a sus modelos mesopotamios, y i tacan a más no poder la opción divina *por la vida*, aunque esto puf ca desconcertante por el recurso a la aniquilación de los seres vívk tes.

Es necesario hacer una observación más. Si los mitos son conll!< vos entre sí, hasta ser irreductibles unos con otros⁴⁹⁸, ¿por qué en nesis 6-9 las dos expresiones "israelitas" del diluvio —la Y y la S - - i tan no sólo incorporadas sin problemas sino además ensamblad;!* *un solo relato?* En los capítulos 1 y 2, las tradiciones sobre la creack están yuxtapuestas, no hilvanadas entre sí. La respuesta es triple:

1) En primer lugar, el redactor pudo componer esta *nueva hisio*) con los materiales de dos tradiciones previas, en la medida en que *tas ya no eran vistas como contradictorias entre sí*. Esto pudo ser ble, por otra parte, sólo en un estadio tardío de la historia de I.srg cuando los grupos sociales que sustentaban ambas posturas estaban i gregados y no eran ya "dos entidades definidas". A partir del exilio, se ve el sentido de que se formaran corrientes de pensamiento tan pares como la "yavista" y la "sacerdotal"⁴⁹⁹. De ahí su no conflictivkla condición que ha permitido su ensamblamiento "pacífico" en el rda(i que ahora leemos.

Por eso la presencia del sacrificio de Noé, y por tanto el motivo i los siete pares de animales, o la doble promesa final, son "admitidos" i un texto programado por una mano sacerdotal tan meticulosa. La anuí nización fue posible. Un caso en que ésta es más sorprendente es d la duración del diluvio. Que el diluvio haya durado "40 días y 40 ches" es totalmente diferente de si duró 150 días + otros 150, o im-jol del 17/11 al 27/11 del año siguiente. Pero el "constructor" de esta <>l>n ha combinado (y a veces añadido) tales informaciones *para otra don*, como hemos visto más arriba, que se manifiesta en el gran quiai mo concéntrico el cual, a su vez, tiene por finalidad constituir un coi tro literario, narrativo y *querigmático*. Que Dios **se acuerde** de Noí-de todos los seres vivientes que están a la deriva sobre las aguas es ni)]

⁴⁹⁸ Más detalles en *los lenguajes de la experiencia religiosa*, pp. 188-192.

⁴⁹⁹ Da la impresión de que quienes sustentan la presencia de un Y exílico/postexílit t > i >l vician que es necesario encontrar el contexto social de la producción de tales textos. „Nn será más bien que el Y es de la época monárquica, como siempre se dijo, pero que MU materiales fueron manipulados, al desaparecer sus portadores, en los ambientes saccnln tales exílicos/postexílicos?

clave para los destinatarios del texto. Ellos también espe-Dios "se acuerde" de su desgracia actual. El Dios que castigaciones es el mismo que quiere salvar al "resto" que ha es-catástrofe. *Para eso* sirven las tradiciones del diluvio, reela->r el creador del texto aceptado por la tradición. La teología del "resto" encuentra aquí una expresión *arquetípica* de la |de juicio y salvación del Dios de Israel.

observa bien, con todo, la conflictividad está suavemente ín la medida en que el redactor ha organizado el nuevo tex-|Us preferencias. El material Y está desmantelado³⁰⁰. En todo ílato resultante, predominan los puntos de vista del S. Tales Ison esperadas, pues representan el poder cultural de los cír-prdotales en la constitución de los textos normativos en el pe-co/postexílico.

je tener en cuenta, por fin, que el Pentateuco tiene el aspec-[lina obra enciclopédica, en cuanto recoge diversas tradiciones, Jida en que sirven para desarrollar un propósito global, la Sn de un mensaje en forma de promesa.

ly que enfatizar, finalmente, que el relato del diluvio es —en el (de las tradiciones de Génesis 4-11— otro texto *contracultural*. ancia del mito mesopotamio, su gran difusión en el marco de dominados por los imperios de la región productora de tales Siria, *Babilonia*, Persia), hizo que un pueblo oprimido como el ! sintiera su fuerza ideológica y la contrapesara *recreando el mi- \adentro*, alineándolo con su propia visión de Dios y del orden mano.

íro relato bíblico tiene entonces una clara dirección querigmá- destinatarios concretos: les está llevando un mensaje cie resis- s está ayudando a mantener su propia identidad cultural y re-

K> no se pueden sacar conclusiones respecto del tenor de la tradición Y previa. • ejemplo, le falta la construcción del arca; Noé no sale del arca, etc. Se ha su-los elementos Y son sólo retoques post-S (*J. L. Ska*, "El relato del diluvio. Un fHK'crdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores", *KstB* 52 [1994], pp. 37-|rn se lia observado más de una vez en este comentario que ni hay pruebas con-N, ni hace falta dicha hipótesis.

4. Las relecturas del tema del diluvio

El Antiguo Testamento es parco en la utilización del mito del diluvio. El caso más notable es el del 2-Isaías, quien explota el tema del pacto de la alianza en 54:9, en estos términos y en un contexto de gozo pasado/salvación presente:

"En la inundación de ira oculté mi rostro ⁵⁰¹ante ti un momento, pero con amor eterno te compadezco —dice tu redentor Yavé" (v.8).
 "Porque como las aguas de Noé es esto para mí, respecto ^{dtí}de las cuales había jurado que no pasarían más 'las aguas de Noé' sobre la tierra; así juré no airarme contra ti ni amenazarte" (v.9).
 "Porque los montes se moverán y las colinas tambalearán, ⁿno amor de ti no se moverá ni mi pacto de bienestar tambalea ^{Hkj}—dice 'el que te compadece', Yavé" (v.10).

Los tres versículos están organizados en forma concéntrica, dejó el tema de "las aguas de Noé" en el medio respecto de la doble ^{ción}ción, en los extremos, del amor (^{jésed}) de Yavé por Jerusalén ^{Sl12}.

En los medios sapienciales tardíos se usó el motivo del diluvio para ilustrar la intervención *de la Sabiduría*, quien salva la tierra "guíatula justo por las olas en un vulgar leño" (Sabiduría 10:4). En el largo mil de los personajes del Génesis y del suceso del éxodo (Sabiduría **1** 19:22), la figura de Noé está presente como "modelo".

En el Nuevo Testamento, Mateo (24:37-39) y Lucas (17:26-27) ^{il}la historia del diluvio en relación con el tema del Hijo-del-hombre, ya ^{parusía}parusía es comparada con "los días ^{cíe}de Noé". Ambos autores ^{sii}nen algo evidente pero que no está dicho en el relato del Génesis, ^{-ber}ber, que la gente ni idea tenía de lo que estaba por suceder; ^{tod}tod < > s ^{lizaban}lizaban sus actividades normales ("comían, bebían, se casaban..."), ^II ta que el cataclismo los sorprendió. La lección es clara para los ^{crli}nos, quienes deben estar atentos en la espera de la venida del Hijo hombre.

⁵⁰¹ El discurso de Yavé se dirige a Sión.

⁵⁰² Cf. el comentario a este pasaje, en *Isaías: La palabra profética y su relectura*. Vol. II: 40-55: *La liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994, pp. 111-112. 'M<>

, lista de los antepasados que se salvaron "por la fe", el autor de [^]a los Hebreos destaca la figura de Noé quien

5or la fe... advertido por Dios de las cosas que aún no se ^{eían}eían, con temor reverencial construyó el arca *para tlvación* de su casa, por la cual (el arca) ⁵⁰³juzgó (Dios) ^{il}il mundo; y (de esa manera) llegó a ser heredero de la ^{sticia}justicia según la fe" (11:7).

[^]todo el relato del diluvio, aludido sólo bajo el símbolo ambiguo ⁵ⁿ5n y juicio) del arca, este pasaje escoge un elemento leído en-as, a saber, la actitud de fe de Noé.

dos cartas de Pedro, se recuerda el diluvio. En la primera, el establece un paralelo entre *el agua* (¡y no tanto el arca!) del dilu-el bautismo (1 Pedro 3:20-21). Este es llamado *antítipon* (v.21a), ^{itraparte}itraparte a nivel de sentido, ya que el agua bautismal purifica (no ^{Ciedad}Ciedad corporal" sino la interior) y salva ⁵⁰⁴. Se trata evidentemente ^{relectura}relectura del texto del Génesis, según el cual las aguas no sallo que destruyen. Pero es cierto también que gracias al agua el eleva (Génesis 7:17bB.18b) y por eso se salvan los que están en tierra y las montañas quedan cubiertas. Se conserva de esta ma-simbolismo ^{sintético}sintético (u opuesto) del agua como destructora y ^{ara}ara ⁵⁰⁵.

la segunda carta de Pedro, se usa la secuencia de tres relatos de ' del Génesis como lecciones del pasado aplicadas al presente. Se castigo de los ángeles (Génesis 6:1-4 en la lectura de la ^{tracli-lapocalíptica}tracli-lapocalíptica, por ejemplo de *1 Enoc* 1-11), del *diluvio* y del episo-

- Sodoma y Gomorra (Génesis 19) O Pedro 2:4-10). Noé es contra-
- con "un mundo de impíos" que lo rodeaba y fue castigado (v.5).

mayoría de los exégetas entienden que el referente gramatical de *dihes* ("por la I es la fe, no el arca, pero la frase está aludiendo al relato del Génesis: el arca es el * del juicio ^{cíe}de Dios sobre la humanidad. El sujeto ^{kalékrinen}kalékrinen no es Noé (con I sino Dios, con el diluvio. I posible entender los paralelos de esta manera: f(irra (tipo) - agua (medio de salvación)

itismo (antitipo) - resurrección (medio, v.21b) ¹ Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981, cap. V i liguas y el simbolismo acuático, esp. el parágrafo 72 sobre el simbolismo del diluvio).

El estudio del relato del diluvio nos ha servido para comprender muchas cosas. Un mito no-natural en el ambiente cananeo, pero "imprimado" culturalmente en el amplio horizonte del antiguo Próximo (y 14 te⁵⁰⁶, fue reinterpretado creativamente en Israel, en dos fases: primero en contextos sociales diferentes y conflictivos entre sí (las tradiciones de S y S), luego como síntesis enciclopédica en la redacción "sacerdotal" libro del Génesis.

Es este nivel redaccional el que nos permite realmente comprender la función querigmática (y teológica, por supuesto) del relato del diluvio en cuatro direcciones, todas importantes para los destinatarios: texto:

1) Por una parte, el motivo del diluvio sirvió a la tradición hebrea en todo su recorrido, para ejemplificar el castigo divino por la corrupción y la violencia humanas.

2) Por la otra, y esto ha surgido con fuerza del análisis del texto bíblico, el Dios del juicio es un Dios que, en última instancia, también recuerda" (8:1a) a los que buscan la salvación.

3) En tercer lugar, el poema así leído en la tradición creativa poética tuvo con seguridad una intención contracultural de afirmar la identidad de Israel en un contexto social (la diáspora) propicio a la integración.

⁵⁰⁶ Se han hallado fragmentos de copias del *Gilgames* acádico en la capital hitita y en Anatolia (Bogazkoy (también fragmentos de versiones hitita y hurrita!)), en Israel (Ugarit y hasta en Egipto (en El-Amarna), lo que indica la amplia difusión del mito, sobre todo a través del poema mencionado. Cf. el estudio de conjunto, editado por P. Garelli, < *mes et sa légende*. París, Klincksieck, 1960; luego, para los textos nuevos, L. Matón-, *neueren Literatur über das Gilgames-Epos*"; BO 21 (1964), pp. 3-10; E. Laroche, "l'i mythologiques hittites en transcription II: mythologie d'origine étrangère", *RHA* 1 (1968), pp. 5ss, esp. pp. 7-24 (texto hitita); id., en la RA 54 (1960), pp. 187s (paleo-hitita y la versión hurrita); A. Goetze y S. Lewy, "Fragments of the Gilgamesh Epic from M d": 'tyqwt = 'áfíqóf' 11 (1959), pp. 121-128.

En Ugarit, fue hallada una tableta rota que comienza con una referencia a la decisión de los Dioses (líneas 1-2), introduce palabras de presentación de Atrajasis (6ss), y u-iiiiliu, en lo poco que se puede leer, con una referencia a su acogida entre los Dioses Urumi (línea 4): cf. J. Nougayrol, *Ugaritica* KParís, Geuthner, 1968, pp. 300-304; W. G. Lamí». A.R. Millard, *Atrajasis. The Babylonian Story of the Flood* Qxford, Clarendon, 1969, p. 133 (ver al final de nuestro capítulo V).

El marco de las relaciones sociales dentro del grupo interno (relato del diluvio *legítima* un tipo de calendario que es el calendario esencial de la vida religiosa. Etapas o episodios del tiempo según un cronograma de días, fechas y cifras que tienen en la concepción del tiempo que sustenta quien compone

Incluir, ¿no habrá sido importante este múltiple mensaje en la Biblia? texto en las comunidades judeas postexílicas?

CAPÍTULO IX

u. El pecado de Cam (9:18-29)

lo y la maldición de Cam/Canaán 7)
ción de la "historia de Noé"
129)

ción

nicio (9:18-19) de este episodio era también la conclusión litera-
relato del diluvio (ver el capítulo anterior de este comentario),
versículos tienen por eso una doble función, de cierre y de a.
Aquí analizaremos esta segunda.

¹ otra parte, los vv.28-29 ya no se refieren al episodio de 20-27 y h,
a su vez, un doble papel narrativo: concluyen sin duda la uni-
les precede, pero en forma demasiado brusca; su verdadera 5n, en
cambio, es cerrar la "historia de Noé" empezada en 6:9 con
lula 'elle tól' dot y, más a distancia, también la de Adán.

, *El pecado y la maldición de Cam/Canaán (9:18-27)*

ro

.leron los hijos de Noé que salieron del arca: i,
Cam y Jafet./Cam era el padre de Canaán.

Estos tres fueron los hijos de Noé,/y a partir de ellos
se dispersó toda la tierra.

20

Comenzó Noé, hombre del suelo/y plantó una viña.

21

Bebió del vino y se embriagó./

Luego se desnudó en medio de su carpa.

22

Vio Cam, el padre de Canaán, la desnudez de su padre,
y avisó a sus dos hermanos que estaban afuera.

23

Tomaron Sem y Jafet el manto, lo pusieron sobre el hombro
de ellos dos, y marcharon de espaldas;
cubrieron la desnudez de su padre./

Estaban de espaldas, y la desnudez de su padre no vieron.

24

Se despertó Noé de su vino,/

y reconoció lo que le había hecho su hijo menor⁵⁰⁷.

25

Dijo entonces:

"¡Maldito sea Canaán./

Esclavo de esclavos sea para sus hermanos!"

26

Dijo también:

"¡Bendito sea Yavé, el Dios de Sem,/

y que sea Canaán esclavo suyo!

27

¡Ensanche Dios a Jafet, y habite en las carpas de Sem!/
¡Que sea Canaán esclavo suyo!"

Los w. 18-19, considerados al final del capítulo precedente (en función de cierre del relato del diluvio), deben ser vistos aquí en nía to introducen el nuevo relato de los w. 20-27.

Hay dos detalles que muestran que el episodio que sigue fue inlf ducido redaccionalmente. En primer lugar, la frase "Cam era el padre (Canaán" sorprende por no ser esperada. ¿A qué viene la presentad^ tan prematura de Canaán? La información corresponde al cuadro MI!» guiente (cf. 10:6b), pero se necesita para el relato presente (v.25). A i_ vel de la redacción, se sobreentiende que Cam *será* el padre de Caiulllll (pues nunca se narró que ya hubiera nacido).

⁵⁰⁷ Es extraña esta designación de Cam como "hijo menor", cuando siempre es do en el medio de los tres hermanos (Sem, Cam, Jafet).

jndo lugar, el v.19b ("a partir de ellos se dispersó toda la tie-fc refiere más bien hacia atrás al cumplimiento del mandato de ¹ multiplicarse de 9:1 ("llenad la tierra", v.lb©, y hacia adelante, llo 10. El verbo empleado (*pus*, "dispersarse"⁵⁰⁸) nos sugiere la idea general de una explosión humana sin contornos o te-definidos. Estaremos atentos a su reaparición en otros marcos (10:18b y sobre todo en 11:4b.8a.9b).

ués de este versículo 19, debía seguir naturalmente uno de los mencionados. Los w.20-27 interrumpen el flujo narrativo.

janto a la estratigrafía crítico-literaria, nuestra historia es Y, en el doble marco (w. 18-19 y 28-29) es de procedencia S redac-

i desde otro punto de vista, el redactor debió colocar en este lu-
jisodio de los w.20-27 porque su protagonista, no el tema cen-jNoé.
estas observaciones, podemos analizar la narración.

, *primer labrador después del diluvio* (9:20)

¡T.20, breve como es, cumple el papel literario de empezar a ar-
í'trama, que propiamente se despliega a partir del v.21a. Por eso
Er leído en esa dirección. Pero aparte de esta función narrativa,
uye de por sí un tratado condensado sobre los inicios de la viti-
jra. Sus seis palabras son relevantes.

Srmula verbal "comenzó" no es nueva en el Génesis. La había-
contrado en 4:26 (culto a Yavé) y en 6:1 (población de la tierra),
Smienzos" muy significativos⁵⁰⁹. En 4:26, especialmente, el verbo allí
en pasivo) estaba asociado a un personaje, Enós. En nues-5, a
Noé. Uno y otro entran en la categoría clasificatoria de *tes-*• o
"héroes culturales", como los denomina la ciencia de las re-
k⁵¹⁰

preservar estas correlaciones literarias, hemos mantenido el sentido básico del I
din "acomodarlo" a formas como "se pobló toda la tierra" (*BJ, El Libro del pueblo*
la *Revised Standard Versión*) o "se propagaron [!] por toda la tierra" (*NBE*).
Mu adelante, la reencontraremos en 10:8 y 11:6.
este tema en el capítulo II, sobre Génesis 4:17-26, o *Los lenguajes de ja experien-*
)rtlt/(li>sa. Estudio de fenomenología déla religión, op. cit., pp.175-178.

Lo que Noé inicia no está dicho en palabras. Es posible que se que con ello un efecto-de-sentido intencional: simplemente, habltl, un "comienzo". Pero éste viene señalado, en el contexto, por dolí presiones que llenan el resto del versículo:

a) Por un lado, a Noé se lo clasifica profesionalmente como cultor. Caín era un "labrador del suelo ('dbéd 'adama)" ('i:_, como había sido Adán (3:23b), mientras que Noé es un "lioiii del suelo ('ís ha'adama)". ¿Hay alguna diferencia? La piinv. fórmula destaca la tarea, la segunda más bien la persona inl.sfl Pero ambas dicen la relación fundamental *con el suelo*⁵¹¹. Los relatos del Génesis, en su nivel de redacción (y aun en d _ trato Y previo) suponen que la primera expresión cultural de I humanidad fue la agricultura, y también la primera después _ diluvio. En la perspectiva de los mitos *debe* ser así, por cuanto práctica de la agricultura es normal en el momento en que se escriben estos relatos.

b) La novedad que el v.20b trae es la referencia a la plantaaofli de una vid o viña. El verbo es correcto y técnico, ya que la vid] no se "siembra" sino que se (tras)planta. El texto no se ocupa ilc informar cíe dónde sacó Noé el plantín, sobre todo después del diluvio. No se trata de una historia cultural, sino de un *mito* cultural. En tanto tal, tematiza lo que es vivido como significativo.

Por eso es mucho más importante darse cuenta de las connotaciones teológicas del dato sobre Noé. Después de la "purificación" de l.i tierra por el diluvio, después de la recreación tras la catástrofe, *la maldición de la tierra* (3:17b-19) *había sido levantada*. Entonces la tierra volvió a ser fecunda, a dar el fruto buscado y no abrojos y espinas. Por eso Noé tiene éxito como viticultor.

Además, en la secuencia narrativa actual, el caso de Noé es el (prj mer) cumplimiento de la promesa de 8:21 (no más maldición de la tierra) y 22 (regirán ininterrumpidos los ciclos estacionales que condicio nan la agricultura).

Ahora bien, es en este momento cuando hay que acordarse de la

5H Exagera la búsqueda de correspondencias entre Noé y Adán A. J. Tomasino, "History Repeats Itself: The 'Fall' and Noah's Dnmkenness", VT42 (1992), pp. 128-130. Lo que el texto ni sugiere, distrae de su propio objetivo.

ion" de Noé en la genealogía del capítulo 5 (v.29). Su padre llama "Noé" (*nój*), diciendo:

fno*s consolará* (*y'naajáménú*) de nuestra(s) accion(es) y del liento de nuestras manos (proveniente) del suelo, al que ha lío Yavé".

{

I la tierra renovada por el diluvio ya no tiene vigencia la maldi- ginaria de 3:17b-19 (cf. 8:21aís), y en Noé se constata experi-^_ su fecundidad (9:20b-21a, "plantó una viña y bebió del vi-Cn se puede decir que con él llega a la humanidad el "consue-pivertirse la situación creada por la primera pareja. El texto cita-5:29 establece una visible contraposición con Génesis 3, del que .esumen. La referencia a la maldición del suelo es directa, por el i del sufrimiento y el tema de la maldición. Más oscuro es el sen-"nuestra acción" (en singular en el texto masorético; en plural ersos otros manuscritos, en el samaritano y en los LXX)⁵¹². Más referencia general (pero no contextual) a todo tipo de tarea (cf. onomio 2:7; 14:29; 15:10; 16:15; 24:19; 30:9; 31:29)⁵¹³ o afán stés 2:11), parece una referencia al trabajo agrícola, unido al su-ito⁵¹⁴.

aparece de esta manera como un contra-Adán. El primer hom- Itransgresor, trajo el sufrimiento; Noé, justo, expresa en su nombre jlvio de ese sufrimiento ligado al trabajo.

La "acción" de Cam (9:21-24) |E1 motivo final de la "viña", en vez

de cualquier cereal, es elegido

[Los traductores se "lavan las manos" ante la dificultad, ignorándola por el uso de un al genérico ("nuestras acciones/nuestros afanes/nuestras tareas"). Más sorprendente es rsión española (AB£), que hace del anuncio un hecho consumado ("alivió nuestras eas y trabajos en la tierra que el Señor ha maldito"); el "en la tierra", por lo demás, des-rdicia el matiz cíe proveniencia que ofrece la partícula *min-* no se trata de los trabajos I la tierra sino del sufrimiento proveniente del suelo (por ser estéril). Casi nada del tex-liebreo de 5:29b es reproducido en la citada traducción.

Es notable este uso frecuente de la expresión "obra de tu(s) mano(s)" en el libro del f ISeuteronomio.

Cf. Éxodo 23:16, donde las expresiones "primicias de tus trabajos" y "al recoger tus trabajos (provenientes) del campo" nos sitúan en el mismo contexto de las tareas del cam- pesino.

en función de la narración misma. Por eso el v.21 se apresura a en escena con la frase "bebió del vino", sin detenerse por nada „ formar sobre aspectos del cultivo de la vid, menos sobre la pr< >ilu< del vino. Tampoco esto interesa en el presente relato⁵¹⁵.

El resto del v.21 narra "a toda velocidad" dos escenas conscníi la embriaguez de Noé y su gesto de descubrirse en medio de la *De por sí no* hay relación entre una y otra, pero ambas hacen "i-s una nueva situación. La embriaguez juega un papel simbólico, a „, que algo sucede sin que el personaje en cuestión tome concienci desnudarse, en cambio, conlleva la intención de introducir en el cn| de la sexualidad (comp. Isaías 47:2-3). Y efectivamente, el v.22 no»| tala en él, ya en el corazón del relato.

Noé deja ahora de ser el sujeto de los episodios, para convcf hasta el momento de despertarse (v.24a) en objeto de actos ajeno, el v.22 entra en escena Cam, presentado por segunda vez como "[„, de Canaán". Hay una necesidad de reiterar este informe (cf. v. 1Kb), go importante se está anticipando con esta doble referencia.

Lo que hace Cam es "ver la desnudez de su padre", yendo l u , advertírselo a sus hermanos, quienes *sin* "ver la desnudez de su p;|i (dicho de dos maneras en el v.23) lo cubren. Ningún calificativo . aquí, ni para el gesto de Cam ni para la acción de sus hermanos. un mito, y nada menos que en el contexto de Génesis 1-11, el "s i u , es demasiado banal. ¿Se trata de una falta cie respeto? ¿Lo es el "vcf un padre desnudo? Nada en el texto lo dice. Sólo se narran "acci< >n| Algo hay que todavía no sabemos.

Cuando Noé se despierta (en adelante, vuelve a ser el sujeto unli de la narración) y advierte lo sucedido (v.24), reacciona de una muí ra *doblemente* inesperada: por un lado, lanza una maldición qui* guarda mayor proporción con el "suceso" relatado; alguna violación xual seria está denotada, pero no sobre Noé mismo⁵¹⁶. Por el olio, . maldición no se dirige a Cam, responsable del "hecho" (v.24b), sino] *Canaán*, su hijo según las dos observaciones de 18b y 22a.

⁵¹⁵ Un matiz de sentido se refleja en la expresión "bebió del vino", en lugar de la connotativa "bebió vino". La primera deja entender que Noé bebe escogiendo de ui ta cantidad, por supuesto que por él producida.

⁵¹⁶ Nada hay en el texto que apunte al orden de la homosexualidad. La presend. relato, del triple "Cam, padre de Canaán" impide tal aproximación. Por eso no I meollo del relato la explicación de A. Phillips, "Uncovering the Father's Skirl", (1980), pp. 38-43, esp. p. 41.

jé tal deslizamiento en los actores del drama? LII donde debemos detenernos para resolver este dilema y po-jorar en todas sus dimensiones la maldición (v.25) y su condoble bendición sobre Sem y Jafet (w.26-27).

as de aquella "sospecha" de la banalidad del gesto de Cam, [íteralmente. Se señaló que los mitos no se construyen sobre secundarias, sino que intentan "dar sentido" a aquellas que Cíales para la cultura, la cosmovisión o la ética del grupo que i. Por eso el motivo del "ver la desnudez" debe significar algo no sucede con el de la conciencia de la desnudez, adquirida Cr del árbol del conocimiento (Génesis 3:7.10-11)⁵¹⁷. imer lugar, nunca se dice en lenguaje común que Cam vio a su tsnudo. Tres veces se emplea la misma fórmula "ver la desnu-padre" (22a.23a1S.bfi). ¿Por qué este lenguaje estereotipado?

sección del Levítico que trata de las reglas sobre sexualidad 18 y 20:8-21), la expresión "la desnudez de X" aparece por lo veces, en la mayoría de los casos con la fórmula "descubrir Piel)/ver (rá'á) la desnudez de Y". Como lenguaje, es usado por Ezequiel (16:36-37 [los dos verbos]; 22:10; 23:10.18), el 2-17:3), Oseas (2:11 ["cubrir" la desnudez]) y Lamentaciones 1:8 f'á), siempre en referencia a figuras femeninas (Jerusalén, Babi-srael, Jerusalén, respectivamente)⁵¹⁸. Pero lo relevante no es la sino el constatar que la expresión, que de por sí señala vio-i desprecio (especialmente en los pasajes proféticos), en la legis-acerdotal es una fórmula específica para designar **el incesto**.

narco de las normas viene dado en Levítico 18:7:

desnudez de tu padre y la desnudez de tu madre no descu-s; ella es tu madre; no descubrirás la desnudez de ella" (Le-^vítico 18:7). í I aquí algunos ejemplos interesantes de incisos particulares:

: el sentido simbólico de este motivo, cf. el comentario a ese pasaje, en *Crear y i libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, op. cit., pp. 113s.131-135. ¡f, también la ley de Deuteronomio 27:20:

i el que yace con la mujer de su padre, porque habrá descubierto el borde del |O (**kánáf**, cf. Ezequiel 16:8 y Rut 3:9) *de su padre*." La misma relación de perte-l en 23:1.

"La desnudez de la esposa de tu padre no descubrirás: *la dt, dez de tu padre es ella*" (18:8).

"La desnudez de la esposa de tu hermano no descubrirás: *la j nudez de tu hermano es elle?* (v.16).

La fórmula "descubrir la desnudez (de alguien)" significa tener ciones sexuales, y muchas veces es una expresión indirecta del intx Indirecta por cuanto la fórmula, que en realidad expresa hermos;iiiK te *la pertenencia* entre esposos con el símbolo de la desnudez, se reí re "al otro", no al que es mencionado. En términos más claros, "hi nudez del padre" es *la madre*, la desnudez del hermano es su espoy y así en adelante. Nada tiene que ver esto con la homosexualidad⁵¹⁹;

Los ejemplos más claros, que dan la explicación más evidente, los de 18:14, 20:11 y 20:21 del Levítico, citados de inmediato:

"La desnudez del hermano de tu padre no descubrirás; a *su esposa* no te acercarás; tu tía es ella" (18:14).

"Si un hombre *se acuesta con la mujer de su padre*, la 'desnudez de su padre' habrá descubierto" (v.11a);

"Si un hombre toma a la mujer de su hermano, es cosa impura; *la 'desnudez de su hermano'* habrá descubierto" (v.21a.ba).

Este lenguaje técnico es característico de los círculos sacerdotal? que redactaron el Levítico, o al menos el bloque de 17-26⁵²⁰. Ahori bien, ¿no será que el *redactor* del Génesis ha incorporado el relato ch 9:20-27 porque lo entendió como un caso *de incestó!* La sugerencia !u(hecha hace un tiempo⁵²¹, suele ser negada o no tenida en cuenta^{1"};

⁵¹⁹ Pace A. Phillips, *art. cit.*, pp. 39.42.

⁵²⁰ Para una nueva interpretación de la formación de las "leyes de santidad" de Levitlrt 17-26, cf. E. Otto, "Del libro de la alianza a la ley de santidad", *EstBibl* 52 (1994), pp. 1JV¹ 217 ("... en Lv 17-26 tenemos un complemento de P [= SI, no una parte del mismo", p 216).

⁵²¹ Por Fr. W. Bassett, "Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incof", VT21 (1971), pp. 232-237. Para una crítica, cf. G.Rice, "The Curse That Never Was", JKI 29 (1972), pp. 5-27, esp. pp. llss. Es ir demasiado lejos cuando se piensa (como en algu nos textos midrásticos rabínicos) en un caso de castración, cf. J. Pairman Brown, en el //(13 (1968), pp. 181s.

⁵²² Cf. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Cbapters 1-17*, Grand Rapids, Eerdmans, 1W1 p. 323; A. P. Ross, "The Curse of Canaan", *BibSacriy* n.^Q 545 (1980), pp. 223-240 <|_M. 229s); W. Vogels, "Cham découvre les limites de son pere Noé": ARri09 (1987), pp. 511

Crece ser revivida con nuevos aportes, en especial del contexto "sacerdotal" y de la fenomenología de la religión, como ya ob-os.

(primer lugar, tenemos que profundizar la intención del relato. El aje codificado de "ver la desnudez" se está refiriendo a un acto⁵²³ sto de Cam con su padre Noé, o sea a relaciones sexuales con _ de éste, su propia madre (el narrador supone que en la car-i toda la familia). Sabemos que "ver la desnudez del padre" es tenciones sexuales *con la esposa* de éste. Por eso, el motivo de la aguez no interviene tanto para describir la situación cuanto para r la "ignorancia" de Noé respecto de lo que pasaba en la carpa⁵²⁴.

í
ebemos añadir de inmediato, sin embargo, que el caso de incesto ... no es relatado *por ser tal*. De ser así, el incesto de Cam sería .ente el arquetipo de todo incesto, como el fraticidio de Caín lo _! todo crimen contra el hermano. Es esto, pero mucho más. Que lo Ino cabe duda, ya que es el primer "acontecimiento" originario de Base. Sin embargo, lo que al relato realmente le interesa "decir", es *el fruto de ese incesto es Canaan*.

or eso, la triple designación de Cam como "padre de Canaan". El aclara luego cómo llegó a serlo. Visto desde el efecto, *Canaan í un origen por incesto*. Un mal origen.

_ or eso, Canaan es objeto de una maldición. No lo es Cam, el autor |hecho. ¿Por qué? Sencillamente, porque el peso semántico de la na-

*D. Steinmetz, "Vineyard, Farm, and Carden: The Drunkenness of Noah in the Con-|of Primeval History": JBL 113 (1994), pp. 193-207, esp. p. 199 (la autora se refiere a i 18 y 20, pero se queda en la idea general de una violación sexual). Que el texto ..esis 9:22-23 use el verbo "ver" y no "descubrir" no es un argumento contra la in-acción que mantenemos, porque el primero se usa también en pasajes que se re-i al incesto (Levítico 20:17).

m.v.0 sugerir, con todo, que un relato más antiguo sobre la falta de respeto de Cam l su padre se haya convertido, en la redacción actual, en un caso de incesto, como _4sluce el contexto global de la perícopa.

IPor la manera como el relator se refiere al episodio del v.24b ("lo que [Cam] le había **tho** [a Noel]"), revela que se trata de un acto muy concreto, con efectos no deseados.

• Durante el sueño (cf. Génesis 2:21) o en un estado de embriaguez, suceden cosas im-1 antes. En el mito sumerio de *Inanna y Enki*, la Diosa Inanna de Nippur le ofrece a' ppn*1 un banquete, y mientras él está borracho le secuestra los *me* (los arquetipos de la F Civilización), que transporta a su propia ciudad. Cf. el texto en S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Harper, Nueva York 1961) pp. 64-68 y G. F. Flügger, *DerMythos "Inanna und Knlrt" unter besondererBerücksichtigung derListe der me*, Leiden, Brill, 1973.

rración está en Canaán. De él se dice que ha nacido por incesto y que, por lo tanto, merece la maldición. De esta manera, el interés del rehilo se desplaza de Cam a Canaán.

Por eso, el relato tiene una evidente intención política, como lo muestran la maldición y la bendición de los w.25-27⁵²⁵.

Dentro del mismo libro del Génesis está el relato del nacimiento de otros dos pueblos odiados por Israel, los moabitas y los amonitas, nacidos por el incesto de las hijas de Lot con su propio padre *embriagado* (Génesis 19:30-38). El paralelo es exacto, y no podría ser más elocuente.

En los dos pasajes, el motivo de la embriaguez es constitutivo de la trama del relato, de ninguna manera objeto de una evaluación. Es "motivo" literario, no "tema" conceptual. De ahí que no haya que detenerse en consideraciones morales sobre si nuestro texto critica el uso del vino o del alcohol en general.

A decir verdad y desde un punto de vista narrativo, el relato ha llegado a su climax con el episodio de Cam que "ve la desnudez de su padre". Pero la dirección a la que apunta, su desenlace (donde se fija el destino de los actores), está en los w.25-27, donde la instancia política se expresa con toda claridad.

c) El oráculo de Noé (9:25-27)

Veamos en primer lugar la "forma" del texto, para luego ahondar en su lectura contextual.

El redactor separa con cuidado la maldición a Canaán (v.25) de la bendición a Sem y Jafet (26-27). Una y otra son introducidas por un "dijo" aislado, lacónico, fuerte.

No hace falta discurrir mucho para entender que las palabras de Noé expresan un deseo, como en todo conjuro o bendición/maldición. Nadie puede interpretar que "maldito Canaán" significa que *ya está* maldito. Esta clase de lenguaje es siempre optativo, y en cuanto connota un

525 ver J. Hoftijzer, "Some Remarks to the Tale of Noah's Drunkenness", *OTS* 12 (1958), pp. 22-27; Fr. W. Bassett, *art. cit.*, p. 232; D. Steinmetz, *art. cit.*, p. 193; *id.*, *From Father to Son: Kinship, Conflict, and Continuity in Génesis*, Louisville, Westminster/John Knox, 1991) cap. 5 (con alusión también a Génesis 14).

nento mágico es también declarativo, pero en el fondo remite siempre a un futuro. Sólo que, para quien escribe, tal futuro es realidad.

• Unidos los dos discursos de Noé (que nunca había hablado en todo el relato del diluvio), tienen esta disposición:

A "¡Maldito sea Canaán.

B **Esclavo de esclavos** sea para sus hermanos!"

A' "¡Bendito sea Yavé, el Dios de Sem,

B' y que sea Canaán **esclavo** suyo!"

A" ¡Ensanche Dios a Jafet, y habite en las carpas de Sem! B"

¡Que sea Canaán **esclavo** suyo!"

Las tres fórmulas parecen originalmente independientes entre sí. La Uversidad de nombres divinos (Yavé/Dios) y de la forma literaria (una plogía en el v.26, una petición indirecta en el 27) separa las dos últimas, mientras que las dos se distancian de la maldición inicial. Se espeque al "maldito Canaán" siguiera un "bendito Sem"; tenemos en ambos una bendición destinada a Yavé. La disimetría está a la vista.

Lo que unifica las tres fórmulas es la triple referencia a Canaán como esclavo (serie B). Allí está también el énfasis del texto.

Una observación más afinada de la forma lingüística de los w.25-27 permite afirmar que se trata originalmente de tres sentencias *breves* (sólo A-B, A' y A"), independientes una de otra, unidas redaccionalmente¹ uniformadas por el agregado de "sea Canaán esclavo suyo" en las dos últimas (B' y B").

El *motivo* de la maldición a Canaán se desprende del relato mismo, que se orientaba a eso. La maldición recae sobre Canaán, y no sobre Cam su padre, porque no se evalúa una acción (la de Cam) sino que se califica *el efecto*. Lo que ahora existe es Canaán, maldito desde sus orígenes por ser fruto de un incesto.

La coherencia del relato es admirable, en este sentido.

Las buenas palabras pronunciadas por Noé en favor de Sem y Jafet tienen también una justificación en el texto, pero indirecta. La acción de ellos dos fue "no ver la desnudez de su padre" (v.23b) y haberlo cubierto (23a). No significa que el texto fue moralizado en alguna de sus lecturas. Todo lo que está en el texto es necesario para la trama o el de-

senlace de la narración. A la luz de la interpretación del acto de Caín como incesto, se puede sospechar que su "indicación" a los hermanos que estaban afuera (v.22b) era una invitación a proceder como él (recuérdese la exhortación de la hija mayor de Lot en 19:32.34). El v.23 en tonces se refiere a su negativa, destacada con abundancia de detalle. Por eso, los dos dichos sobre ellos, que sirven de final del relato, tienen su enganche en el texto mismo. La oposición (literaria y conceptual) de Sem y Jafet respecto de Cam, señalada como *destino* en los vv.25-27, se basa en la oposición de sus gestos dentro del relato mismo

Es evidente, por lo tanto, que esta "historia" prepara otros episodios, como la promesa de poseer la tierra (12:1-3), que resultará ser precisamente *la de Canaán* (v.5b)⁵²⁶.

Pero más interesante aún es descubrir que la motivación "histórica" de las leyes sobre la sexualidad, especialmente las del incesto, en Levítico 18 y 20, hacen una clara referencia a Génesis 9:20-27, con estas palabras:

"Según la práctica de la tierra de Egipto, donde residisteis, no haréis; según la práctica de la tierra de *Canaán*, a la cual os llevo, no haréis" (18:3).

Cuatro veces se usa el lexema ('sñ) "hacer/práctica", al inicio y al final de cada comparación (mantenidos en esa posición en la traducción para percibir la fuerza del texto). Es el mismo que resume la constatación de Noé en 9:24b ("lo que había *hecho* su hijo menor"). Pero no es esa asociación lexical lo que más llama la atención, sino la referencia a Egipto y Canaán, los dos pueblos representados sin duda en nuestro relato por Cam y Canaán, relacionados genealógicamente⁵²⁷.

d) Algunas observaciones sobre la forma final de los vv.25-27

1) Se ha notado que la fórmula opuesta a la maldición de Canaán hubiera sido "bendito Sem", pero que tenemos en cambio una elogía a *Yavé*, el cual es denominado "Dios de Sem". Es la única vez que *Yavé* tiene tal especialización, al estilo del "Dios de Israel/Dios de Jacob-

⁵²⁶ p_{uera} <jei t_{exto} presente, hay que tener en cuenta los hechos de Josué y David, el dato de 1 Reyes 9:20-21, sobre la leva de la gente originaria de Canaán ordenada por Salomón.

⁵²⁷ Cf. A. Phillips, art. cit. p. 41.

eterno", etc., que conocemos por otros textos. Dicha expresión, is, recuerda el tema del "Dios de los padres", en su forma separa-"Dios de Abrahán/Dios de Isaac", etc.

la primera recurrencia de este t_íaio, tan característico de la his-fde los patriarcas. Conviene tenerlo en cuenta. La fórmula, por úl-\ habla de un destino particular reservado para Sem. Veremos si el i mayor lo confirma.

La bienaventuranza dirigida indirectamente a Jafet contiene dos propias, fuera de la referencia a Canaán que se viene repitiendo ja anuncio: el primer motivo es el del ensanchamiento del grupo a. El texto hebreo juega con las palabras: "¡Ensanche (yafte = ya/i) & Jafet (Fé/eÓ!)"⁵²⁸.

alude metafóricamente al crecimiento de los pueblos representa-pn Jafet⁵²⁹. El segundo motivo lo relaciona amistosamente⁵³⁰ con , en calidad de cohabitante ("¡habite en las carpas de Sem!"). El reír siente que, cuando escribe, se da la presencia de elementos ja- (veremos que son los grupos egeos y anatolios) entre los semi-

i Todavía sobre la construcción de la frase. Se ha notado que el fi-En las carpas de Sem (*b^eohólé-Sém*)" es una paronomasia de "el >de Sem ('*élóhé sérri*)" de la bendición precedente⁵³¹. En este caso la semejanza de las dos frases se contraponen la variación (que es la forma de semejanza) de "Yavé" a "Elohím".

puede agregar, además, en la sola bendición del v.27, otra paronomasia entre '*élóhím* y '*éldhé-sém*, con inversión de los fonemas lales.

(*fet* (escrito *Yépei*) es la forma normal del término en hebreo, pero en posición final *Yápet* (= Ya/ef), de donde nuestro Jafet. De hecho, la vocal "a" es original (an-i *Yaptu*, que explica la figura *lápētos* [uno de los Titanes, hijo de Uranos] de la mitología griega, importada seguramente de Fenicia.

í, D. Neiman, "The Date and Circumstances of the Cursing of Canaan", en A. Altmann *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Cambridge, Harvard Univ., 1966, pp. 4, esp. pp. 125ss.

ir lo general, la expresión "habitar en las carpas de" es de paz, pero algunas veces 10 en 1 Crónicas 5:10 y el Salmo 78:55) puede indicar agresividad, cf. J. P. Brown, "Symbolism in Ancient Military Vocabulary", VT21 (1971), pp. 20-23.

U. Ceresko, "The Chiasmic Word Pattern in Hebrew", CBQ 38 (1976), pp. 303-311, p 309.

2. Conclusión de la "historia de Noé" (9:28-29)

TEXTO

9:28

Vivió Noé después del diluvio/ 350 años.

29

Fueron todos los días de Noé 950 años,/ y murió.

Se ha hablado de este "fragmento" de genealogía en el capítulo III (sobre 5:28-30) y al comienzo del presente. Recordemos la triple función de estos dos versos.

1) Cierran, de manera lógica, el relato de los vv. 20-27. La maldición/bendición final (vv. 25-27) equivale a una conclusión del episodio mismo. Pero la figura de Noé allí actuante no queda "despedida". Con los vv. 28-29 Noé es finalmente sacado del relato.

2) Hay una "historia de Noé" que había comenzado en 6:9 con la fórmula de apertura '*elle tól'dót*' ("ésta es la historia"); puesto que en 10:1 esta última recurre nuevamente, el fragmento de 9:28-29 concluye literariamente el período de Noé, caracterizado por los dos relatos del diluvio y del incesto de Cam.

3) Pero los vv. 28-29 son los segmentos B y C del esquema genealógico típico de Génesis 5 (la "historia de Adán", cf. v.1), sobre cuyo final (v.32) se registraba el segmento A del modelo genealógico que ritmaba todo aquel capítulo.

Tenemos ahora el esquema completo, que consignamos a continuación en dos formas, restituida primero, redaccional después:

1. Forma restituida (entre fjs):

A "[Vivió] Noé 500 años y engendró a Sem, Cam y Jafet (5:32).

B Vivió Noé después de [engendrar a Sem, Cam y Jafet 450] años I y engendró hijos e hijas] (9:28).

C Fueron todos los días de Noé 950 años; y murió" (9:29).

2. Forma redaccional (resaltada):

A "Era Noé de 500 años; engendró Noé a Sem, Cam y Jafet (5:32)⁵³².

B Vivió Noé *después del diluvio* 350 años (9:28).

C Fueron todos los días de Noé 950 años; y murió" (9:29).

Salta a la vista que esta cronología está adaptada a los fines de la imposición del *libro* del Génesis. Los 100 años que faltan para hacer 950 son los que van del nacimiento de los hijos de Noé hasta el día⁵³³.

De esta manera, en un gran círculo iniciado en 5:1 y terminado en 11:29, el redactor del Génesis ha sabido unir dos períodos históricos en centro mayor, el suceso del diluvio, que divide la historia en un "antes" y en un "después". Este centro grande es dominado por la figura de Noé, que es también central en el episodio del incesto de Cam. En otras palabras, con 9:28-29 se cierra no sólo la "historia de Noé", a la que apuntaba la "de Adán", sino también la etapa de una humanidad que todavía no "dispersada".

Lo unilineal había dominado hasta acá. En adelante, el crecimiento humano será multilineal.

⁵³² Recordamos que en 6:10a se retomaba la segunda parte de este segmento: "engendró [a tres hijos,] a Sem, a Cam y a Jafet". Tal vez se deba a la distancia de la información anterior, o a la necesidad de formar la estructura manifiesta.

⁵³³ El lector advertido habrá notado que, si el diluvio duró 1 año, y Noé ya tenía 600, el día de su vida suma en realidad 951 años. Tal desfase no es tenido en cuenta por el autor, al menos por el momento.

4.º período

HISTORIA DE LOS *HIJOS* DE NOÉ

(Génesis 10:1-11:9)

**I. Los primeros pueblos descendientes de
Noé**
(10:1-32)

II. Fundación y exilio de Babilonia
(11:1-9)

CAPITULO X

1. Los primeros pueblos descendientes de Noé (10:1-32)

Juicio

A partir de este capítulo del Génesis se producen algunos cambios, la primera mención de tres hijos de Noé en el período histórico anterior (6:10; 9:18) exige que ahora la historia no sea ya lineal sino al mismo tiempo multilineal. La "dispersión", mencionada anticipadamente en 9:19b, se refiere a Creta a partir de ahora. Lo cual podrá suscitar en el lector un cierto interés sobre cómo continuará la narración.

La primera sorpresa es no encontrar *narraciones* sobre los descendientes de Noé, sino *genealogías* de cada uno de ellos. ¿Cuándo aparece alguna narración? ¿De qué manera? ¿Estamos ante un recurso literario al servicio de una intención teológica?

El texto empieza con la fórmula consabida *'elle tól'dot* ("ésta es la historia"). Es la cuarta vez que recurre, después de 1:4a, 5:1 y 6:9. Esto, por tanto, según el esquema de la redacción sacerdotal del Génesis (y del Pentateuco), en el *cuarto* período de la historia del mundo.

Dado que la misma fórmula reaparece en 11:10, debemos incluir en el cuarto período, además de las genealogías de 10:1-32, el relato (mal llamado) de la "torre de Babel" (11:1-9). Al final de éste, nos daremos cuenta de la relación de ambos textos.

Tenemos de esta manera diagramado el comentario en dos grandes secciones, como está indicado en los subtítulos.

TEXTO

10:1

Ésta es la historia de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet./

A éstos les nacieron hijos después del diluvio.

10:2

Hijos de Jafet: Gómer, Magog, Maday, Yaván, Tubal,
Mésec y Tiras.

Hijos de Gómer/Asquenaz, Rifat y Togarma.

4

Hijos de Yaván: Elisa y Tarsis,/ Kittím y Dodaním.

A partir de éstos se separaron las islas de las naciones
según sus tierras, cada uno según su lengua,/ según sus
clanes⁵³⁴ en sus naciones.

10:6

Hijos de Cam:/Kuš, Egipto, Put y Canaán.

7

Hijos de KUS: Sebá', Javilá, Sabtá, Ra'má
y Sabteká./ Hijos de Ra 'má: Sebá y Dedán.

Kus engendró a Nimrod;/
éste comenzó la existencia del héroe en la tierra.

9

Él fue héroe-cazador delante de Yavé./Por eso se dice:
"Como Nimrod, héroe cazador delante de Yavé."

10

Fue el principio de su reino Babel, Uruc, Acad y Calne/
en la tierra de sin 'ar.

11

De esta tierra salió Asur,/ el cual fundó Nínive,

⁵³⁴ El hebr. *mispajá* no es la familia restringida (*báyit*, "casa", o *bét-áb* "grupo familiar, paterno") sino la ampliada, correspondiente más o menos al término "clan". Para la diferenciación "tribu/clan/casa/individuo" cf. Josué 7:14 y N. K. Gottwald, *Las tribus de Yahveh. Una sociología de la religión del Israel liberado 1.250-1.050 a. C.*, trad. Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Graceland, Barranquilla, 1989, pp. 29-348 (esp. pp. 310ss y 340ss).

Dbot- 'ir, Kálaj,

én entre Nínive y Kálaj;/ ella es la gran ciudad.

513

f Egipto engendró a los luditas, a los anamitas,/ | a los
lehabitas y a los naftujitas,

14

f a los patrositas, a los caslujitas —de donde salieron los
filisteos— y a los caftoritas.

15

, Canaán engendró a Sidón, primogénito, y a Jet, 'lo
al jebuseo, al amorreo, al guirgaseo,

17

al jeveo, al arquita, al sinita,

18

al arvadita, al semareo, al jamateo./

Después, se dispersaron los clanes del cananeo.

límite del cananeo fue:

desde Sidón en dirección de Guérar, hasta Gaza;/ **[en]**
dirección de Sodoma, Gomorra, Admá y Seboyim, (hasta
Lesa'.)

Btos son los hijos de Cam según sus clanes I
según sus lenguas/en sus tierras y naciones.

10:21

En cuanto a Sem, le nacieron⁵³⁵ (hijos) también a él/padre
de todos los hijos de Héber (y) hermano mayor de Jafet.

22

Hijos de Sem: Elam, Asur,/ Arpaksad, Lud y Aram.

23

Hijos de Aram:/ Us, Jul, Guéter y Mas.

⁵³⁵ Ut. "le fue nacido (igual que en el v.25) también a él"; la fórmula enfatiza el nacimiento como suceso *del padre*, dejando para después el motivo del hijo.

24

Arpaksad engendró a SélaJ, y sélaJ engendró a Héber.

25

A Héber le nacieron dos hijos :/el nombre del primero fue Péleg, porque en sus días se dividió la tierra; el nombre de su hermano fue Yoqtán.

26

Yoqtán engendró a Almodad, séleá, Jasarmávet, Yéraj,

27

Hadoram, Uzal, Diqlá,

28

fObel, Abima'el, SebáJ,

29

Ofir, Javilá y Yobab./

Todos éstos fueron hijos de Yoqtán.

30

Fue su residencia desde Mesa Ven dirección a Sefar, a la montaña del oriente.

31

Éstos son los hijos de Sem según sus clanes y según sus lenguas, / en sus tierras y naciones.

10:32

Éstos son los clanes de los hijos de Noé según sus genealogías y según sus naciones./

A partir de éstos se separaron las naciones en la tierra después del diluvio.

La estructura del texto

Desde el punto de vista histórico-crítico, se han distinguido dos clases de textos, "yavistas" unos (w.8-19.21.24-30), "sacerdotales" los otros (1-7.20.22-23.31-32)⁵³⁶. La combinación de los dos estratos es más parecida a la practicada en el relato del diluvio (por ensamblamiento) que

⁵³⁶ j van Seters intenta atribuir al Y el v.la (y no sólo Ib como lo hacen otros) pero sus argumentos (por ejemplo, que la no sigue estrictamente el modelo de las *tóledof*) son débiles: "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared", ZAW100 (1988), pp. 1-22, cf. p. 11.

primeras creaciones (por yuxtaposición). El Y tiene un texto ,1 el tema de los camitas (w.8-19), y un aporte notable en el 1-30), pero nada respecto de Jafet.

„recordar, como se hizo en el caso del estudio del diluvio, ^lección de tradiciones diferentes tiene en el Pentateuco un ciclopédico, en función de un mensaje que se debe comuni-un valor cosmovisional activo, lo que las haría irreducti-

pi mismo, no es tan importante *qué* dice el Y o el S, cuanto el del texto total. Y para entender este texto, es preferible recono-
5anización literaria (para la que se aprovecharon las dos tradi-
...encionadas), elemento de la "forma" de la comunicación del e. Ahora bien, es el principio de esa organización el que es elu-

\ J extremos del capítulo están fuera del tema de las genealogías: el ;una introducción general; el 32, una conclusión sobre todo lo di-
nbos pasajes tienen una estructura paralela:

- "esta... historia (fó7^edof)--. después del diluvio" (v.l)

- "éstas... genealogías (*tól^eddt*)... después del diluvio" (32).

, ar lo tanto, los dos versículos constituyen una "inclusión" literaria i da unidad a todo el capítulo.

|Las tres genealogías, por su parte, están organizadas según el esque-

- "hijos de..." + primera generación (w.2.6.22)⁵³⁸

- selección de subgeneraciones (w.3s.7ss.23ss)

- fórmula retrospectiva "(de) éstos..." (w.5.20.31)

W Lo reconoce B.Oded, "The Table of the Nations (Génesis 10) - A Socio-cultural Approach", ZAW9S (1986), pp. 14-31, cf. p. 14 y la síntesis de la p. 31. ^ El v.21 parece perturbar la armonía del modelo (cf. el comentario).

No se puede negar que hay un redactor final, que no sólo ensanili registros de diversa proveniencia, sino que también sabe armar un tt to uniforme, para transmitir una idea importante, como veremos"^w.

A. Introducción: v.l

El orden de los hijos de Noé —Sem, Cam y Jafet— es el establedt hasta aquí (6:10 y 9:18). Además de la inscripción (la), este versículo destaca que los tres mencionados tuvieron hijos *después del diluvio*. No importa la incongruencia resultante pues, si Noé tenía 500 años cuando engendró a sus hijos (¡todos juntos!) según 5:32, éstos habrían comcn« zado a ser "padres" después de los 101 años. Pero ya sabemos que lai • cifras de años tienen otro valor, no el histórico. Aquí, la expresión "ck-.s-pues del diluvio" quiere insistir en que se trata de la nueva humanidad, *separada* radicalmente de la prediluviana. Es el mundo actual.

B. Las tres genealogías, w.2-31: a) Los

descendientes de Jafet: w.2-5 TEXTO

10: 2

Hijos de Jafet: Gómer, Magog, Maday, Yaván, Tubal, / Mések y Tiras.

3

Hijos de Gómer: / Asquenaz, Rifat y Togarma.

4

Hijos de Yaván: Elisa y Tarsis/Kittm y Dodaním. 5

A partir de éstos se separaron las islas de las naciones según sus tierras, cada uno según su lengua,/ según sus clanes en sus naciones.

__den de los hijos de Noé se invierte a partir de este lugar: Jafet, ' Sem. La razón está en una técnica redaccional del autor del Gé-Ique volverá a repetirse en las historias de los patriarcas: *primero* Istran las genealogías de los personajes "descartados" en la narra- ubsiguiente. Para comenzar con lo más lejos, en 36:1-43 se regis- Ifamilia de Esaú, porque el relato seguirá sólo con la "historia de * (el 10.^a período: 37:2ss); en 25:12-18 se antepone la lista de los ndientes de Ismael, porque en adelante el texto seguirá sólo con de su hermano Isaac (8.^a período de la historia del mundo: 1-35:29).

: la misma manera, en 10:2-5 y 6-20 se anotan las genealogías prin-js de Jafet y Cam —que ya no interesarán más a nivel de relato ¡ipal— para terminar con Sem (w.22-3D, del cual *se seguirá hado* en ll:10ss y en todo el libro.

esde una perspectiva teológica, este "arreglo" denota claramente Jvoluntad selectiva, que poco a poco el texto irá atribuyendo a Dios no. Aquí, él no aparece todavía, justamente porque será narrativa-Ite significativo el momento de su aparición.

Respecto de los descendientes de Jafet, conviene advertir que, en ge- al, se refieren a pueblos (o reinos, en los registros cuneiformes) del mediterránea (sobre todo egea) y anatolia. Esta ubicación geográ- i (N y NO) es más correcta que la lingüística de "indoeuropeos", una bignación no conocida por el autor del texto. í

La disposición genealógica es la siguiente:

<i>Jafet</i>						
6mer	Magog	Maday	Yaván	Tubal	Mések	Tiras (v.2)
, Asquenaz			. Elisa			
, Rifat			- Tarsis			
. Togarma			. Kittím			
			. Dodaním			

Se supone que, en principio, cada mención de estos personajes, que on pueblos o reinos, tiene una razón: política, cultural, enciclopédica n función de un sentido global), pero que no podemos percibir por el texto mismo.

⁵³⁹ Sobre este capítulo como totalidad, cf. también el análisis antiguo de J. Simons, "The 'Table of Nations' (Gen.x): Its General Structure and Meaning", *OTS* 10 (1954), pp. 155-184; más recientemente, A. P. Ross, "The Table of Nations in Génesis 10 - Its Staicture", *BSac* 137 (1980), pp. 346-347.

Otro problema es el de la identificación histórica o geográfica de r; i da uno de los nombres. Varios de ellos resultan claros, como Yaván (« Jonia yE griegos en general); otros van siendo identificados gracias a U abundancia de documentos en escritura tanto cuneiforme como lineal, Aun así, muchas veces se trata de hipótesis o de aproximaciones.

El intento que sigue de identificación de los nombres puede ser salteado en la lectura, pero creemos que también es útil dar a conocer H estado actual de las investigaciones. Para facilitar la búsqueda, los nombres serán registrados en el orden del texto, y cada uno por separado,

1. Hijosdejafet(y.2)

La asociación única, en 9:27, de este nombre con el verbo *pata* ("ensanchar"), por lo demás "denominativo" de aquél, lo deja aislado en i-l marco semítico. Nos faltan fuentes para ubicarlo, pero es probable que haya dado origen al *lápotos* (padre de Prometeo) de la tradición griega, como ya fue observado (en el comentario de 9:27⁵⁴⁰).

1.1 **Gómer:** puede tratarse de los cimerios, un pueblo de Anatolia li citado por primera vez en los anales asirlos bajo la forma escrita de *i>l-mir-ra-a*. En la lista de invasores de Ezequiel 38:3-6, Gómer aparece como un atacante poderoso (v.6).

1.2 **Magog:** en Ezequiel 38:2 se habla de "la tierra de Magog" que', por el contexto, hay que ubicar en Anatolia; se ha relacionado el nom bre (por su asociación con Gog en Ezequiel 38:2s; 39:1) con el del ivy de Lidia, *Giges*.

1.3 **Maday:** no se duda de que sea Media; la forma del término lo hace más bien un adjetivo ("medo"). Los medos son representados co mo ricos en Isaías 13:17, y están asociados a Elam en 21:2; en 2 Reyí-s 17:6 y 18:11 se registra la deportación de israelitas a las "ciudades de los medos" que, se entiende, formaban parte del imperio asirio. Pero son los anales asirios los que más nos informan sobre Media, una región enemiga en los siglos IX y VIII.

⁵⁴⁰ ver el capítulo IX, bajo d.

¡ **Yaván:** no hay dificultad en identificar a Yaván (hebreo *Yawarí*) jnia (Anatolia O y en la época helenística toda Grecia), a través cie tía griega *Ionio*, y la acádica *Yámanu* (la *m* y la *w* se intercambian sin duda más antigua que aquélla. El topónimo es mencionado veces en el *coipus* profético (Is 66:19; Ezequiel 27:13; Zacarías " como gentilicio en Joel 4.6 "los hijos de los jonios/griegos") y en cciones del libro de Daniel que hablan de los macedonios (8:21; 11:2).

¡5 **Tubal:** nombre encontrado ya en la composición del antropó-Tubal-Caín en 4:22 (forma *Tūbal*). En los textos cuneiformes se de Tabal, y Herócloto menciona a los tibarenos (*tibarenói*). Pue-localizado en Anatolia E, aunque cabe situarlo en algún momento Taurus, región asociada al descubrimiento del hierro (por eso el >re de Tubal-Caín, como se ha visto en el comentario de 4:22⁵⁴¹. jera de Isaías 66:19, Tubal aparece junto con Mések, como aquí.

1.6 **Mésec (Mések):** es llamativa su asociación constante a Tubal en [textos bíblicos, sobre todo en Ezequiel (27:13 también Yaván; 32:26; !s). En 38:2s y 39:1 el rey Gog lleva el título de "príncipe supremo ¿T' ro's] de Mések y Tubal"⁵⁴². Mések debe identificarse con los *fSkí* del Eufrates superior, mencionados en los anales asirios, y que In los frigios de las fuentes griegas.

[1.7 **Tiras (Tiras):** por contigüidad con los dos topónimos anteriores, que localizar éste en la misma región de Anatolia, probablemente . El nombre corresponde al de los *tursénoi* (tirrenos) de Herócloto, , los teres o fur(a)Sa⁵⁴³ de los anales de Ramsés III, quien los regis-[como invasores, en el grupo de los "Pueblos del mar" provenientes I Egeo. Probablemente, son afines a los luvios del 2º milenio de Ana-tla SO. Un grupo emigrado a la península itálica derivó en los *etrus*-• de las fuentes latinas. No hay otra mención en la Biblia, fuera del fcplificado de 1 Crónicas 1:5.

⁵⁴¹ Sobre la cuestión del inicio de la industria del hierro en el contexto anatolio, cf. J. D. **Illi, R.** Madclin, T. Stech y E.Oezgen, "Iron in Anatolia and the Nature of the Hitlite Iron Elustry", *AnSt* 35 (1985), pp. 67-84.

En 38:2, además, una glosa al lado de "Gog" añade "tierra de Magog", lo que asocia U las tres regiones, como en Génesis 10:2. *" Eg. *ty-w-u-s3* y *tw-ry-§3*.

Estos siete nombres son registrados como la primera generación Jafet. Téngase en cuenta la cifra de "siete", así como las de 3 + 4 - 7 i las dos segundas generaciones. Hay un total de 14 nombres, al que toda probabilidad se quiere llegar intencionalmente.

2. Hijos de Córner (v.3) y Yaván (v.4)

Se suman otros *siete* nombres en la segunda generación, constituida a partir de sólo dos personajes de la primera, Gómer y Yaván.

¿Qué se puede decir de los nuevos nombres?

2.1 **Asquenaz** ('askánaz): una población del Eufrates superior (i gión caucásica, futura Armenia). Es difícil disociar este nombre del cuneiforme *Iskuzai* o *Asguza* de los anales históricos de Esarhadón en el siglo VII a. C. y del griego *sákai*. En Jeremías 51:27 se invita a este pueblo junto con los de Ararat (Urtu) y Minni a atacar a Babilonia. La calización en el N de Mesopotamia es evidente.

2.2 **Rifat**: nada se sabe de este lugar.

2.3 **Togarma**: *Tegarama* en los textos hititas, *Til-garímmu* en los asirios. Según Ezequiel 38:6, forma parte de la armada de Gog, y en 27:14 (Bét-Togarma) exporta caballos a Tiro. A la luz de los textos cuneiformes, puede ser localizado en el Eufrates superior.

2.4 **Elisa** ('éllsá): hay consenso en que se trata de la *Alásiya* de los documentos cuneiformes⁵⁴⁴, identificada con Chipre⁵⁴⁵, o más propiamente con el sitio arqueológico del E de la isla, hoy llamado Enkom, gran centro económico durante el Bronce Reciente. Si Caftor (ver más adelante, sobre el v.14) fuera Chipre y no Creta, entonces Elisa sería región NO de Creta (y Caftor la del SE) o debería buscarse en el litoral de Siria septentrional. Pero Ezequiel 27 registra este topónimo en un contexto comercial marítimo. Se dice allí que Tiro importa "púrpura y escarlata de las islas de élísá (v.7b). Los textos de Ugarit la mencionan,

⁵⁴⁴ En especial, el nombre recurre frecuentemente en los textos hititas del 2.º milenio, m resumen en E. Forrer, art. "Alasija", en el *RLA* I, pp.67-68.

⁵⁴⁵ Cf. W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägais bis ins 7. Jhr. v. Chr.*, Darmstadt, 1979, pp. 35s. Antes, en *Die Beziehungen Ägyptens zur Vorderasien im 3. und 2. Jhr. v. Chr.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1962, pp.289s.

i forma de *a-Ia-si-ia* (cuneiforme silábico) o, como gentilicio, i(cuneiforme alfabético).

F

[**Tarsis** (*Tarsis*): conocida por el relato de Jonás (1:3; 4:2), Tarsis es conocida aún por las crónicas de Salomón, quien poseía una flota de "naves" de Tarsis, expresión que alude probablemente a navíos destinados a ese lugar, más que procedentes de allí (1 R 10:22; 2 Crónicas 9:21) y que luego se aplica en otros contextos (Isaías 2:16; 60:9; Salmo 48:8). Para el horizonte mediterráneo una vez más Ezequiel 27 (v.25a) o Isaías 23:1.14.

sugerido que hay varias Tarsis, a partir de que el nombre de Tarsis del acádico *rasásu* "ser fundido", significando por tanto "refinería", aludiendo a lugares donde se procesaban metales bajo influencia

entender el texto de Génesis 10:4, hay que tener en cuenta la identidad de Elisa y Yaván, para estar ciertos de que se trata de la re-

Kittini: es la Kition del SE de Chipre, importante base de la colonización fenicia del Mediterráneo ya en el s. IX a. C. Su ubicación "local" para la visión israelita o judea consta por referencias tales como 2 R 23:1 (en paralelo con Tarsis), Jeremías 2:10 y Ezequiel 27:6 (de los "pequeños"). Números 24:24 asocia el nombre con naves.

[nombre tendrá una gran fortuna como metáfora para designar a los pueblos del occidente, como los romanos (Daniel 11:30 y Qum-P), hasta que en la literatura rabínica servirá para hablar de los cris-

"", aspirada ("b" en transliteración inglesa), propia del semítico antiguo, confluye la S (sW en hebreo, como se observa en la forma 'élísá).

Bis clásica de W. F. Albright, "New Light on the Early History of Phoenician Colonies", *BASOR* 83 (1941), pp. 14-22 (esp. pp. 21-22); en *BASOR* 95 (1944) 38 identifica el lugar con Sardinia (Cerdeña). Para otra explicación filológica, menos probable (de "vino"), cf. C. H. Gordon, "The Wine-Dark Sea", *JNES* 37 (1978), pp. 51-52. Sugiere el acercamiento del término *tarsis* con el gr. *thalásses*, "mar": cf. S. B. Hoenig, *lsh*, *JNES* 29 (1979) 181-182. Ver, más recientemente, I. Márquez Rowe, "Acerca de la filología de Tarteso. Variación sobre un tema del Marqués de Mondéjar", *AulaOr* 8:2 (2000), pp. 255-256: Tarteso(s) vendría del fenicio 'asfaróf, leído al revés en griego: *trt-trWmtas*).

¹ Cf. el comentario del libro de Habacuc, IQpHab (peser de Habacuc) I! 12 (sobre Ha-* lie 1:6, que menciona a los caldeos): "su interpretación se refiere a los Kittim, que son

2.7 *Dodáním*. no hay que cambiar en *Rodanim* para referir el no bre a la isla de Rodas, en el Mediterráneo. Habría apoyo textual cita paralela de 1 Crónicas 1:7, en el texto samaritano y en los LXX (i *diot*), pero se trata de referencias tardías y sin duda facilitadoras, l's pr ferible comparar con el gr. *danaoi*, pueblo del Peloponeso de fines Bronce Reciente (época micénica), o el *danuna* de los textos cunciófl mes, pueblo (;emigrado?) localizado por éstos en la región de Cuida ' la actual Adana)⁵⁴⁹.

3. Fórmula de conclusión (v.5)

La lista de los descendientes de Jafet termina con la frase cont IUHÍI va:

"A partir de éstos se separaron las islas de las naciones (*góyini*) según sus tierras, cada uno según su lengua, según sus clanes en sus naciones" (v.5).

El estilo no está muy bien logrado en el hebreo, pero se entiende¹ li cuádruple distinción de territorios, idiomas, clanes y naciones como im; i sabia diferenciación de las instancias geográfica, lingüística, étnica y política⁵⁵⁰. Por supuesto que esta "letanía" es generalizadora y sobrepasa el registro de 1-4 nombres dados en los w.2-4, lo que precisamente d.i relieve a dicha cifra⁵⁵¹. Y al revés, la expresión "a partir de éstos se sr pararon 'las islas de las naciones'" constriñe el interés a las *islas*, a n<> ser que este término designe en general la región egeo-mediterránea,

rápidos y poderosos en la batalla, para destruir a muchos [al filo de la espada] en el do minio de los Kittim..." (versión de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trola, 1993, p. 249; liay muchas referencias a los Kiltim en el mismo documento).

⁵⁴⁹ En la carta 151:52 de el-Amarna, recurre como *Da-nu-na* (con el determinativo <Jr "país", *kui*), y en las inscripciones alfabéticas lineales de Karatepe (bilingüe, en jeroglífico co luvio y en fenicio) y Kilamuwa como *dnnyn* (forma de gentilicio). Tal vez se refiera a esa región (más que a Chipre) la designación de las fuentes asirías *Iad(a)nana* (cf. II. M. Nieman, *ZDPV* 102 [1986], p. 193). Para la distinción originaria entre 'dn (Adana) y *dnnym*, cf. el estudio de tradiciones de Anna M. Jasink, "Danuna e Adana: alcune osseí vazioni sulla Cilicia", *Mesopotamia* 23 (1988), pp. 91-104, esp. pp. 94ss (sobre la inscrip ción bilingüe de Azatiwata [KaralepeD).

⁵⁵⁰ No aparece 'am, "pueblo", que tiene un sentido más genético qvie político. Cf. E. A. Speiser, *IDB* III, pp. 235-236.
⁵⁵¹ ver B. Oded, *art. cit.*, p. 29.

eterizada por sus islas. Se trata de lugares distantes, marítimos manera⁵⁵². En Isaías 11:11, el equivalente que abarca a todas (larcas es "islas del mar", y en 66:19 la expresión "las islas dis-\6e refiere a regiones egeo-anatolias.

detalle de lenguaje, cabe observar el verbo "se separaron £})", pues la constatación esencial es de un sinnúmero de grumos múltiplemente diferenciados. Este verbo es más orienta-el *náf^sá* ("se dispersó [toda la tierra]") de 9:19b, que parece ir sólo el hecho de la difusión.

esumen-ampliación del v.5b aparecerá también como colofón de dos bloques genealógicos (w.20 y 31) y de todo el capítulo

Los descendientes de Cam: w.6-20

ro

lijos de Cam:/ *Kus, Egipto, Put y Canaán*.

iiijos de *Kuš*: Sebá', Javilá, Sabtá, Ra 'má y SabtekáV
lijos de Ra 'má: Sebá' y Dedán. I
Cus engendró^{55^} a Nimrod;/ éste comenzó la existencia si héroe en la tierra.

IÉ1 fue héroe-cazador delante de Yavé./ Por eso se dice:
"Como Nimrod, héroe cazador delante de Yavé." [10
I Fue el principio de su reino Babel, Uruc, Acad y Calne/ i en la tierra de sin 'ar.

' Sobre el contexto cultural de esta información, cf. W. Horowitz, "The Isles of the Na-tó: Génesis x and Babylonian Geography", en J. Emerton (ed.), *Studies in the Penta-tich*, 1990, pp. 35-43.

' El texto masorético escribe *ySlad* ("dio a luz"), pero el verbo en masculino se refiere Itln duda al acto de engendrar (por eso el texto samaritano cambia a causativo, *hólid*: "hi-1 lo dar a luz").

Exilio y sobrevivencia

11

De esta tierra salió Asur,/ el cual fundó Nínive,
Rejobot- 'ir, Kálaj,

12

Résen entre Nínive y Kálaj;/ ella es la gran ciudad.

13

Egipto engendró a los Inditas, a los anamitas,
a los lehabitas y a los naftujitas,

14

a los patrositas, a los caslujitas —de donde salieron
los filisteos— y a los caftoritas.

15

Canaán engendró a Sidón, primogénito, y a Jet,

16

al jebuseo, al amorreo, al guirgaseo,

17

al jeveo, al arquita, al sinita,

18

al arvadita, al semareo, al jamateo./

Después, se dispersaron los clanes del cananeo.

19

El límite del cananeo fue:

desde Sidón en dirección de Guerar, hasta Gaza;/

y en dirección de Sodoma, Gomorra, Admá y Seboyim,
hasta Lesa'.

20

Éstos son los hijos de Cam según sus clanes
y según sus lenguas,/ en sus tierras y naciones.

Se ha repetido el texto para tenerlo a mano en el comentario. Hay]
que recordar, con todo, que luego debe ser leído en forma corrida, como
está al inicio de este capítulo.

El texto ahora es más complicado, pues está distribuido entre dos o
tratos prerredaccionales. La fórmula inicial (v.6) y el listado parcial clr la
segunda generación (v.7) responden al estilo S del bloque anteriori (2-4),
con una conclusión (v.20) parecida a la del v.5, también S (redar

328

Los primeros pueblos descendientes de Noó

JEncerrado en este segmento genealógico, comparable al de 2-5
'misma cantidad de palabras), se encuentra una información re-
jnte larga, de aspecto narrativo, sobre otra genealogía de Kus
|jlas hazañas de su hijo Nimrod (9-12), aunque terminando con
jndencias de Egipto (w.13-14) y Canaán (15-19), pero expresa-
otro lenguaje y con información narrativa final (18b-19).

bloque formado por los w.8-19 se atribuye al Y (cf. la doble de
"Yavé" en el v.9). Por lo menos, hay que aceptar que hay lajes y
dos fuentes de información que se armonizan sólo par-ite. gramada
la genealogía de Cam, nos da este cuadro:

Cam

Egipto

Put Canaán (v.6)

Ra'má

' T

seba' Dedán (v.7)

Itxl (v.8)

l r

Inditas

anamitas

lehabitas .

naftujitas .

patrositas .

caslujitas ,

caftoritas (13-14)

. Sidón

. Jet

. jebuseo

. amorreo

. guirgaseo

. jeveo

. arquita

. sinita

. arvadita

. semareo

. jamateo (15-18a)

329

La primera generación contiene 4 nombres. Las tres segundas, ftj + 1), 7 y 11 (2 + 9), con un total de 24. La tercera, 2 nombres. Toilí descendencia cie Cam, 30. Una cifra por demás significativa.

Llama la atención esta "gran familia" camítica, que contiene tiv.s tas de segunda generación (Kus, Egipto y Canaán) y una breve tk- 1| cera (la de Ra 'má). La designación tradicional de "camita" como Mr nimo de "africano" es errada, como salta a la vista mirando el cu;ii anterior. Egipto y Put o Etiopía (ésta última sin genealogía) son pal» africanos, y puede ser que el Kus del v.7 lo sea también, pero su pp pia descendencia incluye pueblos sitos en Arabia meridional (v.7h). extensa lista de "cananeos" (15-18a), por otra parte, representa a gni|» asiáticos (la mayoría semitas) de la región mediterránea oriental. No puede argumentar que hay una unidad lingüística básica camito-seniil ca, lo que sin duda es un hecho comprobado por la filología comp.ir da pero no sabido por los autores de estos textos.

Será después de tratar todo el capítulo 10 cuando se verá con c.l.ir dad por qué esta distribución étnica y geográfica.

En cuanto a la identificación de los cuatro hijos de Cam, es te respecto de Egipto (*misráyim*, la forma regular hebrea) y Cana.n Put (escrito puf) suele ser localizado en Etiopía; que sea un lejano p.ili africano, se deduce de pasajes como Ezequiel 30:4 (en paralelo mili Egipto) o Nahún 3:9 (junto con otros pueblos africanos, defensores do] Tebas).

Más complicado es el caso de Kus del que, por otra parte, se c > n« signan dos genealogías dispares. En varios textos bíblicos está junto ,i| Etiopía, como en Jeremías 46:9 ("los valientes de Kus y cie Put que manejan el escudo"), Ezequiel 30:5; 38:5. En Isaías 43:3 y 45:14 aparo c | junto a Egipto y a Sebá', siendo Egipto en la presente genealogía el l-mero de sus hijos (v.7a). Lo notable es que tocios estos datos literarii >s se corresponden con la genealogía inicial de Génesis 10:6-7.

¿Qué decir de las segundas generaciones (y de la tercera)?

1. Hijos de Kus (escrito küs) (versión S: v.7)

El primogénito de Cam tiene, según esta lista, 5 hijos. En líneas generales, pueden ser localizados en las orillas del Mar Rojo y Arabia me

ti (África NE en términos globales), lo que a su vez ayuda a pre-ubicación africana de su padre Kus. La Javilá de esta fuente se 3nará en otra genealogía S, la de Ismael (25:12-18), de cuyos des-ites se afirmará que "habitaron desde Javilá hasta sur que está i de Egipto, en dirección de Asur" (v.18), expresión extrañamen-cida a la de 1 Samuel 15:7, donde se narra que Saúl golpeó a los Citas "desde Javilá en dirección de SÜr, que está enfrente de Egip-

i únicos nombres no arábigos, Sabtá y SabtekáJ, son curiosamen-ecidos a Sabaka y Sabataka, dos faraones hermanos, de origen 3, que reinaron en Egipto a fines del s. VIH y principios del VII, tivamente, el primero de ellos fundador de la 25.^a dinastía⁵⁵⁴. Tir-3 hermano, es mencionado como "rey de Kus" en 2 Reyes 19:9 as 37:9).

nuestra lista hay una mujer, de la que se registra una genealogía lica de tercera generación en este bloque) con dos nombres arábi-Sebá' (el de la célebre reina que visitara a Salomón, 1 Reyes 10),

menos equivalente al Yemen moderno, y Dedán, una tribu ára-¹ más al N, en el área edomita (cf. Jeremías 49:8 y Ezequiel 25:13). Énesis 25:3 ambos nombres representan nietos de Abrahán por su • Catura.

texto refleja indirectamente una realidad constatada por los des-nientos epigráficos, a saber, que los reinos sudarábigos antiguos aban con *reinas* (el caso de 1 Reyes 10 no es el único).

madre, Na 'má, tiene el mismo nombre que una ciudad conoci-Dr una inscripción sudarábiga y localizada cerca de Má'in.

t. Hijo de Kus (versión Y: w.8-12)

El incipit del v.8 se sale de los cánones seguidos en los w.2, 6 y 22 i nueva mención de Kus para registrar *un* hijo más, el uso del ver-*lad* (ausente en la sección S) en el sentido de "tener un hijo" al ar de varones, y por fin el carácter narrativo de lo que sigue, hacen leste texto una pieza *separada* del anterior. Ya se dijo que su atribui-al Y se debe al empleo del nombre "Yavé" en el v.9.

f 'lil acercamiento fue hecho por M. C. Astour, "Sabtah and Sabteca: Ethiopian Pharaoh fHumes in Génesis WJBL 84 (1965), pp. 422-425.

El nuevo personaje anotado es Nimrod, privilegiado en el capítikil por ser aquel de quien más se habla. ¿Quién es Nimrod y por qué MU I relevancia?

La especulación rabínica se ocupó de rastrear su imagen a través del j nombre, ya que aparentemente se relaciona con el verbo *murad*, "re-belarse". Sería algo así como el rebelde, prototipo de toda oposición aj Dios, y hasta el edificador de la torre de Babel⁵⁵⁵. En realidad, estas rc« lecturas no nos sirven para comprender *el texto*.

En el campo histórico-crítico se propusieron varias explicaciones, algunas poco verosímiles⁵⁵⁶. La única que merece ser considerada es l; j que lo relaciona con el soberano asirio Tukulti-Ninuita (de fines del s. I XIII), un rey muy famoso por sus hazañas militares, sus proezas coi no j cazador, y por su megalomanía y humos de divinización⁵⁵⁷ y que por lo demás permaneció en el folclore popular mesopotamio durante nuichol' siglos. Aparte de esta celebridad popular, fue el primer soberano asirlo

⁵⁵⁵ Cf. en el Talmud babilónico, *Haggadá* 13a y *Pesiqta* 94b. Ver también el Pseudo Pilón, *Antigüedades bíblicas* 6:2 (Nimrod participa cie la iniciativa de grabar el nombre de ; cada constructor en las piedras de 1a torre, cf. también 6:1-1 [los capítulos 5 y 6 son un e mentarlo legendario de Génesis 11:1-9]). Ver el texto castellano (traducción de la verdón existente en latín por A. de la Fuente Adáñez) en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del .\n< tigno Testamento* II, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 216ss.

⁵⁵⁶ Por ej. mPlor su identificación con el faraón Amenofis III (c. 1416-1379), apellidado *Neb-ma-Re'*, pero escrito *Nimmuriya* en las cartas de El Amarna y en los textos alfaltf*, ticos de Ugarit (escrito *nmry*), cf. K. A. Kitchen, *Siippiluliuma and the Amarna Pbaraolm*, Liverpool Univ. Press, 1962, p. 36. El parecido es distante, y la realidad dibujada por el texto de Génesis 10, más aún.

Menos verosímil, por cierto, es la suposición de É. Lipinski, "Nimrod et Assur", *Rli ^* (1966), pp. 77-93 de que "Nimrod" es una corrección masorética por "Marduc". Aparte dique hay que cambiar a gusto el texto consonantico (*mnrd* y *mrdr* no son intercamb.i bles), si hay una tradición tardía que desfigura el nombre cie Marduc es la que lo convin te en "maldito", en hebreo *mr'ÓrSr*, que es la pronunciación indicada en nombres conni Merodac-Baladán (leído "*M'ÓrSr-Bal'ádán*", Isaías 39:1) o Evil-Merodac (= "'cu;/-M'Órar", 2 Reyes 25:27), pero que en babilonio son Marduc-apal-icldina y Atnel-Mardiu . respectivamente.

⁵⁵⁷ Se da a sí mismo títulos grandilocuentes, como "rey del Universo, rey de Asiría, rey de las cuatro regiones (expresión simbólica por el universo entero), el Sol de todos los pueblos, rey poderoso, rey de Kardunias (- nombre casita de Babilonia), rey de Suniei y Acad, rey de los mares superior (= Mediterráneo) e inferior (- Golfo Pérsico), rey de la-, montañas y de las extensas llanuras...", cf. D. D. Luckenbill, *Anden! Records of Assyrln and Babylonla*, Chicago 1926, I, p. 18s. Fama de pastor y cazador la tuvo también lu galbanda, tercer rey de la I dinastía de Uruc, y por eso no faltó quien refiriera Nimrod j él (Fr. Cornelius, *Geislesgeschichte der Fr'ihzeit* II/I, Leiden, Brill, 1962, p. 25), pero i u > hace falta ir tan lejos.

mquistar Babilonia⁵⁵⁸, antecedente que importa para entender los 12. Nimrod podría ser en tal caso una desfiguración (al estilo de Génesis 14:1, como 'Amrafel = Hammurapi) del nombre de Niel elemento teofórico de su nombre dinástico⁵⁵⁹.

"conexión mesopotamia" de Nimrod haría de su padre Kus un iaje diferente al Kus africano del v.6. De cualquier manera, *es lo \ide el contexto* de los w.10-12, cuyo escenario es totalmente me-mio y nada tiene que ver con África. Por lo demás, hay buenas Bes para pensar que la tradición de este Kus deriva de la larga pre-en Babilonia de los *kassü* o casitas, desde c. 1595 hasta la conde esta ciudad por los asirios (con Senaquerib) en el 689.

es así, ¿por qué tales diferencias son admitidas en el texto? El v.8 Üce que el Kus padre de Nimrod sea distinto al del v.7. La res-es la misma que para la presencia de dos tradiciones del diluvio *len opuestas* pero que, desde la perspectiva del redactor, intere-otro nivel en el que ya no importan las diferencias "originales". [al final del comentario de todo el capítulo cuando afinaremos esta iesta.

hiéaos ahora de Nimrod (w.8b-10). Se comienza diciendo de él isas: en primer lugar, llama la atención su calificación de "héroe i<5r) en la tierra" (v.8b). En la secuencia textual del libro, el título :c retrospectivamente a 6:4, a la tradición de los hombres famosos los de Dioses y mujeres. Este solo título no especifica de dónde le a Nimrod su calificativo de "héroe", pero el complemento "en la apunta a su universalidad.

, continuación del relato, sin embargo, circunscribe sus hazañas en en de la cinegética o caza de animales (v.9a y 9bls). ¿Extraña pro-i? De ninguna manera. Porque era tradición entre los asirios, des-2º milenio a. C., dedicarse a la caza de leones y otros animales ís selvas (del N de Siria), sea para demostrar su bravura o para ejer-en la guerra. Nada cie esto es diversión. El valor y la habilidad lucha o en la guerra es uno de los temas que resalta la epopeya

lí., para mayores datos, *las culturas del antiguo Próximo Oriente...*, p. 100.

opuesta de E. A. Speiser, especialista en literatura cuneiforme: "In Search of Nim-J", en J. J. Finkelstein-M. Greenberg (eds.), *Oriental and Biblical Studies*, Filadelfia, **Ilv.** of Pennsylvania, 1967, pp. 41-52. Cf. su comentario al texto, en *Génesis*, Carden **Hy**, Doubleday, 1964, pp. 72-73. El nombre Tukulti-Ninurta significa "(el Dios) Ninurta i mi ayuda".

mesopotamia⁵⁶⁰. Del rey Tukulti-Ninurta, justamente, en sus annales que se dedicaba a la práctica de la caza como sus capacidades heroicas.

Por eso, no es necesario separar el v.9 como independiente w.8 y 10⁵⁶¹. Es justamente el v.9 el que precisa la dirección en i be comprenderse la designación de 8b.

Desconcierta la interpretación propuesta por muchos a expresión "delante de Yavé". ¿Cómo puede significar "por vé"?⁵⁶² En un contexto en que se critica de muchas maneras la "humana" (Génesis 3; 6:1-4 y cf. luego 11:1-9), ¿cómo puede, un don de Yavé las hazañas guerreras de este Nimrod? Más bien ante de Yavé parece tener un tono de oposición, de "enfrentar...". El texto no supone por nada que Nimrod haya sido un adorador! vé; la fórmula es estereotipada, interior a la cosmovisión di-l . que no puede mencionar a un Dios distinto. Otra explicación *it* pie sería entender la expresión como un superlativo ("extrae >r

Ahora bien —y cabe ya la segunda observación—, Nimrod <. crito (en 8b) como otro de los "iniciadores" culturales, como Génesis 4 (los 7 "tesmóforos") y 9:20 (Noé). Está indicado . del mismo verbo de 4:26 (culto a Yavé), 6:1 (multiplicación tic manidad) y 9:20 (vitivinicultura). A Nimrod se atribuye, por *lui* fundación de la práctica de la caza como proeza y como acto co.

Según quedó dicho, al redactor de Génesis 1-11, como al .mie relato subyacente, *le importa* registrar este nuevo "comienzo" en toria de los seres humanos. Habrá otro más en el relato subsi

⁵⁶⁰ Sobre los textos de la tradición acádica, y sus diferencias con la sumer. i. i'f, j Goodnick Westenholz, "Héroes of Akkad", *JAOS* 103 (1983), pp. 327-336, esp pp. j Para un texto épico especial, referente a Tiglat-Piléser I (1115-1077 a. C.), cf. V. I y Joan Goodnick Westenholz, "LKA 63: A Heroic Poem in Celebration of Tigl. nli I'l I's Musru-Qumanu Campaign", *JCS* 42 (1990), pp. 1-49 (sobre la asimilación cñr 11 guen-a, cf. también la p. 46).

⁵⁶¹ Así C. Westermann, *Génesis*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976, p <>M' ro al menos remarca la trascendencia que tenía la caza de animales como dcmoMi simbólica de la función salvadora del rey.

⁵⁶² Cf. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Granel Rapids, Eerdmans, 1990, pp. 335-339 (la comparación con Ciro, cf. Isaías 45:1, no tiene relevancia). No nlr|m , • lt traducción de la *NBE* por "según el Señor".

aceta de la figura de Nimrod, también de carácter fundacio-su reino (mam/áicá)⁵⁶³ comenzó⁵⁶⁴ en Babilonia, Uruc, \e (v.lOa), cuatro ciudades localizadas "en la tierra de ...). Uruc fue una de las más importantes ciudades culturales I de Sumer; permaneciendo su prestancia a lo largo de los mi-fue la capital del primer imperio semita, inaugurado por J siglo XXIV a. C., un personaje recordado justamente como) la tradición literaria de Mesopotamia⁵⁶⁵. De la existencia de f hay ninguna documentación cuneiforme⁵⁶⁶. La bíblica de k parece distinta, situada (por el contexto) más bien en Siria hal. La modificación del texto en *kullán* ("todas ellas")⁵⁶⁷ no

a, más aún, es superflua, y además deja sin explicar el *waw*
• equipara el vocablo a la serie anterior.

hbre "Sin ⁴ar" para designar la *región* babilonia consta en los .eiformes clcl 2º milenio a. C., y aparece también en los sellos ! esta manera, "Babel/Babilonia" queda como nombre de *ciu-*

es, por lo visto, doblemente iniciador: de la caza y de los ; Mesopotamia meridional.

v.10 termina la información sobre Nimrod.

lición de "la tierra de sin 'ar" al final del v.10 sirve de "engañarlo para hablar de *otro fundador*, esta vez Asur. Curiosamen-anaje Asur no es presentado en código genealógico; más bien, v.11a da a entender una relación cultural o política, en el que la colonización o la conquista de los territorios septen-; había originado en el sur.

. : "reinado" (*malkūt*).

• desviar el sentido cie ré'sif "principio/comienzo" —usado ya en 1:1 dentro >tal— a "las panes principales (de su reino)" (Hamilton, p. 335) o "las capita-í Ninguna de estas interpretaciones hace buen sentido en el contexto. l'art. cit. de J. Goodnik Westenholz, pp. 328b-330a.

.1 Soden, art. "Nimrod", *RGIV* (1960), pp. 1496s, sugiere ver en Kalne un error *Illaha*, conocida en los textos cuneiformes. ¿Por qué un error sólo en este caso? i *BJ*, algunas versiones inglesas (*RSV*, *New Jewish Publication Society Versión*). LaI se origina en W. F. Albright, "The End of 'Calneh in Sinar'", *JNES* 3 (1944), pp. *, y cf. E. Lipinski, "Nimrod et Assur", *RB* 73 (1966), 77-93 (pp. 83-84). Más adelan-Tliompson, "Samaritan Evidence for 'All of Them in the Land of Shinar'", *JBL* 90 |», pp. 99-102.

No hay dudas respecto de la identificación de Asur con la rapK tórica de los asirios desde inicios del 2.⁹ milenio y durante l:\n If pas de la expansión asiría (imperios antiguo, medio y nuevo), nos históricos, el nombre de la ciudad proviene del culto al *Dios*,

Si Nimrod era un fundador político (de reinos), Asur es *de clll* Cuatro de ellas se mencionan en los w.llb y 12. Dos son conodtl una extensa documentación cuneiforme (Nínive también por la mientras que Rejobot-ir⁵⁶⁸ no es identificable⁵⁶⁹, y tal ve/, por han propuesto emendaciones ni siquiera probables⁵⁷⁰.

Kálaj es la *Kalju* (hoy, el sitio arqueológico Nimrud) de las asirias, la capital refundada por Asur-nasir-pal II en el año 879, un I tecimiento memorable por lo fastuoso⁵⁷¹.

No sabemos nada de Résen, que sin embargo el texto local precisión "entre Nínive y Kálaj". ¿Será un nombre deformado para |plazar a otro? No se ve el motivo. Más desconcierta el texto si la sión significativa "la gran ciudad" se refiere a Résen (¡todo el v. 12 í ría dedicado a ella!). Dada la importancia de esta fórmula prestigie los exégetas suelen entenderla de la gran Kálaj, vocablo que la pr en el texto. La construcción de la frase hebrea es ambigua⁵⁷³. duda.

Como resumen del bloque de los w.8-12, hay que destacar la sencia de dos personajes, uno dentro del marco genealógico (Niinfl el otro acercado por asociación (Asur). El primero es iniciador cie? nos"; el segundo, fundador de "ciudades". En los dos casos, ésta» i

⁵⁶⁸ Nombre de formación hebrea y, de hecho, ausente en la literatura cuneiforme, i es de esperar. Tal vez sea la traducción de un topónimo acádico.

⁵⁶⁹ w von Soden, art. cit., piensa en Khorsabad, la gran capital de Sargón II en el | VIII, llamada *Dūr-sami-kín* o "fortaleza de Sargón", y situada a 16 kms al NNF de I ve.

⁵⁷⁰ Por ejemplo, entender la designación como un adjetivo ("lo más ancho de muí (dad¹) referido a Nínive (cf. J. M. Sasson, "Rehovot 'ifl RB 90 [1983] 94-96), o t-n rl I tido de la expresión acádica *rābit dli* ("espacios abiertos en una ciudad, áreas no i cadas"), o sea los suburbios de Nínive (cf. T.Jacobson, art. "Rehoboth-Ir", *IDB*, IV: III

⁵⁷¹ ver el texto asirio publicado por D. J. Wiseman en *Iraq* 14 (1952), pp. 24-4-1.

⁵⁷² Compárense los títulos de Babilonia en Isaías 47:1b.5b.7a, resumidos en la l.miriil ción sobre "la gran ciudad" de Apocalipsis 18 (vv.10.16.19.21).

⁵⁷³ El pronombre personal (= verbo auxiliar) permite retomar un sujeto que ha (lur.U.IN alejado: "aquella (- Résen) es la gran ciudad"; pero la proximidad de una consim.. l\H sintáctica igual (v.8b) sugiere, en nuestro caso, traducir: "ésta (= Cálaj) es la gran i u n í ni

El efecto de simetría parece buscado. En forma de inclusión, s, se dice del primero que fue famoso cazador (8b), y del segun- fundó una "gran ciudad" (12b).

i es lícito partir de los datos de los w. 10-12 para calificar a *todos* candientes de Cam como representantes de la población agríco-ana del antiguo Próximo Oriente⁵⁷⁴. El v.7 no avala tal generaliza-li la información sobre Egipto (w. 13-14) nos orienta en esa direc-|Las preocupaciones del redactor son más amplias. Y de poco sir-snstruir un texto prehistórico hipotético.

lijos de Egipto (w. 13-14)

texto vuelve a la lista de los hijos de Cam, para registrar esta vez nclencia de *Egipto*. En el largo inventario de los w. 13-14 (con 7 s, pero la mención indirecta de los filisteos da una agrupación 1] + 1) se dejan los sustantivos y nombres propios para usar so-te gentilicios terminados en *-im* (en castellano, en *-itas*, intercam-con -eos). Es indicio de otra procedencia literaria ya en la fuen-información del redactor, o es un cambio intencional de éste, palar más bien de *grupos* o *etnias*.

mayoría de los referentes históricos de los nombres citados son ocidos. No es imprescindible localizarlos todos en el área egip-que el relato es más político que geográfico, según volveremos tatarlo.

esa línea, es posible que los "Inditas" (los primeros del registro) los liclios de Anatolia SO (ver el contexto de la lista de Isaías . De otra manera, se trata de un grupo no identificado aún.

los patrusitas se puede afirmar que son los habitantes de Patrós Egipto (el meridional), correspondiente al eg. *P3 t3 rey*, "la tie-1 sur". De forma correlativa, los naftujitas han sido asociados con

, Odecl, art. cit., pp. 23-29 (menos convincente es extrapolar de 9:22 la expresión i padre cie Canaán", para construir un hipotético texto nuclear de la tabla de los pue- p. 23).

I conexión con pueblos africanos en Ezequiel 30:5 podría significar una especie de jnonwealth" egipcio, resultado de intensas relaciones comerciales. En Jeremías 46:9 •lude a la presencia de mercenarios lidios en el ejército egipcio (esto último tiene una .' muy interesante en la referencia de Ezequiel 27:10, donde se critica a Tiro porque ml;i, Liíd y Put estaban en tu ejército, tus hombres de guerra").

la designación egipcia *n3 ptj*, "los de Ptaj", o sea que serían los de Mor fis (la ciudad de Ptaj)⁵⁷⁶.

Los caftoritas son los cretenses. En los textos de Mari del s. XVIII jl C. ya aparece la mención de *Káptaru* en un contexto marítimo⁵⁷⁷, i. que en los textos alfabéticos de Ugarit (consonantico *yfepP*⁷⁸). Amos <);1 recuerda que los filisteos proceden de Caftor (*.Raptor*), y cabe tener oí cuenta el oráculo de Ezequiel 25:15-17 contra los filisteos, nombrado»^ en paralelo con los *kereteos* (v.17), término que equivale a nuestro vo. cabio "cretenses"⁵⁷⁹. Ahora bien, lo que en Génesis 10:14 no coincide» j con el dato de Amos 9:7 (y Jeremías 47:4) es que la frase "de donde salieron los filisteos" no sigue a "caftoritas" sino a "caslujitas" (por eso o dj común trasladarla al final del mismo versículo⁵⁸⁰). ¿O será que el texto j refleja un dato suplementario, a saber, que los filisteos, procedentes de * Creta o del litoral egeo, arribaron a su lugar final vía Egipto? La explicación ha sido sugerida⁵⁸¹, y el hecho se entiende a la luz de los anales de Ramsés III⁵⁸².

⁵⁷⁶ Cf. G. A. Rendsburg, "Gen 10:13-14: An Authentic Hebrew Tradition Concerning lht? Origin of the Philistines", *JNWSL* 13 (1987), pp. 89-96, cf. p. 91.

⁵⁷⁷ Cf., para toda la cuestión, y para la documentación epigráfica, J. Strange, *Caphtor-Kff-tiu. A New Investigation*, Leiden, Brill, 1980, y la reseña de H. M. Niemann en la *ZI > I'V* 102 (1986), pp. 191-193. Strange se inclina más bien por Chipre, calificando de posible l,i identificación con Creta. Esta última posibilidad es defendida de paso por G. A. Remls burg, *art. cit.*, p. 90.

⁵⁷⁸ El dios artifice Kótar-wa-Jasis tiene su sede en *Kptr* según el texto de UT 'nt:VI:14-Id.

kptr-ksu-bth "Kptr es el trono donde se sienta"

jkpt-ars-njlth "Jkpt es el país de su heredad"

Jkpt es Egipto; para esta identificación hay consenso general, desde la propuesta inici.il de W. F. Albright, "Recent Progress in North-Canaanite Research", *BASOK* 70 (1938), pp 22 y cf. T. H. Gaster, *Thespis* Nueva York, Doubleday, 1961, pp. 163s. Sobre la figura de *Kólar-wa-Jasis*, cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Ugarit según la tradición jle Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, *passim* (bajo *Kótaru-Hasis*).

Nota: la letra "C" resaltada quiere indicar una pronunciación equivalente al inglés "th", poi ejemplo en "three".

⁵⁷⁹ Hay que añadir los testimonios de Jeremías 47:4 (los filisteos son llamados "resto de la isla de Caftor") y Deuteronomio 2:3; el autor señala, refiriéndose a los avitas del área de Gaza, que fueron desalojados por "los caftoritas, salidos de Caftor".

⁵⁸⁰ Cf. la *BJ*, *NBE*, etc.; C. Westermann, *Génesis*, pp. 664.693. Se resiste a la translación 1' Cassuto, *From Noah to Abraham*Jemsalén, Magnes Press, 1964, p.207.

⁵⁸¹ Cf. G. A. Rendsburg, *art. cit.*, p. 96, sólo en la nota adicional, mientras que en el en sayo mismo defiende una doble migración *desde* Egipto a Creta, y de ésta a Filistea; mag nificada, su tesis implica inclusive un origen *egipcio* de los cretenses (p. 92s), sin tener en cuenta ni los datos arqueológicos ni los filológicos que conectan a Creta más bien con Anatolia O (Strange no hace, por ejemplo, ninguna referencia a los trabajos de J. Mellaart). Que los mitos (griegos, ugaríticos, cf. p. 94s) localicen en Egipto el origen de algunos peí sonajes divinos tiene que ver con una dependencia política, comercial o cultural más que histórica, exactamente como en el modelo genealógico de Génesis 10.

⁵⁸² Texto en *ANET*, pp. 262s.

Hijos cie Canaán (w.15-19)

(Incipit de este segmento genealógico es idéntico a los dos ante-"X engendró a Y... ya Z" (w. 8a. 13a. 15a) y refleja la misma auto-que salta a la vista es la diferente designación de la descendencia: dos nombres propios (Sidón y Jet, v.15) y luego nueve gen- (tres tríadas, w.16-18a, lo que da el paradigma 3 x 3). Éstos, a Z, están todos en singular (desinencia en -i), mientras que los deslles de Egipto se indicaban en plural -írrr).

ha pensado que el v.15 es más antiguo que la serie de adjetivos -18a. Puede tratarse también de una variación estilística. En el ca-una glosa introducida luego en el texto, indicaría la necesidad de incluir los grupos étnicos más familiares a la historia de Is-'. Tal sugerencia vale en especial para los cuatro *primeros* gentili-[(jcbuseo, amorreo, guirgaseo, jeveo). Los otros cinco, en cambio, 3dos localizables en Siria (sinitas, jámateos⁵⁸⁴) o en Canaán septen-il litoralense (arquitas, arvaditas, semareos).

stos tres, por ejemplo, se refieren a ciudades importantes citadas en sratura cuneiforme:

jat/Irqata al N. del Líbano⁵⁸⁵;

rad, más de 100 km al N de Beirut (frecuentemente citada en los ;s asirios; dos veces en Ezequiel 27, como reino proveedor de ma-DS asociados a Sidón, v.8, o de mercenarios, v.11);

Išmirra (Sumar en El Amarna), al S de Arvad⁵⁸⁶.

IVéanse las listas de Génesis 15:19-21; Deuteronomio 7:1; Josué 3:10; 24:11.

us sinitas pueden ser los de la ciudad-estado *Siyan(ri)u*, muy citada en los textos his-(en cuneiforme silábico) de Ugarit. Cf. *Puláis Roya! d'Ugarit* IV, París, Geuthner, 6, p. 230. Ninguna duda sobre los jámateos, de Jamat (unos 200 km al N de Damas-, una ciudad frecuentemente citada en la Biblia y que constituía el límite septentrional eal!) de Israel (Números 13:21; 1 Reyes 8:65, etc.).

F Citada en las cartas de El Amarna como (*al* = ciudad) *Ir-qat* (62:13) o (*mát* = país) *ir-i* (140:10). Sobre la importancia de los arquitas en la época de El Amarna (s. XIV) y I sitio estratégico que ocupara la ciudad, cf. C. F. A. Schaeffer, *Ugarítica* V, París, Geuth-ff, 1968, pp. 678ss.

¹ C. F. A. Schaeffer (cf. nota anterior), pp. 682s señala que esta ciudad ocupa, junto con Olibla (= Biblos), el primer lugar en la toponimia de la correspondencia de El Amarna; resume los datos principales.

Los dos nombres que encabezan toda la lista, Sidón y Jet (v.15) iv ponden el primero a la bien conocida ciudad-estado del litoral al's d* Beirut (actual Saida^, el segundo a lo que los anales asidos y ncolw bilomos denominan *Jatti*, que es la región de Siria O, más todo el l'io. ral mediterráneo (Canaán); en términos globales, el "occidente" para Ion mesopotamios. El nombre deriva sin duda del reino de Jatti de Anaio-lia (2.º milenio), pero a través de los escapados de la ruina del imperio hitita, refugiados o emigrados en Siria septentrional después de la cata*, trofe de c. 1200 (estados neo-hititas). De este uso documental sin duda nace la inclusión de "hititas" en las listas bíblicas de los residentes de Canaán (Génesis 15:20; Deuteronomio 7:1, etc.) y en relatos como I.» de Génesis 23 (la cueva de Macpelá comprada a hititas) y 2 Samuel 11 (Urías el hitita). En nuestro fragmento genealógico tenemos una base "intrabihca" para yuxtaponer a cananeos con "hititas".

Después de la lista, el texto añade dos informaciones originales quise refieren a la familia cananea: en primer lugar, ¿había necesidad de-decir que "después se dispersaron los clanes del cananeo" (18b)58<> Til vez se quiera marcar la gran dispersión de los gaipos cananeos (el nú mero de los registrados es alto). Por eso también se da la segunda ;n formación, referente a las fronteras de los cananeos (v.19), un dato que interesa désele la experiencia histórica de Israel.

Sorprende constatar que en esta lista los cinco últimos gentilicios se refieren a grupos o ciudades desde Sidón (¡el primogénito de Canaán') *hacia el N*, mientras que los límites señalados en el v.19 van desde Sidón *bacia el S*, hasta Guerar en la línea con Sodoma Gomorra etc -il S del Mar Muerto. En estos límites hay que situar a los cuatro primeros grupos, comunes a las listas bíblicas589, pero no entran allí los otros cin co. ¿Por qué esta anomalía?

La explicación parece estar en el texto mismo: los límites del v 19 apuntan al territorio futuro de Israel, en el cual el autor no quiere ubicar ningún descendiente "original" de Canaán. Con la frase (casi peyó

587 A lo largo del 2.º milenio a. C. Sidón lideraba los reinos de la región, antes de ceder la hegemonía a Tiro (sita más al S). Probablemente por eso es llamado "primogénito" de Canaán en el v.15.

588 -'Cananeo" no es ya el personaje "Canaán" del v.15a sino el conjunto mencionado hasta el v.18a; de modo que la expresión quiere hablar de una dispersión ulterior.

589 Listas sin duda ideales, culturales y en buena medida ideológicas. Cf. J. Van Seters, "The Terms 'Amonte' and 'Hittite'", VT22 (1972), pp. 61-81.

del v.1Sb quiere expresar que los clanes cananeos "se dispersa-
y eso "después" (18b); la extensión de tal dispersión es señalada
v.19. Se adivina la intención del texto: el futuro territorio de Israel,
>do por grupos cananeos, no es su habitat natural y originario. Y
festá claro...

indicación del v.1Sb es importante: mediante el uso del verbo "se
aron" (*jnáfosü*), el redactor quiere señalar que no se trata de pue-
efinidos y organizados como los de 15-18a, sino de gaipos más con-i e
indefinidos (el verbo mencionado había sido usado ya en 9:19).

|k> se puede terminar el análisis de esta lista sin reconectar con el
anterior cíe 9:20-27. Ahora tenemos la aclaración, a nivel redac-ll, de
aquel extraño Caín "padre de Canaán" y del deslizamiento de aldición
de aquél (autor del hecho, el incesto) a éste (su fruto). Son Pcananeos"
quienes están en la mira de la tradición, recogida con in-por el redactor
de la obra presente.

Por qué Canaán (grupo semita) es hijo de Egipto (camita), es una
junta cuya respuesta queda para el final.

. *Fórmula de conclusión* (v.20)

Kl fragmento concluye con la fórmula conclusiva (v.20) que ya cono-
nos del bloque anterior. La serie clasificatoria invierte el orden del v.5:

a "sus tierras...

b su lengua...

c sus clanes en sus naciones" (v.5)

c' "sus clanes... b' sus
lenguas... a' sus tierras en sus naciones"
(v.20).

c) *La descendencia de Sem*. w.21-32

TEXTO

10:21

En cuanto a Sem, le nacieron (hijos) también a él/padre

de todos los hijos de Héber⁵⁹⁰ (y) hermano mayor de Jafet.
22

Hijos de Sem: Elam, Asur, /'Arpaksad, Lud y Aram.
23

Hijos de Aram: / 'US, Jul, Guéter y Mas.
24

Arpaksad engendró a sé/a, /
y sélaj engendró a Héber. 25

A Héber le nacieron dos hijos: el nombre del
primero fue Péleg, porque en sus días se dividió
la tierra; el nombre de su hermano fue Yoqtán.

26

Yoqtán engendró a Almodad, sélef,
Jasarmávet. Yéráj,

27

Hadoram, 'üzal, Diqlá,

28

'óbal, 'ábima 'el, sebá',

29

'ófir, Javilá y Yobab. / Todos éstos
fueron hijos de Yoqtán.

30

Fue su residencia desde Mesa' / en
dirección a Sefar, a la montaña del
oriente.

31

Éstos son los hijos de Sem según sus clanes y
según sus lenguas, / en sus tierras y naciones.

En el recuento hay 5 nombres de la primera generación, 5 (4 + 1) de la segunda, 1 de la tercera (Héber), 2 de la cuarta y 13 de la quinta, haciendo un total de 26⁵⁹¹. Es evidente que se intenta alcanzar la cifra de 70, sumando las descendencias de los tres hijos de Noé.

⁵⁹⁰ Adoptamos la forma castellanizada (la original es ' *eber* ') para conservar su relación con "hebreos" (ver el comentario).

⁵⁹¹ Para no hacer muy largo el comentario, se señala en el mismo texto la sucesión de las cinco generaciones "semitas" (raya vertical desplazada).

¡A esta primera propagación de los grupos humanos corresponderá de los 70 "hijos de Israel" que entrarán en Egipto (Génesis 46:27b; do 1:5, y ver más adelante).

[Hay que prestar atención a esta genealogía, que es la del *primogé-0* de Noé⁵⁹², pero que fue dejada para el final, para entroncar con l el siguiente segmento (11:10-26). Por otra parte, es visible desde la _ _era lectura el interés de la lista por los grupos *árameos* y *árabes*. 1 efecto, en la segunda generación preceden los hijos de *Aram* (v.23); ligo, en la lista de Arpaksad, cabeza de las siguientes generaciones 1-29), la mayoría de los nombres responden a entidades *árabes*. Se cuidan tantos otros conjuntos semíticos. ¿Por qué? ¿Sólo porque en rte están incluidos en la descendencia de Cam? Es más probable que en esta genealogía se manifieste tanto un re-erdo de un origen "arameo" de los primeros padres (tradiciones del Inesis) cuanto una creciente convivencia —por efecto de la diáspo-- con grupos emergentes de la península arábiga. Hay que recordar _ • los árabes son cada vez más mencionados en los anales asirios des-! el siglo VII. Se trata de tribus o comunidades establecidas en el SE y |de Judá. Tan significativa habrá sido la presencia (comercial, cultural, lligiosa) de los árabes, que se hizo necesario entroncar algunos grupos p« *el mismo Abrahán*, vía su esposa Cetura (Génesis 25:1-4), y otros ,i su hijo Ismael (25:12-16). ¡Nada menos que en la gran "familia abra-ímitica" están los árabes! No hay que asombrarse, por lo tanto, de ver-i en la raíz misma de la línea genealógica de Sem, como estaban en i de Cam (vía Kus, v.7).

El texto establece un rodeo. Si bien la lista propiamente dicha (hijos Sem) comienza en el v.22 con la misma expresión que en los casos Jafet y Cam (w.2 y 6 "[los] hijos de X [son]"), el redactor S ha sabi-aprovechar un fragmento Y (el v.21) para anteponer no sólo la ad-Ttencia de que Sem, a pesar de estar ahora al final, es el mayor de los ;rmanos (21 ais), sino también, y sobre todo, una llamada de atención ibre *Héber* (21ba). De éste, en efecto, más que de ningún otro se ocu-irá la lista que sigue, él como única figura de la tercera generación : (v.24b) y sus hijos de la cuarta (25) y 13 nietos de la quinta (w.26-29). No convence, por no tener en cuenta el contexto literario de Génesis

^ En el v.21, que es literariamente único, es identificado como "hermano mayor de Jafet", ignorándose a Cam.

10, la interpretación de la fórmula "padre de todos los hijos de Ilébc-r" (v.Zlbot) en sentido *profesional* (Héber como representante de los nómades o transmigrantes)⁵⁹³ La comparación con 4:20-22 no da para eso,

Por ahora al menos, nuestra genealogía no se ocupa de describir la familia semita sino sólo algunos grupos *árameos*. Esto es así por cuanto los árameos estaban difundidos en todas partes desde principios de primer milenio a. C.⁵⁹⁴ y cuando se redacta el Génesis el arameo era tu lengua popular casi universal, y oficial en las relaciones entre países. No es ajeno a todo esto el hecho de que en la tradición bíblica los hebreos estén íntimamente relacionados con los árameos, especialmente en las historias patriarcales (y cf. el "credo" de Deuteronomio 26:5, "mi padre era un *arameo* transmigrante"), hacia las que nos lleva esta parte del Génesis"»?

Esta ubicación global del fragmento genealógico de 10:21-31 es suficiente para entender la orientación del texto. Pero caben algunas observaciones sobre cada una de las generaciones.

1. Primera generación: de Sem (v.22)

Esta primera lista es de las más extrañas. Como hijos de *Sem*, se registran Elam (al E de Babilonia: pueblo *no* semita), Asur, semita pero ya anotado (aunque no en forma genealógica) en el v.11a, en el catálogo, "cusita"; luego, Arpaksad, nombre no semítico e inidentificable lingüísticamente⁵⁹⁵; después Lüd, que ya había sido incluido en la tabla anterior como gentilicio, pueblo de origen camita; y por fin Aram.

¿Por qué estas superposiciones o mezclas étnicas? La tradición aquí reflejada no se rige por la etnia ni por la lengua, sino que va armando un cuadro político y geográfico. Los descendientes de Sem aparecen

⁵⁹³ Así B. Oded, *art. cit.*, p. 19s.

⁵⁹⁴ Sobre sus orígenes, cf. *Las culturas del antiguo Próximo Oriente (desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén 63 a. C.)*, Buenos Aires, ISEDET, 1994, pp. 157 (2.2) y 158 (3.2).

⁵⁹⁵ ver en la obra citada una síntesis del problema de los "orígenes" de Israel, pp. 111 (6.4.3) y 162 (3.6).

⁵⁹⁶ ¿Podría ser un nombre doble, con el segundo elemento *-ksd* relacionado con *kasdint* ("caldeos")? Pero, en ese caso, ¿qué hacer con el primero? Más consistencia tendría un acercamiento con *Arrapju*, ciudad hurrita célebre a mediados del 2.º milenio, sita en el N de Mesopotamia; igualmente, queda sin explicación el final del vocablo. Ambas hipótesis, son desesperadas.

Jiseminados en todo el Fértil Creciente, desde Elam al E, Mesopotamia (Aram) hasta Egipto (Lüd). Esa distribución es ideológica: significativa para el redactor. Los hijos de Sem "lleen toda la tierra". Se trata, además, de pueblos cultural y políticamente relacionados, consta por la evidencia epigráfica.

cualquier manera, la lista termina en Aram, y con él empieza la siguiente generación.

Segunda generación: de Aram y Arpaksad (w.23-24a)

la lista anterior, se escogen solamente, en orden inverso, las familias de Aram y Arpaksad.

Los hijos de Aram. Son 4 según el v.23. Sus nombres no son fáciles de identificar. En Génesis 22:21 se menciona un Us sobrino de Abraham por su hermano Najor⁵⁹⁷, lo que nos llevaría al horizonte de Siria septentrional. Para un homónimo del sur, en el área edomita, cf. 36:28, versículos 25:20-21, Lamentaciones 4:21 ("... Edom, la que habitas en el desierto de Us'OyJob 1:1. Je los otros topónimos, poco o nada se puede decir.

3) *Los descendientes de Arpaksad.* El texto, de hecho, quiere pasar directamente sobre Aram para detenerse en Arpaksad, su personaje principal, cuya descendencia es la única registrada hasta el final de la lista (w.24-30).

[3. Tercera generación: de selaj (v.24b)

I
[Tampoco interesa el hijo de Arpaksad, selaj (24a) sino su nieto Héber (24b). Todo da la impresión de que este nombre interesa aquí por su asociación con el gentilicio "hebreo" usado en varios pasajes para referirse a los israelitas (por primera vez en 14:13), a su país (40:15) o a Dios (Éxodo 3:18; 5:3, etc.). Hay una larga discusión sobre la relación del gentilicio "hebreo" con la designación "hijos de Israel" de la tra-

*" Curiosamente, un hermano de 'US, Quemu'el, es llamado "padre de Aram", lo que sugiere la existencia de una tradición diferente.

** Ya quedó señalado que el uso de esta forma (en lugar de la transliteración correcta [Kir 'éber] permite su asociación con el vocablo "hebreo(s)" (que debería ser 'ibri).

dición histórica⁵⁹⁹, lo mismo que sobre el origen de los hebreos en el marco de la documentación respecto de los *Japinfi*⁶⁰⁰.

4. Cuarta generación: de Héber (v.25)

Este personaje tiene dos hijos. Del primero se dice algo, y en primer lugar, porque después se lo descarta (ya hemos aludido a este recurso redaccional). Su nombre, Péleg, deriva de un verbo que significa "dividir", y queda de esta manera asociado a lo que parece una leyenda sobre la división de la tierra (v.25ba). Podría significar que el registro Y de las divisiones étnicas fue desmantelado en beneficio del esquema del redactor "sacerdotal". Éste, en efecto, retomará por su cuenta la línea de Péleg a partir de 11:18. En este fragmento interesa introducir, vía tan, a los grupos árabes.

5. Quinta generación: de Yoqtán (w.26-30)

El nombre podría significar "el pequeño / el menor" (cf. 9:24b sobre Cam "el menor (qáfál)"). ¿Tendría algo que ver con una preferencia por el menor, motivo que será común en el Génesis? No hay, sin embargo, un apoyo en indicios narrativos.

Yoqtán es prolífico: se le atribuyen 13 hijos (w.26-29), anotándose con cuidado al final de la serie, en forma de inclusión, que "todos éstos (fueron) hijos de Yoqtán" (29b). Si se puede decir algo complejo sobre estos nombres, es su referencia, onomástica en parte y geográfica en algunos casos, al horizonte árabe, meridional más que septentrional. Para dar dos ejemplos, *Jasarmáwet* (v.26b) puede equivaler lógicamente al reino de *Jadmmawt* de las inscripciones sudarábigas. También, la *Azalla* de los anales asirios de Asurbanipal (invasión a los países árabes) podría estar reflejada en el nombre *'úzal* del v.27⁶⁰¹. I.

⁵⁹⁹ Cf. R. de Vaux, "Le problème des Hapiru après quinze années", *JNES* 27 (1968), p. 221-228; id., *Historia antigua de Israel 1*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 120-126; O. Loretz, *Habiru-Hebraer*, Berlín, De Gruyter, 1984, p. 243.

⁶⁰⁰ Cf. un resumen de la cuestión en *Las culturas del antiguo Próximo Oriente...*, pp. l.r, (5.5.2) y 125-128 (5.5.3).

⁶⁰¹ Para mayor información, consúltense los diccionarios. Datos arqueológicos respecto de los reinos sudárabes pueden ser consultados en L. Eph'al, *The Ancient Arabs* (19K.M. pp. 221 s, o en C. Westermann, *Génesis*, pp. 702-704.

queología ha demostrado, por su parte, que los reinos de Arabia meridional estaban organizados en torno de grandes ciudades. No se traja entonces de pueblos nómades, aunque otros grupos árabes lo sean.

Cabe destacar, por el interés posterior de la memoria histórica, la presencia de Ofir en la lista (v.29a). Representa una región (probablemente al SO de la península arábiga) que descuella por la presencia en de oro fino (1 Crónicas 29:4; 2 Crónicas 8:18; Job 22:24; 28:16; Salomón 1:45:10). Salomón importaba oro de Ofir (1 Reyes 9:29; 10:11), lo mismo que más tarde el emprendedor Josafat (22:49). El oro de Ofir no es tíu (cf. Isaías 13:12).

De ahí que las relaciones comerciales árabe-israelitas se recuerden "enealógicamente" incluyendo a Ofir en el gran tronco de Sem.

Javilá (v.29a, junto a 'Ofir) ya estaba mencionada en el v.7a como descendiente de Cam por Kus. No hay que distinguir ambos nombres por miedo a aceptar la coexistencia de tradiciones distintas. El contexto árabe es el mismo.

Tanto interés tiene el texto en estas comunidades, que necesita señalar su habitat (v.30). La información, inteligible en su momento, no sirve ya porque desconocemos la identificación de los dos topónimos.

Los indicados. Más orientados estamos por algunos de los nombres anteriores.

Esta abundancia de nombres significa la importancia de esta región para los grupos cuando se termina de formar la tradición bíblica aquí registrada. La emergencia de la región a un primer plano se refleja también en la estructuración global de las genealogías en este capítulo, besto aparte Jafet, cuyo horizonte es noroccidental, o sea en dirección tiesta, la presencia de los árabes en las genealogías de Cam y Sem es *al comienzo* (v.7, ¡el único segmento S de una segunda generación imita!) y *al final* (w. 26-29). Es una inclusión significativa, sin eluda.

6. Fórmula de conclusión (v.3D)

Como conclusión de esta genealogía, se retoma el esquema de los 15 y 20 (v.31). Fuera de una letra, es exactamente el mismo texto del v.20. La fórmula conecta, con notable coherencia, etnia y lenguaje por un lado, y territorio con pertenencia política por el otro.

Cabe destacar, en el plano de las relecturas posteriores, que el Apocalipsis utiliza exactamente esta fraseología para hablar de la inmensa muchedumbre de redimidos que están delante del trono y del Cordero:

"Después de esto vi: he aquí una muchedumbre numerosa, que nadie podía contar, de toda *nación, tribus, pueblos y lenguas...*" (7:9 y cf. también 5:9; 11:9; 13:7; 14:6; [17:15]).

C. *Conclusión general*: v.32

TEXTO

10:32

Éstos son los clanes de los hijos de Noé según sus genealogías y según sus naciones./

A partir de éstos se separaron las naciones en la tierra después del diluvio.

Esta conclusión se asemeja sólo parcialmente a las grupales de los w.5, 20 y 31. Se remonta al principio, a "los hijos de Noé" del v.1; -:v pite el vocablo *tólédót* ("generación/historia") del inicio del capítulo, y la fórmula "después del diluvio" del v.1bIS. Es una *inclusio* múltiple. IV ro retoma del v.5 el verbo "se separaron" (*nifredü*); por la repetición del pronombre "éstos", se producen dos afirmaciones complementarias (ambas subrayan ahora el tema de las *naciones*) pero diferenciadas: la primera destaca la pertenencia étnica por generación ancestral, y la segunda la pluralidad de naciones sobre la tierra.

Ésta es la humanidad de "después del diluvio".

Todo queda preparado narrativamente para continuar la historia.

Interpretación de la "tabla de los pueblos"

Ha quedado claro hasta ahora que el modelo "genealógico" de este capítulo no debe ser comprendido en su sentido literal. Se está hablan

lto el tiempo de *pueblos* o gaipos históricos conocidos en el monto de la producción de las tradiciones. En la redacción final, o sea la composición del capítulo como lo tenemos, prima un interés en-pédico al servicio de una idea teológica, la que tampoco vale de • sí sino en función de "decir algo" al destinatario del texto. .1 cuadro presentado no es biológico, ni propiamente étnico; menos, úístico. Etnias y lenguas están mezcladas, si miramos desde los ac-s conocimientos. Se trata fundamentalmente de un esquema histó-0-político, en el que se expresan más que nada relaciones, influen-s o dependencias históricas, políticas, comerciales o culturales, entre •eblos conocidos, o que quedan en la memoria popular. No puede ex-Iftar por eso que Canaán sea hijo de "Egipto", pues durante casi todo |2.^c milenio y el inicio del 1.^a estuvo en la órbita del dominio faraóni-

Por la misma razón, los filisteos, nombrados lateralmente, están en • contexto de Egipto (v.14a), tanto como los caftoritas (¿cretenses?) I.14b). Aunque ambos pueblos tengan un origen egeo, la historia o el pmercio los había ligado a Egipto.

Más llama la atención la ausencia de los *persas*. No es el único ca-ya que la Biblia habla poco de ellos, y nunca negativamente. ¿Ha-» sido por el edicto de Ciro de repatriación de los cautivos (Esdras 1:2-4)? Si hay mensajes críticos, están camuflados bajo otros referentes (tcrrarios (podría ser el caso de Isaías 14). Y quién sabe si el Nimrod de Ds w.8-10 no pudo ser releído como una figura de Persia, cuyo domi-^lo se consolidó con la caída de Babilonia en el 539, hecho tal vez alu-Jido en la frase "fue el principio de su reino Babilonia..." (v.10a).

No vale la pena especular más sobre la teología de la "tabla de los mebls": ¿universalismo? Sí, por supuesto. No se observa ningún tono olémico. ¿Unidad del género humano? No es imaginable otra cosa. rigen *humano* de los pueblos, y por tanto de Israel, y no por gene-ación *divina* como en tantos mitos? También es cierto. Si Israel se in-ertará en el tronco de Arpaksad (vía Héber, cf. la genealogía de 11:10-i,6), y éste es inidentificable étnica y políticamente, ¿significa que no tie-I ne méritos propios para ser depositario de tanto privilegio divino? Nada de eso se deduce *del texto* que acabamos de estudiar. Primero, porque todavía no se habla de Israel; segundo, que *nosotros* no sabemos el referente histórico de Arpaksad; tercero, no es un tema que tenga algo que ver con el texto mismo.

Se ha observado también que en este capítulo se mencionan 70 "hijos" (14 de Jafet, 30 de Caín y 26 de Sera), el mismo número de los "hijos de Israel" que entrarán luego en Egipto (Génesis 46:27; Éxodo 1:5). La simetría parece buscada. El número es simbólico: indica en cierta manera lo infinito. La bendición a Noé y la orden de crecer y multiplk ;ir-se (9:1) tendrán su paralelo en el crecimiento y multiplicación de I<IM emigrados a Egipto. Lo dice léxicamente la introducción al relato de I.i opresión-liberación en Egipto, luego de dar la cifra de 70 person.i.i (Éxodo 1:5):

"Los hijos de Israel *fructificaron, pulularon, se multiplicaron*, se hicieron muy, pero muy fuertes,/ y se llenó la tierra de ellos"⁶⁰².

La última expresión, exagerada en sí misma, tiene sentido en el juego de estas tipologías a distancia.

Es además otra correlación entre "diluvio y Egipto/Sinaí", cuya si[^]nificación será objeto de atención al final de este comentario⁶⁰³.

Hay, incluso, un quiasmo a distancia: "bendición a Noé y a sus hl jos/70 descendientes//70 descendiente de Jacob/memoria de la bencli ción". De esta manera, el comienzo del libro del Éxodo es paralelo al comienzo del Génesis.

Volvamos, para terminar, al mensaje global del texto.

Pues bien, esta composición surge cuando Israel ya no es un pueblo y una nación, sino que está disperso en una pluralidad de territorios, pueblos, lenguas, culturas. Es la realidad postexílica, situación de diás pora. Israel está "entre las naciones". De ahí habrá que llamarlo. ¿Cómo lo dirá *la narración* del Génesis? Lo veremos.

Por ahora, recordemos que en la composición final de los libros pro féticos emerge repetidamente la promesa de la recuperación de Israel "desde todas las tierras" (cf. Isaías 11:10-16; 43:5-6; 49:12.22⁶⁰⁴; Jeremías

⁶⁰² Subrayamos el vocabulario retomado de Génesis 8:17b y 9:1.7 y, por supuesto. 1:22.28a. También en Génesis 47:27b13 se recuerda que los hijos de Israel "fructificaron y se multiplicaron mucho".

⁶⁰³ ver el capítulo XIV, bajo 1.

⁶⁰⁴ Para una demostración de que estos textos no son "misioneros" sino que proclani.ni la recuperación de *Israel*, véase nuestro comentario a los mismos en *Isaías: Lapalahm pro/ética y su relectura hermenéutica*. Vol.II: 40-55: *La liberación es posible*, op. cit.

i.H.18; 31:8.27-28; Ezequiel 20:31; 28:25; 34:13; 36:24; 37:21; etc.). i afinidad con la intención querigmática de Génesis 10, merece ser Ja la promesa postexílica consignada en el 3-Isaías:

"... para reunir a todas las *naciones* (*góyini*) y *lenguas*;/ vendrán y verán mi gloria. Pondré en ellos una señal, y mandaré llamar algunos escapados a las *naciones*, (a Tarsis, a Pul, a Lud..., Tubal y Yaván/ a las *islas* lejanas que no oyeron mi fama ni vieron mi gloria). Ellos anunciarán mi gloria en las *naciones*. **Traerán a todos vuestros hermanos de entre todas las *naciones*...**" (66:18-20).

., se trata de la conversión de otros pueblos sino de los israelitas ..,ersos entre ellos. "Naciones" (x4 en esta breve cita) tiene el sentido [ámbito donde están los *israelitas* y *judeos* dispersos (ver, a modo de ifirmación clarísima, el oráculo postexílico de Isaías 11:10-16 (espe- lmente el v.12⁶⁰⁵).

[Ahora bien, Génesis 10 no es ajeno a esta esperanza. Pero el texto i ha dicho aún cómo se realizará. La narración lo dirá en su momen-

"Izará una bandera a las *naciones* y recogerá a los deportados *de Israel*; y a los dispersos (lit. "las dispersiones") *dejudá* reunirá desde los cuatro puntos de la tierra."

CAPITULO XI

u. Fundación y exilio de Babilonia (11:1-9)

acción

de el punto de vista narrativo, el episodio conocido con el nom-"la torre de Babel" está incluido en el 4º período de la historia jnd, el de "los hijos de Noé", cuyo primer bloque estaba constituido por el registro "genealógico" de su difusión por la tierra (10:1-32). 3ªa señalado allí, con énfasis sin duda (w.5.20.31.32), la separó a los hijos de Noé en clanes y lenguas por un lado, en territorios jlos por el otro.

ite una primera mirada, el relato de 11:1-9 parece volver atrás y ¹ a hablar de la formación de los pueblos y de la multiplicación de uas, dos temas que serían el "enganche" con el capítulo 10. Inno importarían las contradicciones emergentes:

11:1 ignora las emigraciones y la diversificación de lenguas ya ^acontecidas;

11:4.9 ignora que ya se habían construido ciudades (10:11-12), ¡y |que la misma Babilonia había sido el primer reino! (10:10).

valen los intentos de "armonizar" ambos textos, diciendo por j)lo que en el capítulo 10 se alude a la pluralidad de lenguas pro-¹ en el 11 a una única lengua franca (o "internacional" como decihora)⁶⁰⁶. Que esta acomodación sea falsa, resulta del tenor mismo (¡1-2, pues *este texto* descarta que ya existan naciones.

e dos relatos son paralelos en cierta manera, como los de los ca-1 y 2. No son iguales, sin embargo. Suelen ser leídos como dos

¹ exponente de esta interpretación seguida por algunos exégetas, es C. H. Cordón, i us Dackground for the Oíd Testament", *Congress Vblume: Jerusalem, 1986* (= VTS i trillen, Brill, 1988, pp. 2293-297, esp. p. 295; antes, "Ebla and Génesis 11", en M. L. «non (ed.), *A Spectrum of Tl.iought*, Wilmore, Fr. Asbury, 1982, pp. 125-134.

versiones del tema del origen de los pueblos y sus lenguas⁶⁰⁷. V que tal lectura 770 se justifica.

Las *diferencias* entre dos relatos pueden emerger por su yuxtaposición, y ser asumidas redaccionalmente *no* como contradicciones. Mi como enriquecimiento de la idea o mensaje que se quiere transmitir. era el caso del ensamblamiento de fuentes en el gran relato del diluvio

En Génesis 11:1-9, empero, una observación atenta del tenor del texto nos permitirá separarlo *temático* (y no sólo redaccionalmente) del título 10. El *léxico* mismo será el punto de partida que ayudará a esclarecer los temas.

Son muchas las cuestiones que surgen de este pasaje tan breve, lectura atenta nos conducirá al comentario.

TEXTO

11:1

Era toda la tierra una lengua/ y un habla única¹ 608

Sucedió que al emigrar ellos desde el oriente, encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, y se establecieron allí.

3

Se dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego."/
Sirvió para ellos el ladrillo como piedra, y el asfalto sirvióles de argamasa.

Dijeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide esté en el cielo,

607 Cf. por ejemplo A. de Pury, "La tour de Babel et la vocation d'Abraham. Notes critiques", *ETHK* 53 (1978), pp. 80-97: "para el Yavista... el problema es el de la diversidad de las lenguas humanas, símbolo de la división de la humanidad" (p. 85).

608 Lit. "palabras unas", con un plural de "uno" que sólo aparece 5 veces en la Biblia (do veces más en el Génesis, 27:44 y 29:30, en Ezequiel 37:17 y en Daniel 11:20). "Un idioma" interpreta bien el sentido de la expresión.

agámonos así un nombre,/ no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra.

11:6 Yavé a ver la ciudad y la torre/ habían edificado los seres humanos.

Yavé: "He aquí a un pueblo único, y una lengua única todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/ ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten!"

¡amos! Bajemos y confundamos allí su lengua,/ tal modo que no escuche uno la lengua de su compañero.'

¹ los dispersó Yavé de allí sobre la superficie de toda tierra./ Y dejaron de edificar la ciudad.

¡ir eso llamó su nombre "Babel", porque allí confundió é la lengua de toda la tierra/y de allí los dispersó Yavé sobre la superficie de toda la tierra.

L Comentario exegético

anciso como es, este texto está redactado con cuidado, usando especialmente los recursos estilísticos fonéticos y lexicales para marcar algunas ideas. Nada tiene de desperdicio. Se ha tratado aquí de reproducir lo mejor posible el original, aun a costa de sacrificar un mejor estilo cas-no. Las repeticiones hacen al juego del lenguaje, no a una escasez de recursos literarios, sin entrar por el momento en la cuestión de si hay o no tradiciones superpuestas, o diversas relecturas de un relato base.

Un texto tan breve se presta para un ejercicio de lecturas sucesivas, viendo de relieve cada vez un elemento estructural o literario. Por ello, se puede destacar la recurrencia del lexema "allí" (sám), que juega con el sustantivo *sém*, "nombre", esencial en la construcción del sentido; de donde resulta:

11:1

Era toda la tierra una lengua/ y un habla única.

2

Sucedió que al emigrar ellos desde el oriente,
encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, y
se establecieron allí(.sálti).

3

Se dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos
ladrillos y cozámoslos al fuego."/

Sirvió para ellos el ladrillo como piedra, y el asfalto
sirvióles de argamasa.

4

Dijeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad y una
torre cuya cúspide esté en el cielo (.sámáyirri), y
hagámonos así un nombre (sé723),/ no sea que nos
dispersemos sobre la superficie de toda la tierra.

5

Bajó Yavé a ver la ciudad y la torre/
que habían edificado los seres humanos.

6

Dijo Yavé: "He aquí a un pueblo único, y una lengua única
para todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/
Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten
hacer!

1

¡Vamos! Bajemos y confundamos allí(sám) su lengua,
de tal modo que no escuche uno la lengua cíe su compañero."

8

Y los dispersó Yavé de allí (missálrí) sobre la superficie
de toda la tierra./ Y dejaron de edificar la ciudad.

9

Por eso llamó su nombre (.s^emali) "Babel", porque allí(sairí)
confundió Yavé la lengua de toda la tierra,
y de allí (.missálti) los dispersó Yavé sobre la superficie
de toda la tierra.

La partícula *sám* ("allí") no es puramente literaria —se hubiera podido omitir algunas veces— sino que, en combinación con *sém* ("ni un bre"), produce un efecto-de-sentido resonante: en ese lugar, donde ••<

jye la ciudad, se busca el renombre y la fama, pero lo único que
ara será un nombre de la ciudad que significa "confusión".

el comentario sobre el texto *corrido* se buscará aprovechar esta de
"decir" algo que revela la intención del compositor.

i se puede marcar la relación de oposición entre lo uno y lo diverjo,
concentrada en el motivo del lenguaje. De esta manera:

toda la tierra **una lengua/y un habla tónica**.

cedió que al emigrar ellos desde el oriente,
encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, I
se establecieron allí.

f dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos
ladrillos y cozámoslos al fuego."/ vio para ellos el ladrillo
como piedra, y el asfalto violes de argamasa.

Mjeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad una torre
cuya cúspide esté en el cielo, | hagámonos así un nombre,/ **no
sea que nos dispersemos** •>re la superficie de toda la tierra.

ajó Yavé a ver la ciudad y la torre/ Lie
habían edificado los seres humanos.

lijo Yavé: "Me aquí a un pueblo *único*, y una **lengua única** ira
todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/
hora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten Bcer!

amos! Bajemos y confundamos allí su **lengua**,/ tal modo que
no escuche uno la **lengua** de su compañero.

los **dispersó** Yavé de allí sobre la superficie ^rde toda la
tierra./Y dejaron de edificar la ciudad. 9 Por eso llamó su
nombre "Babel", porque allí confundió

Yavé la **lengua** de toda la tierra/y de allí los **dispersó** Yavé sobre la superficie de toda la tierra.

En esta forma de resaltar el texto, sobresalen la contraposición dos proyectos (no dispersarse/dispersó) y el papel jugado por el lp(j) guaje en uno y otro. La confusión del lenguaje se opone a la conccfl tración y a la unificación. Los w. 1 y 9 ponen en relieve el motivo la lengua, que a su vez es parte de una inclusión literaria, apoyada ,\< más en el lexema "tierra".

Se podría hacer lo mismo con otros vocablos, como en parte si- Iv rá en el análisis siguiente. Al final, esta lectura detallada del texto capas superpuestas permite ver el entramado literario y la profundkli de "lo dicho".

Desde otro punto de vista, también literario pero en la instancia rrativa, se percibe la transformación operada en el "sujeto de e.st.uli inicial. El relato se pone en movimiento en el v.2, como acompañand el movimiento de la humanidad. Según veremos, los w. 1 y 2 ck-hej leerse unidos, a pesar de ser pequeñas unidades separadas, y tal \v/ i origen distinto.

A partir del v.3 se instala el proyecto de la humanidad, que es oí presado *en forma de discurso*. La duplicación del discurso (w.3 y 'i, i <> dos "dijeron" subrayados por su posición inicial) nos permitirá scparil dos aspectos del proyecto.

En el v.5 se produce una inflexión, ya que el narrador hace cnirii en escena a un actante (semiótico) y actor (literario) nuevo: Yavé. So» pechamos que esta entrada de Yavé constituye un momento clave ilt?| relato, en cuanto crea un gran suspenso en el lector: ¿qué pasará?

El proyecto de Yavé (un antiproyecto, en realidad) es dicho tamhtffl en un *discurso*, tan extenso como los dos anteriores juntos (v.7). En i r lo que Yavé "ve" que han hecho los seres humanos (v.5) y lo que cide hacer él mismo (v.7) se expresa una sospecha divina sobre el "in« finito humano" (v.6). Que sea dicho *en el discurso de Yavé*, tiene¹ unii] fuerza especial. Es un momento de gran expectativa, porque se a i /un cía un desenlace. Éste es *enunciado* luego por el relator (v.8). Con <•• ta información terminan las acciones (las transformaciones, en la in.si.in cia semiótica).

El v.9 —que podría estar ausente sin modificar la trama de los t l «, proyectos— es, sin embargo, una conclusión necesaria para el reíalo i <•

sobre todo en su carácter de "mito": se trata en él de la "fundación" abilonia, y será importante leerlo como un contra-Enu/na *elis* (cf. Dmentario).

ste análisis introductorio nos permite distinguir las siguientes pe-,s unidades secuenciales:

- La unidad de lenguaje y de habitat (w.1-2)
- El proyecto económico y político (3-4)
- La aparición de Yavé (5)
- El anti-proyecto de Yavé (6-7)
- La dispersión (8)
- El nombre de Babilonia (9)

|. La unidad de lenguaje y de habitat (w.1-2)

ro

Ira toda la tierra una lengua/ y un habla única.

ii cedió que al emigrar ellos desde el oriente,/ Encontraron una llanura en la tierra de sin 'ar, ¹ se establecieron allí.

"toda la tierra" inicial es una exageración de carácter literario: no Jo el planeta Tierra sino su parte habitada. Sin embargo, esta lec- "lógica" debe ceder a otra más atenta a lo simbólico. El relato se . llamando la atención sobre una *totalidad*, pero abarcada por una *claridad*. Por algo debe ser. Lo que tiene que ver con "toda la tices la exclusividad de una única lengua. ¿Por qué?

ii eda la duda sobre si la expresión d^ebárim 'ájádím significa neme "un habla única" (lit. "palabras unas"), destacando así el mo-¹ la unidad lingüística⁶⁰⁹. En el relato no recurre más, mientras que

Cro no en el sentido de "vocabulario" convencional: V. P. Hamilton, *The Book of Ge-, Chapters 1-17*, Granel Rapids, Eerdmans, 1991, p. 351, tras las huellas de C. H. Gor- "Hebrew' HDYM = ILTéNÚTŪ Pair", enj. M. Grintz-J. Liver (eds.), *Sepher Segal* (Is-I Society for Biblical Research, Jerusalén 1965), pp. 5-9 o en su *Ugaritic Textbook*, Ro-II, IIB, 1965, p. 43.

el vocablo *sapa* (= *safa*) "lengua" es el único que reapar (w.5.7.8.9). Visto que *dábár* (en plural *dēbārím*) tiene también el tido de "cosa/asunto", ¿no podría referirse en este pasaje a la unidad i ganizativa, social, de trabajo? Se puede esperar a que el relato ini.ifl confirme o niegue tal posibilidad. De no ser así, se trataría de un rrl'in zo literario de la expresión anterior, "una lengua sola". Se trata cíe ioil(modos del lenguaje concreto, de la comunicación, y no de un "idioma" en cuanto sistema.

En el v.2 empiezan las acciones; de los tres verbos, sin duda que Illj porta el último, porque indica que los emigrantes "desde el oriente" *instalaron* en la llanura que encontraron, y no sólo que pasaron allí. La información concluye además con un "allí" que marca el \ de la residencia. El v.2 se expresa totalmente en el campo espacial palabras sobre 9, en el hebreo!), como el v.1 lo hacía en el lingüístuí

La trama empieza ya a urdirse.

El sujeto de los verbos es un "ellos" impreciso, que no se refiere los descendientes de Noé del capítulo 10, sea porque sintácticarnaiU no puede ser, sea por no corresponder geográficamente. El relato más bien el torso de una secuencia más larga que hemos perdido, más sano admitir que se trata de una narración que proviene de oír contexto literario que el de 10:1-32, del que se distingue especialim-nM en lo que se refiere al origen de Babilonia (comp. 10:10a). Vista la importancia de Babilonia en la época del exilio (y, simbólicamente, en pl postexilio), se entiende la presencia redaccional de dos relatos funda» cionales, ya que hay mucho que decir de ella.

Por eso no importa precisar, en esta etapa de la construcción del tex-to, quiénes son "ellos" sino *qué hacen*. De un modo indirecto, son loij habitantes de "toda la tierra" del v.1.

Dos datos reclaman una explicación:

a) ¿Cuál es el "oriente" del cual emigran "ellos"?

No es la primera vez que aparece este punto cardinal. La huerta de Edén estaba al E (2:8); al E de aquélla fueron colocados los querubiin-t para impedir el regreso de la pareja expulsada (3:24); la residencia del Caín errante está también al E de Edén (4:16). Son todos pasajes Y se gún la crítica literaria tradicional. La mención del "oriente" en 10:30 (Si es diferente y no necesita explicación, si no es por saber dónde está M i

360

dente "Sefar" Cuando se usan los puntos cardinales, se entiende 1 punto de referencia *desde* el cual se nombran es el lugar de escribe En términos generales, hay un interés por marcar *el te* como región de estos sucesos primordiales. En nuestro caso, sTa^igración "viene" del E respecto de la llanura de sm'ar, lo Tos daría la región irania en términos generales. Al relato no le m-darnos más detalles; sí le importa hablar del punto geograñco de

, La expresión "tierra de sin'ar" no es una incógnita insoluble. Ya B salido en 10-10b, donde englobaba varias ciudades famosas, cons-endo un área equivalente a la de la antigua "Sumer y Acad", posteante el ámbito del imperio babilonio. De hecho 10:11 la distingue , región más septentrional, donde están las ciudades asmas. Se pue-iscutir sobre la etimología del término"", pero lo ^ es claro es su valencia con la sanjara de la glíptica hitita y la *Sngr* de los esca-,DS de Tutmosis III y Amenofis III, que en todos los casos designa

übilonia⁶¹¹.

¿ueda la la pregunta: ¿por qué nuestro autor ha usado término tan año en lugar del corriente de "Babilonia"? En el relato mismo esta-

_l respuesta.

¡Con los w 1-2 está hecha la introducción que el relato necesita. Los ntecimientos centrales se describirán a partir del v.3.

2. El proyecto económico y político (w.3-€

¡ Se ingresa de lleno con el primer discurso, que tiene por sujeto a los gmos "ellos" del v.2.

, *AJSL* 48 (1931/3), P-*. Es 1 se sabe su origen, cf. R. Zadok: «The Origin of the Name Shmar»: ZA

e de Ugarit Tawananna, 3» esposa de! rey a el título de "hija del rey de KA.DINGIR.RA üdeograma de Bab J«K6) pp. 97-160, esp. pp. 99 y 102s.

361 • (Guthner <

TEXTO

11:3

Se dijeron entonces el uno al otro: "¡Vamos! Fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego."/

Sirvió para ellos el ladrillo como piedra, y el asfalto sirvióles de argamasa.

4

Dijeron luego: "¡Vamos! Edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide esté en el cielo, y hagámonos así un nombre, no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra."

El discurso es un diálogo (3a); hay que tenerlo en cuenta, pues Mj] niña que los seres humanos *se entienden* mutuamente, y de esa mani» ra pueden elaborar un proyecto. La idea que surge es de orden eomó* mico: fabricar ladrillos *cocidos* (hay crudos también). La frase hebrea es» tá formada por dos verbos con sus acusativos internos, en conciso pa«i ralelismo; en castellano sería: "ladrillemos ladrillos⁶¹² e incendiemos un incendio".

Nada más que eso. El relato supone que el proyecto tuvo consenso] y que fue ejecutado. En efecto, el v.3b sólo *constata* el resultado, pero¹ *interpretado* desde un horizonte cultural ajeno. En Canaán o Israel se construye con piedra y argamasa (nuestro "cemento"), pero en Mesopotamia, donde escasea la piedra tanto como la madera, los muros se lucen de ladrillo, crudo o cocido según los casos⁶¹³.

Por eso el v.3b es parte del relato (en vista de sus destinatarios que ignoran aquella práctica) pero no constituye una escena. No es narrativo (no hace a la trama) sino descriptivo, y en cuanto tal tiene la función pragmática de informar a los lectores, que pertenecen a un contexto cultural diferente al supuesto para los actores del texto.

⁶¹² Idéntica expresión recurre en el poema babilonio de la creación, en la escena en <|iir se habla de la edificación de Babilonia y del gran templo de Marduc, el Esa(n)gila ((|iic- significa "casa-de-la-cabeza-elevada"):

"durante un año entero (los Dioses) moldearon ladrillos (lit. 'ladrillaron sus ladrillos // blttasuiltabnu])" (*Enuma e;isVI:60*). (lit. 'ladrillaron sus ladrillos [libittasu-iltabnu])"

⁶¹³ Una inscripción de Darío, escrita en elamita, señala que el rey usó para la construcción de su palacio en Susa a técnicos extranjeros; entre ellos, "los hombres que hicieron los ladrillos cocidos eran babilonios" (líneas 50-51). Texto publicado por Fr. Vellat, "Talili-élamite de Darius ler.", *RA* 64 (1970), pp. 149-160.

[Por lo demás, la aclaración de 3b recurre brillantemente a las asociaciones verbales entre *hal-l'béna* y *l'áben* (ladrillo/piedra), y entre *y jómer* (alquitrán/argamasa). ¡Lo diverso es expresado por lo ejante!

.hora bien, nadie hace ladrillos si no es para edificar. Y no se habla adrillos o piedras, alquitrán o argamasa, si no es en el contexto de onstrucción. ¿Por qué el texto no lo dice? En primer lugar, para des-r *eso que dice* y dejar para más adelante el destino de aquella fabri-5n. En segundo lugar y sobre todo, para indicar la importancia del *co lenguaje*, para la comunicación y para la eficacia de un proyec-. el relato, que comenzó con el tema del lenguaje, eso es sentido no relevante.

_ segundo discurso de "ellos" (que siguen no identificados, v.4) coenza con la misma interjección exhortativa "¡vamos!" y un verbo vo-[TO en primera persona plural como los dos del v.3⁶¹⁴. El objetivo inrtiato es doble: construir una ciudad y una torre altísima. No se trata Lin "comienzo"; en 4:17 se habló ya del primer constructor de una *dad*. Y (en la redacción del texto actual) ya se había registrado en .1-12 que Asur fue el constructor de cuatro ciudades importantes. El jila es simplemente la construcción (ya enfatizada en el proyecto del), pero no precisamente de casas para las personas, sino de una *ciu-í* y de una *torre*.

| La torre se refiere seguramente a la *ziggumt*, que acompaña normal-te el panorama de las grandes ciudades de Mesopotamia. Ciudad y : —es importante destacarlo— tienen como referente principal a los es (sobre todo el Dios tutelar de la ciudad) y al rey. El término de-r_ en particular el sector fortificado, la acrópolis, sede del rey y del Brato administrativo y religioso. La gente común vive en la ciudad erta, protegida sólo por las murallas⁶¹⁵. ^ No hay que detenerse en la etimología de la palabra "torre" (*.mig-[/*, de *güdól*, "grande/fuerte") sino en la descripción que hace el tex-x_ l denotativo): *su cúspide llega al cielo* (v.4aa). ¿Simple metáfora? ede ser, y ya es importante por lo que quiere decir. El cielo es, en

I Se escucha inclusive una asonancia entre *haba nilb'ná* (v.3a!3) y *haba nibe- lanü* MafS). "" lijempos constatados por la arqueología son, entre otros, los de Nínive en Asiría y Ha-H)r en el N de Israel.

Exilio y sobrevivencia

efecto, el ámbito de los Dioses. No cabe imaginar un asalto al cielo, n» mo interpretan algunos textos rabínicos⁶¹⁶ y ya antes el libro de los J bileos⁶¹⁷. Más bien, el texto está "traduciendo" el sentido de las 2; *rat*, tal como se revela a través de sus nombres. La de Larsa, por c pío, se denominaba *é-dnr-an-ki* o "casa de la unión de cielo y tima" la de la misma Babilonia, *é-temen-an-ki*, "casa del fundamento de e ícli y tierra". Nabucodonosor, quien más esplendor le diera, celebra qur

"levanté el *etemenanki* con ladrillos cocidos y esmaltaci >s 1 azul resplandeciente; así como el *etemenanki* está afirmado p:irt la eternidad, de la misma manera tú (Marduc) quieras fúndame!* tar el trono de mi realeza"⁶¹⁸.

Es elocuente esta afirmación de la gloria del rey manifestada en "obras" (comp., sobre Salomón, 1 Reyes 6-9).

De hecho, tanto la arqueología como la documentación cuneifoinif j nos informan acerca de las dimensiones de algunas *ziggurat* mesopoi- mias. La de Ur, la mejor conservada, tenía 62 x 50 x 43 m; la de Iliuc,; 50,40 x 45,50 de base; la de Borsippa (sede Nabú, hijo de Marduc), 8j x 82; la de Asur, 62,23 x 45,50; la de Mari, 42 x 25; la de Dur-Unta|! (= Choga Zambil actual, en Irán), ciudad del rey elamita Untas-GaL, medía 105,20 (zócalo) o 99,90 (muro) de lado x ± 50 de alto. La bas« de la de Babilonia era de 91,50 x 91,50. También aparecen torres clibu-

616 ver referencias a la literatura rabínica y pseudoepigráfica, a comentarios midrásims y leyendas judías, en H. Bost, *Babel. Du texte au symbole*, Ginebra, Labor et Pides, 1985, pp. 119-133 y A. García Santos, "Génesis 11:1-9: crítica literaria y de la redacción": *Estli i?* (1989), pp. 289-318, esp. pp. 306-312. Estas tradiciones se reflejan, en parte, en el tarquín arameo palestino de Génesis 11:4:

"Y dijeron: 'venid y construyamos una ciudad y una torre cuya cumbre llegue hasta la altura de los cielos y hagámonos en su cumbre un ídolo y pongamos la espada en su mano y haga contra Él los cuadros de combate antes de que nos dispersemos sobre toda la tierra'" (el texto resaltado es el que sobrepasa al hebreo).

Hemos adoptado la traducción de A. Diez Macho, *Neóphyti 1. I: Génesis*, Madrid, CS1C, 1968, pp. 58 (castellano) y 59 (aramé). Comentario en A.García Santos, *art. cit.*, pp. 307ss.

⁶¹⁷ Cf. 10:19: "En efecto, habían emigrado de la tierra de Ararat a oriente, a Sennaai, y por aquel tiempo construyeron la ciudad y la torre, mientras decían: 'subamospor ella til cielo' (traducción de F. Corriente y A. Pinero, en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Au tiguio Testamentoll* Madrid, Cristiandad, 1983, pp.10Ss).

⁶¹⁸ Cf. E. A. Speiser, "Word Plays on the Creation Epic's Versión of the Founding of Bal>\ Ion", O25 (1956), pp. 317-323; id, *Génesis*, pp. 53-61.

...j en los cilindros, vasos cerámicos, mojonos territoriales (*kudumi*), plíseos (como el de Salmanasar III, s. IX), relieves, etc.⁶¹⁹ mi los textos cuneiformes hay mucha información sobre estas torres, nmurapi construyó en Kis una *ziggurat*, cuya cima era alta como el 3. Tiglat-Piléser I (de fines del s. XII) levanta en Asur dos torres "ele-as hasta el cielo". Nabopolasar, el padre de Nabucodonosor II, re-istruye la de Babilonia para "asegurar su fundamento en el seno del indo inferior (el abismo acuático) y hacer su cima semejante al cie-i En la tableta que describe el templo de Marduc (el Esangila), llama-íomúnmente "tableta del Esangila", se dice de la *ziggurat* que tiene lisos⁶²⁰, con una altura de 90 m.⁶²¹

Como se observó al hablar del arca de Noé (capítulo VI, sobre Gé-lis 6:15), las *ziggurat* representaban la montaña, cuyo valor simbóli-de "altura" remitía a la morada de los Dioses. Todo templo era con-erado una montaña. En el cilindro A del rey Gudea de Lagas (fines I 3-⁹ milenio) se hace mención del "templo como una montaña..., el tipio que (Gudea) elevó hasta el cielo, entre el cielo y la tierra, como a montaña"⁶²².

I La "competencia" de Yavé con los Dioses mesopotamios aparece cla-en el testimonio del Salmo 78:69, luego de aludir a la montaña de &n (v.68b).

"Edificó (Yavé) como las alturas su santuario,/ como la tierra que fundó para siempre."

⁵ Información en A.Parrot, *Zigurrats et Tour de Babel* (París 1949); Id., *La torre de Ba-t* (Garriga, Barcelona 1962).

⁵ Comp. *Enuma elis* VI:63 ("torre de pisos tan alta como el *Apsü*").

⁵ Ver el estudio detallado de W. von Soden, "Etemenanki von Asarhaddon nach der Erhlung vom Turmbau zu Batel und dem Erra-Mythos", Í/F3 (1971), pp. 253-263. Afirma be la primera mención de esta torre se registra en la época de Esarhadón (s. VII) como prteneciente a la ciudad destruida de Senaquerib, y en el mito de Erra (1:128) que data 1 s. VIH. Concluye (pp.256.258) que el *etemenanki* no debió ser tan antiguo como el Tipio de Marduc (el Esangila), y que tal vez fue fundado por Nabucodonosor I (fines

Itl s. XII a, O. n:f. además D. Arnaud, "La tour á étages en Mésopotamie d'après les textes cuneiformes",

FíP *Monde de la Bible*, n. 15 (1980) pp. 11-12.

^{*22} Cf. M. Lambert-R.Tournay, "Le Cylindre A de Gudea (Nouvelle traduction)", *RB* 55 (1948), pp. 418s. La *ziggurat* de Enlil, el Dios supremo de la época sumeria, se llamaba "casa de la montaña, montaña de la tempestad, unión entre el cielo y la tierra".

Es el lenguaje de los mitos de fundación de santuarios.

Junto con este simbolismo religioso, el motivo de la construcción la ciudad y de la torre revela la capacidad humana de "hacer" y estiini la el orgullo, y como resultado da seguridad. Por eso los profetas I blan de la torre (*.migdát*) como de un símbolo de fuerza y oignll (Isaías 2:15, "contra toda torre alta, contra toda muralla fortificada"; 2V 3; 30:25, "el día cía la gran matanza, cuando caigan las torres").

También de las ciudades cananeas se dice que "son grandes y lorfi ficadas hasta el cielo", una afirmación puesta en labios de los explnn dores israelitas (Deuteronomio 1:28), pero repetida por el mismo Va (9:1). Si la vista de tales ciudades había sobrecogido a los israelitas, „o mo no habrá impresionado a los exiliados el panorama de las gránela fortificaciones y sobre todo, cía las torres *en la llanura* mesopotainli Responde muy bien a lo que fuera Babilonia esta descripción del cía_{ro} Jeremías, en el gran oráculo final contra esa ciudad "enemiga":

"Aunque suba Babel *a los cielos* y aunque fortifique su *altura* poderosa/de mi parte llegarán a ella saqueadores — oráculo de Yavé" (51:53).

Parece una respuesta al proyecto de Génesis 11:4.

Un segundo objetivo que señala el v.4 es mediato, y por eso más im- portante en el relato: "ellos" quieren con las dos construcciones *hacerse un nombre*.

Las construcciones proyectadas no tienen una finalidad defensiva c/i *este relato*, sino que sirven para la manifestación de un poder técnico y cultural que, sin duda, tiene sus efectos en el orden político y económi co. El texto se detiene en la instancia ideológica, la creación de la fani.i por la proeza hecha. De la producción de la ciudad y su torre, se des liza a la producción *de un nombre*. Es curiosa esta asociación de ideas. A partir de este momento, el verbo "hacer" será un lexema estructuran te del relato. No había sido usado al hablar de los dos proyectos de l;i bricar ladrillos y edificar la torre y la ciudad. Con esto, se destaca *lafti bricación del nombre*.

El motivo del nombre había sido expresado en 6:4, una historia que tiene que ver con la que estamos analizando. La relación del nombre

i fama, el prestigio, la inmortalidad, está claramente documentada i textos sumerios y acádicos de Mesopotamia⁶²³. ... un pasaje del poema de *Guilgamés*, cuando éste exhorta a su pañero Enkiclú a la conquista del país de los cedros, custodiado por onstruo Júwawa, dice de ambos:

"Hasta sus lejanos (descendientes) han establecido su nombre (*su-ma is-tak-nuT* (IV vi 39)⁶²⁴.

el enigmático pero profundo mito de *Ádapa*, también célebre .e tematiza el motivo de la "desmesura", este sabio rechaza, por encía de Ea, el don de la inmortalidad que le ofrece Anu como _cuencia de haber dominado al Viento-del-Sur, un acto temerario luda. Dos Dioses menores interceden por él ante Anu:

"¿Por qué Ea, a un humano que no es digno, ha revelado las (cosas) del cielo y cía la tierra? Lo ha dotado de un corazón sólido, *le ha hecho un nombre*' (líneas 57-S9)⁶²⁵.

jjn las inscripciones reales y en los textos históricos, es tema frecuen- celebración del nombre como efecto de la realización de proezas, cretadas sea en la edificación de un templo o palacio, sea en cam- is militares. La fórmula suele ser *Slimam sakánum* ("establecer un bre"), y esto se realiza:

(O Por la grabación (*satárum* grabar) de los "hechos" en una table- ipso significa también "grabar el nombre (*sumam satárum*)".

i excelente, aunque breve, análisis en F. R. Kraus, "Altnesopotamisches Lebensge- ,JNKS19 (1960), pp. 117-132, esp. pp. 127ss.

i expresión aparece también en una copia del período babilonio antiguo conserva-i la Universidad de Yale, en IV:25 y V:7: "un nombre duradero (escrito *su-ma sa eiá-yo voy* a establecer (*a-na-ku Iit-us-ta-ak-na o lu-us-tak-nam*)" (citado por F. R. s, art. cit., p. 128, n. 77).

I mito es ambiguo en su mensaje, tal vez por lo profundo. *Ádapa* es una especie de i trágico; es un sabio, pero su inteligencia se despista por las palabras del *subió* Ea U, a la postre, le hace perder la oportunidad de ser inmortal. Queda de igual mane-__i la tradición como un héroe que llegó a los cielos (cuando se presenta ante Anu). (rece en la lista de los 7 *apkallu* de un texto de encantamiento como "sacerdote puri-lor de Eritlu... *que ha subido a los cielos*").

. - este mito, cf. los estudios fundamentales de Fr. de Liagre-Bóhl, "Die Mythe vom Ififn *Ádapa*": WO II (1959), pp. 416-431 y de G. Roux, "Ádapa, le vent et l'eau", RA 55 U%1), pp. 13-33. Brevemente, F. Jensen, art. "Ádapa", en el RLA I, pp. 33-35.

Exilio y sobrevivencia

b) Por la erección de una estela o memorial, expresada como "crlgt el nombre (.sumam suzuzzurri)⁶²⁶; en un pasaje del poema de (*ini gamés* (tableta de Yale), éste afirma que

"si me caigo, erigiré mi nombre (*sumí luszizy*)⁶²⁷,

señalando que por sus hazañas superará el olvido acarreado por 10! muerte.

c) Por el "recuerdo" o memoria del nombre, al ser leído el texto xiubado; en un relato de construcción de un templo, termina diciendo el rey asirio Salmanasar I (c. 1265-1235) que

"la estela con inscripciones (*nare*)... he ungido con aceite...; en el futuro, un príncipe por venir... *deberá leer* (*Jultame*) mis hazañas, la fama de mi poder deberá ser siempre anunciada de
"628 nue-
vo...

Casi como síntesis de estas fórmulas, vale lo que dice samsi-ádad I de Asiría (s. XVIII a. C.) en una inscripción:

"Mi gran nombre (*sumí rsbélli*) y mi estela con inscripciones (*naríyá*) en el país de Lab'am en la costa del gran mar he pues to

d) Se da también la perpetuación del nombre a través del hijo, pues se supone que éste lo "recuerda". Absalón erige un monumento junto a Jerusalén, pues

"no tengo un hijo para *recordar mi nombre*" (*hizkír S^emí*, 2 Samuel 18:18).

En el mito de Etana, otro que logró subir a los cielos (sin quedarse allí) para lograr la planta de la vida, se la pide a samas en este tono:

⁶²⁶ Forma causativa del verbo *izuzztl*, "estar de pie".

⁶²⁷ Tableta IV: 13 (cita de F. U. Kraus, *art. cit.*, p. 128, n. 83).

⁶²⁸ Citado por F. R. Kraus, *art. cit.*, p. 130. Sobre el género literario heroico llamado "*mi-rú*", cf. Joan Goodnick Westenholz, "Héroes of Akkad", *¿4OS103* (1983), pp. 327-336, esp. p. 327 n. 7.

⁶²⁹ Nuevamente, cf. F. R. Kraus, *art. cit.*, p. 129 n. 82.

Fundación y exilio de

"¡Oh Señor!, que de tu boca salga para mí (una orden), dame la planta que hace engendrar, revélame la planta que hace engendrar, quita mi carga y *hazme un nombre*' (líneas 135-139)⁶³⁰.

Por eso es común que el hijo lleve el mismo nombre que su padre.

J»io una manera, no de perpetuarse ontológicamente, sino en la "memoria" ya que, al ser nombrado el hijo, es nombrado él mismo. I Como ejemplo que abarca los dos aspectos de la recordación por las I construcciones y por la descendencia, cabe mencionar esta sentencia i del sabio Sirae.

"Los hijos y la fundación de una ciudad *perpetúan el nombre*, pero más que ambas cosas el hallazgo de la sabiduría" (Eclesiástico 40:19).

A lo largo de su evolución, la fórmula "recordar el nombre" significará también ser elegido, igual que "llamar por el nombre", como en los conocidos pasajes del 2-Isaías (49:1, con "recordar"; 45:3-4; 48:12, con "llamar"), lenguaje que se inspira claramente en un prolongado uso en las inscripciones reales de Babilonia⁶³¹.

Que el motivo de la "fabricación del nombre" sea relevante, lo revela el mismo lenguaje bíblico cuando se refiere a las proezas salvíficas de Yavé. En la oración (postexílica) de Isaías 63:7-64:11 la comunidad se dirige a Yavé con estas palabras:

"Así guiaste a tu pueblo, para *hacerte un nombre* de resplandor" (63:14b)632.

⁶³⁰ Traducción (francesa) de R. Labat, en R. Labat-A. Caquot-M. Sznycer-M. Vieyra, *Les religions du Proche-Orient asiatique* París, Fayard/Denoël, 1970, pp. 294-305.

⁶³¹ Cf. el excelente análisis de S. M. Paul, "Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions", *JAOS* 88 (1968), pp. 180-186.

⁶³² Es la misma expresión de Génesis 11:4a, que recurre también, y en contextos históri-co-salvíficos semejantes, en Jeremías 32:20 y Nehemías 9:10b. Nótese, respecto de Isaías 63:14, la imagen de la "luminosidad" del nombre, que tiene profundas raíces en la tradición real mesopotamia; cf. E. Cassin, *La splendeur divine*, París, Mouton, 1968.

Luego de este rodeo sobre la importancia del "nombre" en la literatura mesopotamia y en textos bíblicos específicos, podemos volver tema de la "producción de un nombre" de Génesis 11:4⁶³³.

La fama, consecuencia de las grandes obras arquitectónicas, es un motivo frecuente en los textos cuneiformes y otros. Es importante tener en cuenta ese contexto para la interpretación global del relato. Al fin y al cabo, ¿de qué manera se "producirá" ese nombre apetecido? En primer lugar, por la presencia misma de aquellas construcciones, que se suponen serán duraderas. La acción obra la fama. Y aquí está la producción del nombre. Pero eso no es suficiente, a la luz de lo que enseñan los textos aludidos. Más bien, la identidad de quien construye queda *in* *badā*, sea en los ladrillos del edificio, sea en una estela o hasta en un ladrillo/piedra de fundación. Nuestro texto no se detiene en señalar el modo adicional de la producción del nombre; señala *el hecho de* las dos edificaciones, y eso es significativo.

El v.4b añade una finalidad no esperada, y que tampoco se declare claramente de lo anterior, a saber,

"no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra".

Algo está "no dicho" pero connotado. Por un lado, la expresión significa que la dispersión *no* es deseable. No es el caso de confrontar la fijación en el lugar con el mandato de Yavé de "fructificar, multiplicar se, y llenar la tierra" (9:1.7). Esa lectura puede estar incluida pero no motiva un relato de este tenor y deja escapar otro mensaje, más consiguiente y relevante, como veremos.

La dispersión se opone a la radicación en un lugar, que tiene su centro en la ciudad. Pero ésta es el símbolo *de la concentración del poder*. Además, habida cuenta de lo establecido en el v.1, la unidad del lenguaje es la expresión tanto de la factibilidad de las obras (que supone una organización dirigida) cuanto de la comunicación total y eficaz. Se supone desde ahora que la unidad de lenguaje, necesaria al poder centralizado, es un bien que no hay que perder. Ningún proyecto sería posible sin la comunicación normal por el lenguaje. Desde el punto de vista narratológico, o sea de la construcción del relato, es decisiva la llama-

» al v.1, que marca de entrada un tema esencial. El lenguaje único n.¹ posible el proyecto de la construcción de la ciudad y de la torre 3) y su ejecución (v.4aa). Ésta es la que "produce" el nombre, la fama, porque es una proeza.

Ahora bien, *el nombre* adquirido por estas grandes realizaciones arquitectónicas (y no sólo estas últimas) será un aglutinante que impide la dispersión. Una instancia ideológica que sirve de eje narrativo. La irrupción de la ciudad no es sólo económica, política, cultural religiosa (o se concentra en ella), sino también ideológica y, como tal, apela al lenguaje. El "nombre" aglutina, tiene un poder centrípeto. Tanta es la importancia de la ciudad en la experiencia histórica de ese momento.

Podemos decir que con el final del v.4 termina lo que el relato necesita decir *sobre los seres humanos*. En adelante, será Yavé el protagonista de las escenas.

3. La aparición de Yavé (v.5)

TEXTO

11:5

Bajó Yavé a ver la ciudad y la torre/
que habían edificado los seres humanos.

Esta frase constituye el momento de la inflexión del relato. El escenario cambia bruscamente de lugar y de actores. El lector, como espectador, debe trasladarse y ver aparecer un personaje nuevo^{13*}.

El "descenso" de Yavé tiene sin duda un matiz irónico, aumentado con el motivo del "ir a ver" la obra humana. Si la torre debía llegar hasta el cielo, Yavé no necesitaba "bajar". En cambio, debe trasladarse para acercarse a lo que queda lejos. El proyecto gigante resulta lejano para Yavé. La ironía es un componente buscado, no hay dudas. El v.5b es claro en la constatación del *hecho* de la construcción. Es **[te]** dato es importante para entender el relato. El uso del perfecto (= pluscuamperfecto) *bānū* señala una acción terminada. Hay que evitar por eso, traducirlo por "estaban construyendo" (NBE).

⁶³³ Para una ampliación, ver el estudio de U. Berges, "Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación", *EstBibl* 52 (1994), pp. 63-94, esp. pp. 87-89 y 91s.

^{M¹} Sobre el puesto del v.5 en la estructura del relato, cf. I. M. Kikawalla, "The Shape of Génesis 11:1-9", en J. J. Jackson-M. Kessler (eds.), *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh, Pickwick, 1974, pp. 18-32, esp. p. 27.

Pero además el relato ha soslayado contar la ejecución misma del proyecto del v.4, un elemento típico en la narrativa semítica (compárese, por ejemplo, Génesis 1:26 [proyecto] con 27 [ejecución]). Con este silencio se espera que la ejecución sea comprobada por la inspección de *Yavé mismo*.

Otro elemento que el texto destaca, por quedar en posición final, es el sujeto de la constatación de la ciudad y de la torre. Se trata de seres humanos (lit. "los hijos del ser humano"). Se marca de esta manera la diferencia de planos entre el mundo de Dios y el de los humanos. De donde resulta que la construcción de la ciudad y de la torre que llega a los cielos es un gesto de desmesura. El cielo no es el ámbito de los humanos.

4. El anti-proyecto de Yavé (w.6-7)

TEXTO

11:6

Dijo Yavé: "He aquí a un pueblo único, y una lengua única para todos ellos, ¡y éste es el comienzo de su hacer!/
Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer!

7

¡Vamos! Bajemos y confundamos allí su lengua,
de tal modo que no escuche uno la lengua de su compañero.¹

El discurso de Yavé empieza con una constatación a primera vista extraña: ¿no sabe Yavé lo que se dijo en el v.1 sobre la "única lengua"? Se usa en efecto la misma expresión. Pero no es lo mismo. En primer lugar, porque ahora ya no se afirma una situación originaria sino que se la constata *por sus efectos*. Yavé "deduce" la unidad de lenguaje después que ha descendido a ver la ciudad y la torre recién construidas (v.5).

Se está afirmando el papel del lenguaje como vehículo de comunicación necesario en toda empresa humana. Y en segundo lugar, la nueva comprobación está en la unidad del grupo, definido como "pueblo ('am)". La relación entre etnia y lengua es un hecho antropológico fundamental.

El vocablo 'am no había aparecido en la clasificación de 10:5.20.31.32 ("clanes/lenguas/tierras/naciones"), tal vez por ser un texto de origen diverso. En ese sentido, no se vería algo *especial* en su uso aquí. Sin embargo, todo lo que un texto dice marca el sentido. En nuestro caso, la novedad del lexema ya es llamativa. Es importante tomar nota, por ejemplo, de la relación establecida aquí entre "pueblo" y "lengua" y, por otro lado, de su manifestación en la praxis social. El término hebreo expresa la relación íntima, genesiaca o de parentesco, entre los miembros del grupo. Pero el 'am no es concebible sin la unidad del lenguaje, creadora de identidad social y cultural. * Por lo demás, la unidad de lenguaje y la unidad "física" permiten una realización portentosa como la constatada por Yavé (v.5b).

Hasta aquí (v.6a), Yavé *relata* en su discurso lo que había *visto* en su bajada del cielo (v.5) y que, por su parte, el propio relato permitía suponer. Lo mismo, y con idéntica partícula inicial, sucedía en Génesis 3:22 (también Y), cuando Yavé constataba con sus propias palabras lo que el relato anunciaba (3:5): "*be aquí que* el ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros".

En ambos casos, la comprobación de un acto de "desmesura" o *húbris* humana lleva a Yavé a sospechar de otras acciones más serias aún: allí el atrevimiento de comer del árbol de la vida (= para ser inmortales); aquí, algo no especificado, pero sugerido con palabras graves y de preocupación.

Efectivamente, la frase "¡y éste es el comienzo de su hacer!" remite a la hazaña realizada como un simple *punto de partida*, y no tanto como algo final que hay que juzgar. A Yavé le preocupa *lo que podrá seguir*, en lo cual él mismo perdería el control, como se señala claramente en la segunda proposición:

"Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer!" (v.6b).

En cuanto frase, se ha notado el paralelo lingüístico y conceptual con el pasaje de Job 42:2 (único paralelo), que vale la pena recordar. Sobre el final del drama (en el v.6 concluye el texto poético, el poema original), y después de la demostración de la grandeza y del poder de Yavé, Job responde con estas palabras tan próximas a nuestro texto:

"Sé que todo lo puedes, y no se te impedirá ningún proyecto
(w^elô' yibbásér mimm^eká m^ezimmá)."

En Génesis 11:6b la expresión idiomática *lo' yibbásér méht'in yáz^emú* es idéntica a la de Job 42:2, pero más significativa es la equivalencia de los contextos. Job atribuye a Yavé, porque lo ha consumido, un poder ilimitado en la ejecución de lo que imagina o piensa *li;i-cer (zámam)*. En nuestro caso, es Yavé quien comprueba, por el ejemplo de la construcción de la ciudad y de la torre, que el ser humano > f» capaz de llevar a cabo todo proyecto que elabore en su imaginación, En otras palabras, el ser humano es capaz de "ser como Dios". En algo lo ha demostrado (como en 3:22a, omnisciencia) y podría haber completado su propósito (como en 3:22b, adquisición de la inmortalidad).

De ahí que en 11:6b la inquietud de Yavé sea tan grave y se expone con palabras que en el hebreo suenan a lentas, meditadas, preocn pantes.

¿Qué es, empero, lo que Yavé teme que hagan los seres humanos? No está dicho. Pero está sugerido como algo abierto e ilimitado; simplemente, "hacer". Recuérdese que la construcción de la ciudad y de la torre, descrita con léxico técnico en el proyecto (v.3a) y en la referencia a su ejecución (5b), se interpreta como un "hacer" en el discurso de Yavé. De modo que se produce un paralelo entre lo hecho y lo por hacer:

"¡y éste es el comienzo de su hacer! (*la 'ásót*)"

"Ahora, ¡no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer
(*Ja'ásóOr*)"

¿Es el motivo literario y teológico de la envidia de los Dioses, como es tematizado en la tragedia griega? ¿Qué teme Yavé? En Génesis 3:22 es claro que el ser humano no debe lograr la inmortalidad. Pero en 11:6b no se aclara cuál puede ser un proyecto indebido (más que peligroso). Un texto bien construido como éste, tan económico en sus palabras, "sabe" muy bien lo que quiere expresar. El "hacer" abierto del v.6b es por demás sugerente y connotativo. *Es un hacer infinito*. Lo que en 3:22 era la omnisciencia y la inmortalidad, ahora es la *omnipotencia*, la infinitud del poder. Lo que Job atribuía sólo a Yavé.

El discurso de Yavé pronostica actos interminables de "desmesura" Imana.

Por esta razón, algo hay que hacer para impedirlo, exactamente como en 3:23-24 había un recurso para apartar a los humanos del acceso (árbol de la vida). La decisión tomada por Yavé es importante y se expresa como "autoexhortación":

"¡Vamos! Descendamos y confundamos allí su lengua" (v.7a).

No vale la pena discutir si la repetición del "descenso" de Yavé (reafirmado en 5a, futuro en 7a) revela una duplicidad de fuentes. Se trata sin duda de un énfasis literario, y de la lógica de las cosas. Dios habita "arriba", y cuando habla está "arriba". Nunca se dijo en el texto que tras el descenso "para ver" se había quedado abajo para hablar y tomar decisiones. ¡Así de sencillas las cosas!

La novedad en el discurso de Yavé está precisamente en lo que se supone ejecutar para impedir el "hacer" infinito de los seres humanos, le ocurre nada menos que *confundir el lenguaje*. Por tercera vez se trata el tema de la lengua única (cf. vv.1a.6a), un eje semántico clave el relato.

La determinación divina expresa, para el redactor, la importancia fundamental del lenguaje para todo "hacer" humano. Nada es realizable sin entendimiento mutuo por la palabra (v.7b). Oportunísimo el recurso de Yavé para desarmar todo proyecto de grandes pretensiones.

Lo que se acaba de afirmar tiene que ver con el relato. No se trata de suprimir el lenguaje como tal, lo que haría imposible *todo* obrar humano. El texto ha hablado hasta ahora sólo de un *gran proyecto*, que tiene características de poder ilimitado, y que fue posible por la concentración de todos en un solo lugar (lo que supone la cooperación de todos y por el uso de un *único* lenguaje para la comunicación, desde la elaboración del proyecto (v.4) hasta su ejecución (w.5b con 6a). Es esa pretensión a lo "divino", a la expresión del poder total, lo que Yavé quiere desarticular mediante la confusión del lenguaje, imposibilitando el entendimiento para la acción.

De modo que la confusión del lenguaje es tan sólo un *medio* para otra cosa, que es lo esencial en la perspectiva del relato.

Desde el punto de vista de la intertextualidad (la relación de un texto con otro dentro de un "gran texto"), conviene recordar —sobre todo

Exilio y sobrevivencia

por tratarse del mismo horizonte de producción redaccional — el voo»« bulario usado en Jeremías 51:11-12, en el transcurso de un gran oníniJ lo contra Babilonia:

"... sobre Babilonia está su proyecto Cm^ezimmáfo) de arniul narla (v.l1a1S)/... Porque Yavé de verdad proyectó (*zámam*), <j«] verdad hizo ('asá), lo que había hablado a los habitantes de Un-bilonia (*yós^ebé babel*)" (v.l2b).

Las equivalencias lexicales y de situación, y las oposiciones de sujeto agente y de resultados, son notables y no dejan de sugerir que luy un mismo horizonte de preocupaciones, creadas precisamente por la *realidad* de la Babilonia histórica conocida por los exiliados.

En cuanto a la elaboración literaria de la decisión divina, hay que señalar tres detalles fraseológicos, cada uno de los cuales retoma un equivalente ya expresado:

1) La segunda parte del discurso de Yavé (el anti-proyecto, v.7) empieza con la misma fórmula que el segundo discurso de los seres humanos: "¡Vamos!" + dos verbos en 1.^a pers. del plural:

"¡Vamos! Construyamos... hagamos..." (v.4a)

"¡Vamos! Bajemos y confundamos..." (7a).

La equivalencia lingüística se hace oposición de proyectos.

2) Ha sido observada por el análisis literario la asonancia invertida (quiasmo fonético) entre las palabras *l^ebélúm* ("ladrillos") del proyecto humano (v.3a) y *náb^elá* ("confundamos") del anti-proyecto divino

3) La expresión "uno al otro/uno a su compañero" del v.3a (prime ra *realización* del lenguaje dentro del relato) es retomada al final del v.7, en el discurso de Yavé. Aquí significa la no-realización comunicacional del lenguaje.

⁶³⁵ Cf. J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Génesis*, Assen, Van Gorcum, 1975, p. 15.

Fundación y exilio de Babilonia

LCabe observar, como detalle tal vez secundario, la secuencia inverti-|de estos elementos:

r a reciprocidad del lenguaje

I b autoexhortación de los humanos (v.3a)

¹ b' autoexhortación de Yavé (con la asonancia señalada)

a' no-reciprocidad del lenguaje (v.7)

Si la única lengua sirve para armar un proyecto heroico (v.3a), su deticulación futura será también a través de la incomunicación lingüística (v.7).

Esta red de significantes y significados lingüísticos destaca una vez a la relevancia de la comunicación por el lenguaje, tanto en el "aconcimiento" referencial del texto, cuanto en el texto mismo como ejemplar-presencial.

5. La dispersión (v.8)TEXTO

11:8

Y los dispersó Yavé de allí sobre la superficie de toda la tierra./ Y dejaron de edificar la ciudad.

Se esperaría, como es habitual entender, que la dispersión fuera el *efecto* de la confusión del lenguaje. Pero no es así. *Es Yavé mismo* quien *efectúa* la dispersión. Este detalle modifica el cuadro.

En primer lugar, la ejecución del propósito divino del v.7 (confundir [el lenguaje] no está *narrada*. Tampoco lo estaba la del proyecto del v.4 [(pero que el v.5 presupone). ¿Podría ser igual en el v.7, de tal modo que el inicio del 8 presuponga efectuada tal confusión del lenguaje? Parecería ser el caso.

Mas entonces cambia el sentido del pasaje: ya no es la dispersión el objetivo divino, logrado indirectamente mediante el desconcierto de la palabra. El primer objetivo es *imposibilitar grandes proyectos futuros*,

sea en la edificación de ciudades y torres, sea en cualquier otra instancia. Tales proyectos necesitan la centralización por el poder de la pal; i bra única. El texto hubiera podido terminar allí. Y conviene, en la Untura, hacer una cesura en este lugar, y representarse en la mente lo qm* pudo ser el efecto de la intervención divina.

El v.8, sin embargo, registra una intervención *nueva* y distinta de Ya vé, a saber la dispersión de la gente sobre toda la tierra. Si la misma luí biese sido el efecto de la confusión del lenguaje (no relatada pero MI puesta), el narrador no hubiera puesto a Yavé como sujeto de la misma, ni usado un verbo que indica violencia y coacción, como es "dispersar".

Este pasaje retoma y desarrolla el tema paralelo al del lenguaje, que es el del establecimiento en un lugar fijo, el "allí" cíe los w.2b.7a; "de allí" los desparrama Yavé hacia todos lados (8aa). Es la instancia espacial, introducida en el v.2.

El relato queda así "tejido" con los tres hilos semánticos del lenguaje, del espacio y de la construcción.

El motivo espacial, por su parte, que tenía un climax en el objetivo del gran proyecto humano (cf. el v.4b, "no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra"), tiene ahora su anticlímax en el v.8. El fracaso de todo el proyecto humano queda así en evidencia. *Todo* lo propuesto, y todo el esfuerzo insumido, quedan allí como signo de la frustración. De ésta no habla el texto, pero es parte de su metamensaje, de la ironía que lo acompaña.

Todo es límpido hasta acá. Pero al llegar al v.8b parece que la coherencia del relato se quiebra. ¿No es que, según el informe del relator en el v.5b, los seres humanos "habían construido" la ciudad y la torre!" ¿Cómo se dice ahora que cesaron de construir la ciudad (se omite la mención de la torre)?

Hay dos maneras de entender este dato:

1) La frase podría ser una glosa introducida en el texto, anotada por alguien que no había captado la trama del relato. Llamamos la atención a los detalles de lenguaje: falta la partícula de acusativo, no indispensable pero usual⁶³⁶, y se omite la referencia a la torre⁶³⁷.

⁶³⁶ El texto samaritano la suple.

⁶³⁷ También en este caso se ha suplido la omisión tanto por el samaritano como por los LXX (*ka; ton purgan*).

El v.8b, en ese caso, descompaginaria el relato original, y estaria de is.

2) Si la frase es parte del texto primero, debería significar que los humanos "cesaron de seguir construyendo la ciudad". Una ciudad nunca termina de construirse. Sí, en cambio, una torre; de allí que no debe excluir la omisión de ésta en el texto. Además, la construcción lograda: esta última es esencial a la construcción de la trama, sobre todo en momento climático, el reconocimiento por Yavé de que los humanos son capaces de cualquier emprendimiento (v.6b). Se profundiza además la ironía del "bajar" Yavé a ver la hazaña humana, cuando se suponía que la torre llegaba a los cielos.

Lejos entonces de querer completar el texto, su forma presente es la directa, pues produce un efecto-de-sentido intencional por medio de la disimetría de último momento:

"Hagámonos una ciudad y una torre" (v. 4a)

Yavé baja a ver "la ciudad y la torre" (5a)

"Cesaron de construir la ciudad" (8b).

La torre adquiere así una presencia especial; su omisión en 8b es justamente por su *presencia* como obra completa que desafía los cielos porque, como resultado de la dispersión, queda "allí", perdida, en el escenario de la llanura de sin 'ar.

Por eso hay que mantener el texto como está, con la condición de *crio con sentido literario*.

6. El nombre de Babilonia (v.9)

TEXTO

11:9

Por eso llamó su nombre "Babel", porque allí confundió Yavé la lengua de toda la tierra, y de allí los dispersó Yavé sobre la superficie de toda la tierra.

Como ya se observó en otro lugar, el relato podía cerrarse con el v.H. El "movimiento" tanto de los seres humanos como del relato mismo, iniciado propiamente en el v.2, termina en el 8. Se confundió el lenguaje y ya no hay proyectos posibles; la gente fue dispersada, y se acabó la concentración del poder en función de intereses megalómanos.

Sin embargo, la nueva conclusión del v.9 añade elementos muy significativos que responden a la esencia del relato. Como si éste corriera simultáneamente en planos diferentes.

En primer lugar, la fórmula "por eso" es característica de la conclusión *etiología* de los mitos. El acontecimiento originario narrado en un mito es el paradigma de acontecimientos o realidades presentes, cuya *significación* explora. Pero aparece también como "explicación" adicional de por qué tal cosa es o se nombra de tal manera. Debe tenerse en cuenta que este aspecto etiológico es secundario respecto del propio *significado*. A no ser que *el relato mismo* le dé relieve, como en nuestro caso. Se trata entonces de otro aspecto *significativo* expresado por lo etiológico, como se verá en las líneas siguientes.

En efecto, y como segunda observación, en el v.9 ocurre una sola transformación, la *nominación* de la ciudad, que tiene a *Yavé como* su ⁶³⁹jeto. Este detalle es narrativamente importante. No es lo mismo señalar que la tradición popular la llamó con tal nombre que afirmar que éste es una imposición divina. En el v.9aoc el narrador dice lo que Yavé hizo (poner el nombre) y en 9afí.b sigue hablando de su propia *interpretación* de ese hecho. Hay que distinguir los dos planos del discurso, constitutivos de la comunicación. El texto está admirablemente bien construido, y no hay nada que cambiar.

Es decisivo, para profundizar esto, tener en cuenta el pasaje del *Enūma elis* en que Marduc, proclamado rey y soberano absoluto por todos los otros Dioses, se dirige a ellos para decirles:

"Sobre el Apsū, donde habitáis,
la contraparte del Esarra que he constando sobre vosotros,

⁶³⁹ Cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa...*, p. 154.

⁶³⁹ Versiones como "se la llamó" (BJ), "se llama" (NBE), "se llamó" (*El Libro del Pueblo ilc Dios. La Biblia*) despidan la dirección del sentido en un momento decisivo del relato, que hace a su mensaje esencial. Es verdad que la sintaxis del hebreo permite suplir un *sujeto* impersonal mediante el uso de la 3.ª persona del verbo, pero en tal caso éste suele estar en pasivo; lo decisivo, de todos modos, es que el sujeto "Yavé" es contiguo (v.8), *exait* mente como lo son la primera mujer en 4:25aS, Set en 4:26 o Lamec en 5:28-29.

abajo, he reforzado el suelo para un emplazamiento,
quiero construir una casa, será una morada exuberante.
Quiero fundar allí dentro su templo,
establecer celdas, fijar mi soberanía.

Cuando vengáis del Apsú para la asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.
Cuando descendáis del cielo para la asamblea,
pernoctaréis allí, (allí) se os recibirá a todos.

Lamaré su nombre "Babilonia", las casas-de-los-grandes-Dioses.

La edificaré con la habilidad de artesanos" (V: 119-130).

Frente a esta tradición mesopotamia, Génesis 11:9a emerge como una afirmación *contrahegemónica*, que una lectura socio-política del texto detecta de inmediato. La frase no es inocente. No se agota en su nivel etiológico. Es mucho más que eso. O mejor, lo etiológico está al servicio de otra finalidad, que es un mensaje *contracultural*. Génesis 11:9 es un "contra-mito", el mito *bíblico* de la fundación de Babilonia, el que los significantes y los valores cie su equivalente mesopotámico invertidos intencionalmente. La Babilonia del mito original es constada por los Dioses por mandato de Marduc, *quien le da el nombre*; la el mito bíblico es construida por los primeros humanos por propia iniciativa pero es nominada *por Yavé* con un nombre fatídico.

Efectivamente, no todo está expresado en el hecho de que *Yavé* (y o Marduc) pone el nombre a Babilonia. *El nombre mismo* cambia sustancialmente de sentido. El nombre histórico de la ciudad significa, de echo, "puerta-de-los-Dioses"⁶⁴⁰, pero el mito babilonio de la creación

Acádico *báb-iláni*. Génesis 11:9 transmite la forma breve *bab-il.i* ("puerta de Dios"), : donde el hebreo *babel* (según las reglas fonéticas de esta lengua) y nuestro "Babel", i forma larga, "puerta de los Dioses", hubiera dado en hebreo el término no documentado *bšbilón*, conocido por los autores griegos. Los escribas mesopotámicos acostumbra-«n escribir el nombre con sumerogramas en lugar de la escritura silábica; de ahí el uso icuente de KA.DINGIR ("puerta de Dios") o KA.DINGIRRA ("puerta de los Dioses") en [lumerio. En el pasaje citado del *Enūma elis* (V:129), la frase "Lamaré su nombre Babilonia" está en escritura silábica (*Ju-ub-bi-ma* SUnJ-J.SU *báb-ilí*), y en sumerogramas la explicación "casas-de-los-grandes-Dioses" (i.Més DINGIR.Més Gál.Més, leído en sumerio "e.dingirra" [Mes es un indicativo de plural, que no se lee]). Traducido al acádico, el título se lee *bitatí illrabūti*. Para la restauración de esta sección de la tableta V, cf. B. Landsberger-J. V. Kinnier Wilson, "The Fifth Tablet of *Enūma elis*", *JNKS* 20 (1901), pp. 154-179.

le da un prestigio de primordialidad al ligarlo a la cosmogonía y a la p.i labra del mismo Marduc. De paso, implica que Babilonia (que históricamente emerge como una ciudad oscura sólo a principios del 2.^c milenio a. C.) es tan antigua como el cosmos.

Frente a este contexto religioso-cultural, la nominación que hace Ya vé en Génesis 11:9 está cargada de ironía y de desprecio. Otra faceta <lf la ironía se muestra en el juego de lenguaje que se establece entre

"hagámonos un *nombre* (*sélrî*)", v.4afi, "su

nombre Babel (*s^cmáh babel*)" y *Sám*

balal ("allí confundió"), v.9a.

De la búsqueda de un nombre-faina para sí, se llega a un nomhiv-confusión de la ciudad edificada. Esta contraposición intratextual so acrecienta por otra intertextual, que explicaría en parte la colocación di-l relato en este lugar, interrumpiendo la genealogía de Sem (¡que signifi-ca "nombre"! y antes de la promesa a Abrahán de engrandecer su nombre (12:2)⁶⁴¹.

Será claro para cualquiera que del verbo *bálsl*, que propiamente significa "mezclar"⁶⁴², no puede derivar "Babel". Es filológicamente iniposible. Pero por eso mismo es más elocuente la etimología popular, si fuera el caso, o propia de este mito, lo que es más probable.

Respecto de la redacción del v.9 hay que notar que hay una doble aclaración del nombre en relación con los episodios del relato mismo. Por una parte, y en primer lugar, se conecta "Babel = mezcla" con la confusión del habla humana, que estaba en la intención del discurso de Yavé (v.7b). Su ejecución, no relatada, aparece como un hecho *en < / nombre mismo* de la ciudad. En la interpretación de Génesis 11:1-9 como mito de la fundación de Babilonia, este aspecto es nuclear, pues es

Cabe notar que en la explicación del nombre se da un deslizamiento de "puerta" a "i .1 sas", por el contexto del mito, como aparece en el fragmento mencionado arriba. El ñoñi bre etimológico, en cambio, hace referencia a la gran festividad del Año Nuevo, que se realizaba en la "Puerta de listar" con la presencia de las estatuas de todos los Dioses. ⁶⁴¹ Observación de U. Berges, *art. cit.*, pp. 91s.

⁶⁴² El verbo es usado en un contexto culinario en Levítico 2:5; 7:10; 9:4; 14:10.21, donde se puede traducir por "amasar".

í ligado al nombre mismo de la ciudad. *Nomen ornen*: este nombre re-ulta ominoso, fatídico.

Pero llama la atención, por otra parte, la continuación "y de allí los persó Yavé...", que *no* se desprende del nombre de Babilonia. Ade-ás, el motivo de la dispersión está al final, de la misma manera que . el v.4b. ¿Es así por la lógica del relato (la dispersión es consecuen-a de la incomunicación)? ¿Es la meta última? ¿Es un tema subsidiario, Dmplementario al del caos "lingüístico" de los constructores? ¿Es un te-que interesa a nivel de la redacción?

Tal vez haya una sola respuesta para todas estas preguntas juntas. El elato actual trabaja con varias isotopías al mismo tiempo: la lingüística, espacial, la arquitectónica. La primera constituye el eje semántico de narración: está en los extremos (w.l.9al3) y en el centro, nada me-,os que en las dos partes del discurso de Yavé, como constatación de (in hecho (6aa) y como objetivo único del actuar divino anunciado (7a (r 7b). Sin embargo, la isotopía espacial, sobre todo geográfica, está emplazada desde el principio como algo esencial (v.2). Tanto la única len-ua, como el único espacio, permiten lograr la construcción de la ciu-ad y de la torre.

Por eso, es más coherente con el relato decir que la única lengua y _ única residencia colaboran conjuntamente para una tercera cosa, que _Cs la demostración del poder y de la fama (el "nombre"), en este caso |mediante la construcción cie la ciudad y la torre (w.3-4 + 5b), pero que en el futuro podría desembocar en hechos inimaginables (v.6b).

- De la misma manera, en el desenlace se narra que Yavé ataca en palmer lugar la unicidad del lenguaje (propósito enunciado, v.7), pero que •también frustra las aspiraciones a permanecer "allí" dispersando a todos |(v.8a), con lo que la ciudad no prospera más (8b).

. Por eso, para retomar la fórmula de conclusión del mito, el nombre de "Babel" se explica, por una etimología (literaria más que popular) muy sugestiva, como "mezcla/confusión (del lenguaje)" (9afS) pero también como memorial de que "de allí" dispersó Yavé a la gente sobre to-j da la superficie de la tierra (9b). Ese *missám* ("de allí") cie la conclu- sión del mito es por demás elocuente, ya que reemplaza a "Babel", que no alcanza a imponerse cuando ya queda vacía; la expresión, por otra parte, juega con el *Sém* (el "nombre") del v.4a, el gran objetivo de la acción humana unida. También el "nombre" queda sin contenido. Si los

constructores tienen un nombre, es solamente el de la ciudad, que expresa la negación de todo proyecto organizado.

Hay que señalar, por lo tanto, que *no existe* en Génesis 11:1-9 un ivato de la formación de los distintos lenguajes de la tierra. La confusión del lenguaje es la negación de toda comunicación, su función esencial

Resulta, por lo demás, menos contiguo al texto pensar que *el tenía* es la pluralidad de pueblos, como si este "mito de origen" completara; narrativamente lo que el capítulo 10 explicaba genealógicamente. El *tema central* es el de la desmesura humana, simbolizada en la descripción de la torre (v.4aoc), en el objetivo final (la fabricación del *nombrn*-[4aís]), en la sospecha de Yavé sobre la infinitud de los proyectos humanos (6b).

Estas tres referencias constituyen el eje semántico del relato. Como eje, concentra todos los otros motivos y temas.

Cabe entonces en este lugar una observación importante: 11:1-9 ni se encima ni contradice a 10:1-32. Estos pasajes más bien se oponen, en cuanto el cap. 10 narra la difusión organizada y positiva de los hijos de Noé que "lleen la tierra", mientras que 11:1-9 destaca el desparramo confuso y negativo de los constructores de la gran Babilonia. Por eso las dos secciones, que forman un díptico antitético, están incluidas en un mismo período histórico o *tólc dÓt* (10:1-11:9), que hemos intitulado "división (de los pueblos) versus dispersión (de Babilonia)".

B. Comentario global de Génesis 11:1-9

Lo principal está dicho. Pero quedan aspectos generales, que conviene destacar o profundizar.

1. El texto que nos ocupa se nos ha aparecido muchas veces como estructurado en pequeños segmentos, o tejido con múltiples relaciones lexemáticas (algunas señaladas al comienzo del presente capítulo) o temáticas. Pero también el texto en su totalidad está estructurado, conscientemente o no. Se han hecho varios intentos de estructuración, que no se oponen entre sí sino que tienen en cuenta unos elementos lingüísticos o conceptuales más que otros⁶⁴³.

⁶⁴³ Complicada y poco útil es la estructura expuesta por P. Auffret, en *La Sagesse a bou su maison. Eludes de stntctures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 84. Más relacionada con los n u >

La estructura manifiesta aquí propuesta tiene en cuenta los aspectos Itéranos y narratológicos del texto en la línea del comentario ya hecho,

- a toda la tierra (a) una *lengua* (fi, v.1) A
- b tierra de sin'ar (a) se *establecieron* (fi) allí (y) (v.2)

B proyecto de construcción: *ciudad y torre* (w.3-4a)

- a para no *dispersarse* C
- b sobre la superficie de toda la tierra (v.4b)

D *bajó* para ver la *construcción* (v.5) éste es

el comienzo de su **hacer** (v.6a)

ahora, no se les pocirá impedir nada de lo que proyecten **hacer** (v.6b)

D' *bajemos* para confundir el *lenguaje* (v.7)

a' los *dispersó*

b' sobre la superficie de toda la tierra (v.8a) B'

cesaron de construir la ciudad (v.8b)

- a' confundió el *lenguaje* («') de toda la tierra (a', v.9a) A'
- b' de allí (y') los *dispersó* (»') toda la tierra (a', v.9b)

literarios centrales es la de Y. Radday, "Chiasm in the Biblical Narrative": *Betb Mw*; 120-21 (1964), p. 68, cuyo esquema es retomado por M. Fishbane, "Narrative and Narrative Cycles", en *Text and Texture. Cíose Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, Cken Books, 1979), 1-76, cf. pp. 26 y 36. Es también importante el estudio de Fok-flmann, *Narrative Art in Génesis*, Amsterdam, Van Gorcum, 1975, pp. 20-23 y últimamente los de A. García Santos, "Análisis de la forma de Génesis 11,1-9", *Cumnumio*, 23 (1990), pp. 167-207 (estructura narrativa, en las pp. 200ss) y C. Uehlinger, *Weltreich und "eine Retir"*. *Kine nene Dettung der sogenannten Tiirmbanerzahlung (Gen 11,1-9)*, Friburgo/Go-lltga. Universitätsverlag/Vandennoeck & Ruprecht, 1990).

Como se puede observar, las correspondencias son perfectas, pero no hay una excesiva uniformidad, sea por las subinversiones (señaladas con letras minúsculas o griegas) en los paralelos simétricos, o sea tañí bien por la variación de los dos motivos centrales (la construcción y el lenguaje) en B y B', motivos que a su vez están dispuestos en un orden invertido respecto de los w.1 y 2.

Si se mira con atención, en esta estructuración emergen todos los motivos y temas que constituyen la trama narrativa y orientan al mensaje, en la instancia pragmática.

El encontrar el centro del relato en el v.6 (más que en el 5, como se estilaba en los trabajos de estructura literaria), permite percibir que la "punta" del relato es la anulación de *posibles* superproyectos humanos, y no sólo la suspensión de los trabajos de construcción de la ciudad (v.8b).

2. Por el comentario ya hecho resulta claro que el relato de Génesis 11:1-9 no tiene *nada* que enseñarnos sobre la génesis de las lenguas humanas. No es su interés, y por otro lado utiliza códigos *simbólicos*, entre ellos el del habla única. El texto, por lo demás, ni siquiera alude al *hecho* de una diversificación de las lenguas. "Mezclar/confundir (*bala!*)" no es lo mismo que diversificar, generar, multiplicar. Éste es un tema silenciado. Muy distinto era el vocabulario del capítulo 10, donde en cada resumen genealógico se hablaba de "separación/división" (*nifr-ēdū* en los w.5 y 31b) en diversos niveles. *Nunca*, por lo demás, recurre el vocablo *lāsón*, que significa "idioma" o lengua propia (compare se con su frecuencia en 10:5.20.31.32). Es verdad que se trata de una tradición distinta a la del capítulo anterior, pero aun así, en las cinco ocurrencias (w.1.6a.7a.7b.9a) el término *saḥa* denota el habla o lenguaje concreto, el acto de comunicarse, y no el sistema lingüístico que llamamos "lengua".

3. Tampoco la "dispersión" es un equivalente de la división de pueblos de la "tabla de los pueblos". El verbo *pus* tiene siempre un sentido negativo como realidad y nunca el significado de algo organizado. Dicho de otra forma, de la dispersión temida (v.4b) o realizada por Yavé (w.8 y 9b) *no* resulta una pluralidad de pueblos y naciones. El verbo expresa el matiz de "desparramar/esparcir/diseminar" (como en el caso comentado de 10:18b, y aun de 9:19b). Curiosamente, es el mismo que los profetas, especialmente Ezequiel, gustan emplear en los oráculos

de castigo o de promesa que se refieren al exilio. El pueblo de Judá termina "disperso = desparramado" por todos los países, de donde también será "recogido"⁶⁴⁴.

La "dispersión" no connota nada constructivo, denota la pérdida de cohesión del grupo que antes formaba una *unidad*.

Introducir en nuestro relato el motivo de la división de los pueblos produce el contraefecto de despistar de la senda establecida por el texto mismo, que está hablando de la *disolución* de Babilonia con el mismo recurso (el desparramo por toda la tierra) usado por ella cuando la destrucción de Jucía y especialmente de Jerusalén.

Ésta es la propuesta del relato, de este significativo mito de la fundación y exilio de Babilonia⁶⁴⁵.

De las consideraciones hechas hasta aquí, se deduce que se plantea al tema cuando se compara este relato con lo ya narrado en el capítulo 10. Su interés no es por nada hablar de la división de la humanidad en lenguas y pueblos, asunto ya tratado, sino de un doble recurso usado por Yavé para anular la eficacia de un proyecto megalómano reprobado y, sobre todo, para impedir otros en el futuro.

Esta conclusión tiene una veta hermenéutica importante en la perspectiva de la producción del texto final del Pentateuco. En efecto, el relato está significando que la Babilonia que exila al pueblo de Judá y lo dispersa por toda la superficie del imperio, será a su vez "dispersada" por Yavé. El metamensaje del mito está allí.

Por eso el título de este capítulo.

A nivel de la intratextualidad bíblica —cuando textos diferentes (ni de la intertextualidad) se corporizan en uno solo⁶⁴⁶—, este relato debe leerse junto con Isaías 47, donde se juega poética y dramáticamente

⁶⁴⁴ Ver pasajes como los de Isaías 11:12; Jeremías 9:15; 18:17; 40:15; 52:8; sobre todo Ezequiel 11:17; 20:34.41; 28:25; 29:13; 34:5.6.12; cf. Deuteronomio 4:27; 28:64; 30:3. En todos los casos, el verbo implica una acción violenta.

⁶⁴⁵ Un tema tan importante ni siquiera es aludido en el, por otra parte excelente, trabajo de Pile A. García Santos ya citado (cf. las conclusiones de la p. 316).

⁶⁴⁶ Sobre este vocabulario cf. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* op. cit., pp. 85-89. Téngase también en cuenta el caso de intertextualidad señalado en el comentario del v.6b.

con la misma inversión del destino de Babilonia en relación con el (Id Jerusalén, las dos ciudades protagónicas en la literatura bíblica postexilica. El *exilio* de Babilonia, entonces, tiene un relieve inconmensurable en Génesis 11, sea en su aspecto de riesgo futuro (v.4b) o, sobre todo, en el de su realidad (w.8.9b). También el libro de Jeremías (¡seguramente que no el profeta!) pronostica la desventura de Babilonia (ver la relecturas de 25:12; 27:7; 29:10 y el oráculo ya citado de 51:11)⁶⁴⁷.

A diferencia de los textos proféticos, enunciativos, el *mito* de Génesis 11:1-9 instituye un arquetipo fundacional que es al propio tiempo un pronóstico de la suerte final de la Babilonia opresora de los judeos.

4. Es posible que, en el mismo horizonte de la producción del re-lato, "la ciudad" connote una experiencia de opresión sin igual, desde el recuerdo de Egipto, donde los hijos de Israel tuvieron que construir *tío* ciudades* del faraón (Éxodo 1:11), pasando por la vivencia de las prácticas monárquicas, en especial las de Salomón (edificación del templo, de su palacio y de varias fortalezas: 1 Reyes 6-7; 9:15-19) hasta todo lo sufrido en la misma Babilonia, la ciudad conquistadora de Jerusalén.

En ese marco referencial histórico, la ciudad es un símbolo del poder concentrado y usufructuado por el monarca, convertido en opresor, Yavé, el Dios de la liberación, no puede estar en *esta* ciudad. Su ciudad, el monte Sión, es tal en la medida en que reside allí la justicia. De otra forma, si se hace igual a las otras, su Dios se va (Ezequiel 9:3 con 10:4.18 + 11:23), si no consigue purificarla (Isaías 1:21-26).

5 La unicidad del lenguaje es un factor fundamental en la concentración del poder. Homogeneidad en las prácticas, centralización de las decisiones, imposición de la ideología dominante, necesitan un código lingüístico unívoco. La voluntad del soberano baja del trono por un canal único, controlado, que llega a todos de la misma manera. No se trata solamente de una lengua universal, útil para cubrir la comunicación con una pluralidad de pueblos con lenguas propias y reducidas. Se trata de *uniformar*, por medio de ese transmisor esencial, desde la cultura y la religión, hasta la vida de los pueblos. De imponer pautas típicas

⁶⁴⁷ También el libro de Daniel, en su sección sapiencial (1-6), recrea el tema del orgullo y humillación de Babilonia, pero no convence por lejanos al texto los intentos de M. Ishihara de poner en paralelo (antinómico) los relatos de la torre de Babel y de Daniel 5, "K i bel Reversed-Daniel Chapter 5", *JSOT*, pp. 66 (1995) 99-112.

comportamiento que hagan "necesario" adquirir todos los productos del exterior como mejores que los autóctonos, o aceptar la cosmovisión imperativa" (como sucedió con el latín en el ámbito eclesiástico). Los rasgos particulares quedan así marginados en una primera instancia, pueden llegar a ser "sumergidos" por la compulsión ideológica (tendencia a usarlos), o por la fuerza. La historia está llena de ejemplos de desprestigio o sofocamiento de las lenguas aborígenes de los pueblos.
«648.

Por lo mismo, en el relato de Génesis 11:1-9 se tematiza la unidad del lenguaje como instrumento de opresión, visto bajo el aspecto de *hú*-o "desmesura" humana. Se dijo ya que el texto no habla de las muchas lenguas, de esta formidable diversidad cultural que son las muchas lenguas de la humanidad.

Pero aunque fuera así, como es tradicional interpretar este pasaje, la unicidad del lenguaje es la forma del castigo *del opresor*, pero es la condición *de los oprimidos*. La unidad es mala; la división es positiva, presión de culturas diversificadas y enriquecedoras en todos los niveles. Repetimos, no obstante, que esto, interesante como es, no es el tema de nuestro texto, tal como ha sido entendido. Vale, sí, el mensaje visto desde el otro lado: el dominador reclama el uso de una lengua única-expresión suprema de la concentración del poder. El relato señala la fuerza que esa unidad de lenguaje es peligrosa, y Dios la deshace.

i Excursus I: El mito sumerio del lenguaje único

Ha llamado la atención de los especialistas un pasaje del mito denominado *Enmerkar y el señor de Aratta*¹ (publicado en 1952). Se describe allí algo así como una "edad de oro" en que no existían los antiguos enemigos del ser humano (se mencionan la serpiente, el escorpión, la hiena, el león, el lobo, tal vez el perro salvaje). Tampoco existía el miedo, ni la rivalidad entre las naciones, varias de ellas citadas. Todo el universo

"a Enlil en una lengua hablaba" (línea 146).

¹ Cf. el análisis de una experiencia africana, en J. Ekó Ekó, *La torre de Babel*, signo de unidad en el plan salvífico de Yavé. Génesis 11:1-9 (ISEDET, Buenos Aires, 1991, tesis), ¹ parte.

¹ Este mito trata de la lucha por el poder entre Enmerkar, héroe sumerio, y el soberano de Uruk (anónimo en el texto) de la ciudad de Aratta, situada, según parece, al E de Sumer.

En la continuación del texto, identificada más recientemente, se ru rra que el Dios *Enki*—a quien se atribuyen los epítetos de señor, príncipe, rey, dueño de la abundancia, señor de la sabiduría, jefe de los Dio ses, dotado de sabiduría, señor de Éridu.

"cambió el lenguaje en sus bocas, estableció la contienda en medio de él, en medio del lenguaje del ser humano que había sido *uno*" (1.154-155)⁶⁵⁰.

No se comprende por el contexto qué significa la contienda causan-te o resultante del cambio del habla. Se conoce por otros mitos la riv.i* lidad entre Enlil y Enki (o Ea), y tal vez este mito la esté expresando. La acción de Enki no es negativa, por cuanto este Dios recibe no uno sino muchos títulos *positivos*. Como es el Dios de la sabiduría, y el p.i-radigma de la cultura en sus más diversos aspectos —es el poseedor originario de los *me*—,⁶⁵¹ parecería que el relato quisiera explicar el origen del pluralismo lingüístico. El mito estaría expresando la unidad originaria del lenguaje (¿el sumerio en el caso?) como medio de comunicación y como expresión concomitante de una hegemonía cultural N no también política) de Sumer en el contexto mesopotamio global. Li llegada a Éridu de Enki, inventor de las artes, habría iniciado un proceso de diversificación lingüística⁶⁵².

Pero en este caso uno es mal guiado tal vez por la lectura tradicional (desechada en este comentario) del paralelo bíblico. Estamos, nú* bien, en una situación parecida a la de nuestra interpretación de Geno sis 11:1-9, donde (como se advirtió) «ose trata de la formación de lM

650 Traducción y comentario cíe S. N. Kramer, "The 'Babel of Tongues': A Sumerian Ver siori'-.JAOS, 88 (1968), pp. 108-111, cf. p. 111.

*"! Se ha hablado de ellos en el capítulo V, *Excursus*II, bajo 1 (línea 156 cl el mito .simio rio del diluvio), con la n. 251.

⁶⁵² Así J. van Dijk, "La 'confusión cíe s langues'. Note sur le lexique et sur la morphoii >nli' d'Enmerkar, 147-155", O;'39 (1970), pp. 302-310. Su traducción de las líneas 147-155 es li siguiente:

"Pues en aquel tiempo, antes cíe que (aquel a quien pertenece) la disputa entre *en* (-soberanos), entre príncipes, entre reyes; de que Enki (a quien pertenece) la disputa cu tre *en*, entre príncipes, entre reyes; de que (aquel a quien pertenece) la disputa cuín *en*, entre príncipes, entre reyes; de que Enki, el señor de la fertilidad, el señor (que l» • see) la palabra justa, el señor del intelecto, que vigila el *kalam*, que está en el cvnii,, de los Dioses, que ha inventado la inteligencia, el señor de Éridu, *hubiese puesto cu M/ bocas la lengua confusa*, la lengua de la humanidad *era una*..." (p. 310).

guas sino de una *incomunicación*, originada en la confusión de la lica que había. Ninguna lengua podía surgir de tal mezcla.

Es más importante entonces sospechar al menos que el mito sume- esté desaprobando el monopolio del *poder* de Enlil.

En varios mitos, como en el del diluvio mismo, y sobre todo en el *Atrajasis*, Enki es una especie de Prometeo que está del lado de los amaños, contra Enlil, representante de la fuerza y de la opresión de

Dioses menores y de los humanos. En su calidad de Dios de la sa- Juría y héroe civilizador (categoría que fue analizada en el capítulo

Enki propicia la diversidad de poderes, la creatividad de la diferen-1, la descentralización, lo múltiple que se manifiesta en toda vida y en ;cultura. Un lenguaje único sólo puede interesar a la centralización del Jer, lo que necesita Enlil.

En ese sentido, el mito bíblico de Génesis 11:1-9 expresa una pro- emática social y política afín a la del mito sumerio así entendido. Es irdad que éste último ha sido traducido de una forma diferente de la S.N.Kramer que hemos citado. El texto no hablaría de una situación ^iginaria (lenguaje único) modificada, sino al contrario de la única len- como realidad *futura*. De esta manera:

"En aquellos días, los países de subur y de Jamazi,
cuya lengua es opuesta a la de Sumer
—¡de Sumer, país de noble cultura!—,
Uri, el país distinguido
y el país de los nómades, que duermen en la vasta estepa,
la tierra entera, tan lejos cuanto es habitada,
hablarán a Enlil en una sola lengua.
Enki... el señor...
transformará en su boca todas las lenguas existentes.
Entonces, la lengua de la humanidad será wn¿z"⁶⁵³.

Es difícil aceptar esta mitología "escatológica" (aunque sea a corto RZO) en el interior de la cosmovisión sumeria. También es extraña es- "colaboración" resultante de Enki con Enlil. De cualquier manera, en dos interpretaciones del texto se afirma la concentración del poder Enlil manifestada en la unidad del lenguaje. El tema no es la *diver-*

liM cf. W.Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Goting~ iMtndenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 112-113.

idad de lenguas, creada (mito "de origen") o suprimida (mito "escalológico"), sino la unificación del lenguaje de adoración a Enlil.

Excursus II: La formación del texto de Génesis 11:1-9

Desde los tiempos de H. Gunkel se ha intentado segmentar el texto de 11:1-9 en tradiciones distintas, o se han supuesto fases sucesivas de crecimiento hasta lograr la forma actual. Los logros fueron siempre muy magros, con variada expresión de hipótesis.

1. Gunkel había dividido el texto en dos relatos paralelos. En uno (w.2.3b.4*.5*.6b.8a.9b), la *torre* sería el proyecto humano que evitar la dispersión, que sin embargo sucede. En el otro (w.1.3a.4*.5*.6a.7.Hh, 9a), se trataría de la construcción de una *ciudad*, en la que se viviría en buena comunicación por el único lenguaje; su resultado sería justamente la confusión de las lenguas. Se trataría entonces de dos relatos filológicos parecidos y luego unidos⁶⁵⁴.

Hemos visto en el comentario que los motivos de la ciudad y de la torre son indisolubles en el contexto cultural mesopotámico, y que los de la dispersión y del lenguaje se combinan muy bien para tematizar la concentración del poder. Es difícil, por otra parte, que en un texto tan breve se construyan en paralelo dos tradiciones tan definidas por separado.

2. Se ha intentado, en otra dirección, identificar los estratos de una tradición, desde una fase preliteraria, tal vez desde un hecho histórico, hasta su forma actual⁶⁵⁵. Descartada desde hace tiempo la hipótesis (difundida especialmente por H. Gunkel y variadamente propuesta de tanto en tanto) de relatos encimados sobre la construcción de la ciudad y de la torre, se ha prestado más atención a un texto-bas

⁶⁵⁴ H. Gunkel, *Génesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, pp. 92-97. Cf. A. L. Van der Kooij, *la torre de Babel*, Barcelona, Garriga, 1962.

⁶⁵⁵ Así el análisis de K. Seybold, "Der Turmbau zu Babel. Zur Entstehung von Gen 11:1-9", VT 26 (1976), pp. 453-479. Cf. también O. H. Steck, "Génesis 12,1-3 und die Geschichte des Jahwisten", en H. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie*, Munich, Kösel, 1971, pp. 525-554. Un buen panorama de la historia de la exégesis (hipótesis de una redacción múltiple, de un texto unitario con modificaciones sucesivas) res en A. García Santos, "Gn 11,1-9: crítica literaria y de la redacción", *EstBib* 19 (1970), pp. 289-318.

modificado luego por la redacción final S, aunque se discrepa sobre el tipo de cada texto⁶⁵⁶.

Querer hacer una cronología de las fases preliterarias de un texto bíblico es una empresa interesante pero de pocos resultados ciertos. Otra cosa es reconocer que el texto presente incorpora una o varias tradiciones en función de una forma final, que es la que se lee y en la cual se inscribe un mensaje.

Tampoco esclarece el texto buscar un "hecho" real como punto de partida de la construcción del relato, como podría ser el emprendimiento de Nabucodonosor I (fines del 2º milenio a. C.)⁶⁵⁷. Se parte de la "inconclusa", cuando el texto ni siquiera alude a ese tema; por el contrario (como vimos), se supone su terminación para que la narración concluya.

Más importante es partir de que se trata de una construcción mítica, por tanto imaginaria, pero que "interpreta" una realidad significativa. Por eso, un relato en que *Babilonia* es la ciudad sobre la que se habla pudo originarse antes de que la misma fuera significativa para Is-ael, lo que no pudo suceder antes de la época del exilio, con el advenimiento de la dinastía de los caldeos. Por eso, si nuestro relato es Yahwista (o al menos no es S), se entiende que es exílico o postexílico (recuérdese lo expresado en la Introducción, sobre la formación del Pentateuco-3).

P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (Berlín, W. de Gruyter, 1977, pp. 150-152 atribuye a la redacción los vv. 2 (asentamiento en Sinar), 8a.9b (motivo de la dispersión) —hasta aquí es seguido por A. García Santos, *art. cit.*, pp. 300— junto con 4a.5a (motivo de la torre) y buena parte del 6 (desde "y éste..."). Este "estrujo" del texto diluye grandemente su sentido y no tiene en cuenta realidades tan simples como que la presencia de una torre (la *ziggurat*) es parte esencial de la ciudad en el contexto mesopotámico. Pierde, además, la pista central de la significación del relato, visible por ejemplo en el v.6.

¹ Cf. W. von Soden, *art. cit.*, p. 263. En otra línea, C. Uhlig, *Weltreich und "etne Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauergeschichte (Gen 11,1-9)*, Göttingen, 1990.