



União e separação à luz de Gênesis 2:25: um diálogo exegetico-síncrono¹

Unión y separación a la luz de Génesis 2:25: un diálogo exegetico-sincrónico

Union and separation in the light of Genesis 2:25: an exegetical-synchronous dialogue

Jorge Daza Michel²

Carlos Olivares³

Resumo: Este estudo de natureza sincrônica se engaja em um diálogo exegetico sobre o texto de Gênesis 2:25. Para isso, são utilizados dois recursos metodológicos. O primeiro é uma análise ecdótica que permite definir uma perícopa sobre a qual será feita a discussão, a saber, Gênesis 2:4-4:26, no Codex Leningrandensis B19A. O segundo é um exame narratológico que destaca os conceitos de união e separação. Por fim, conclui-se que essas noções formam um paradigma retórico que permeia todos os níveis textuais analisados, desde o texto principal (Gn 2:25), passando pela perícopa narrativa (2:4-3:24), até a redação completa do livro de Gênesis.

Palavras-chave: Gênesis 2:25, Diálogo exegetico síncrono, Ecdótica, Narratologia.

Resumen: Este estudio de naturaleza sincrónica entabla un diálogo exegetico sobre el texto de Génesis 2:25. Para ello, se emplean dos recursos metodológicos. El primero es un análisis ecdótico que permite definir una perícopa sobre la cual discutir, a saber, Génesis 2:4-4:26, en el Códice Leningrandensis B19A. El segundo es un examen narratológico que destaca los conceptos de unión y separación. Finalmente, se concluye que dichas nociones conforman un paradigma retórico que permea todos los grados textuales analizados: desde el texto principal (Gn 2:25), seguido de la perícopa narrativa (2:4-3:24), hasta el escrito completo del libro de Génesis.

Palabras clave: Génesis 2:25, Diálogo exegetico sincrónico, Ecdótica, Narratología.

Abstract: This study of a synchronic nature engages in an exegetical dialogue on the text of Genesis 2:25. For this, two methodological resources are used. The first is an ecdotic analysis that allows defining a pericope on which to discuss, namely Genesis 2:4-4:26, in Codex Leningrandensis B19A. The second is a narratological examination that highlights the concepts of union and separation. Finally, it is concluded that these notions make up a rhetorical paradigm that permeates all the textual degrees analyzed: from the main text (Gen 2:25), followed by the narrative pericope (2:4-3:24), to the complete writing of the book of Genesis.

Keywords: Genesis 2:25, Synchronous exegetical dialogue, Ecdotics, Narratology.

¹ Este artigo foi recebido em 18 de novembro de 2024 e submetido a uma avaliação cega por pares, conforme a política editorial, sendo aprovado para publicação em 17 de dezembro de 2024.

² Magister en Teología Bíblica por la Universidad Adventista del Plata (UAP), Argentina. Pastor distrital en la Misión del Oriente Boliviano (MOB), Unión Boliviana (UB). Warnes, Santa Cruz, Bolívia. E-mail: jorge.daza@uap.edu.ar

³ Doctor en Teología por la Universidad de Auckland, Nueva Zelândia. Profesor de Nuevo Testamento en la facultad de Teología de UNASP-EC (Universidad Adventista de São Paulo). E-mail: carlos.olivares@unaspedu.br

Introducción

Muchas de las enseñanzas básicas por las que el cristiano adopta una creencia y se desempeña en una comunidad de fe, se originan en los primeros escritos bíblicos. El libro de Génesis posee esta cualidad, y más aún sus primeros capítulos. El principal objetivo en este estudio es tratar de encontrar el significado literario de Génesis 2:25, el que dice: “Los dos, el hombre y su mujer, estaban desnudos, pero no sentían vergüenza de verse así.”⁴ Para esto, primeramente, se ejecuta un análisis ecdótico, y luego se realiza un ejercicio narratológico del texto.

Texto

Delimitación de la perícopa

La delimitación de una perícopa es un paso fundamental y determinante en la tarea exegética.⁵ Con respecto al texto de 2:25, la unidad mínima de pensamiento alrededor del mismo, se establece mediante una marca textual por excelencia en todo el libro de Génesis, esta es, la expresión *tóld^eót* (Gen 2:4; 5:1; 6:9; 10:1,32; 11:10,27; 25:12, 13,19; 36:1,9; 37:2). Por lo tanto, la delimitación más coherente de la perícopa se inicia en 2:4⁶ y finalizaría en 4:26. Por su parte, las marcas sinagogaes de los masoretas, parecen coincidir con esta elección delimitante, pues estas abren la lectura de la perícopa con la **פ** (*petuba*) en 2:4 hasta 3:15 con la **ו** (*setuma*), formando una primera sección narrativa bastante amplia. Luego de esto se presentan tres aperturas y cierres de secciones más pequeñas. (1) En 3:15 comienza una pequeña sección que inicia y termina con **ו** (*setuma*), envolviendo 3:16. (2) Desde allí hasta 3:21 con **פ** (*petuba*), y (3) la de 3:21 hasta 3:24 con **ו** (*setuma*). Por último, desde 3:24 hasta 4:26 con **ו** (*setuma*) y **פ** (*petuba*), respectivamente, se entabla otra

⁴ A menos que no se especifique un cambio la versión que se utiliza en este estudio es la *Biblia Traducción Interconfesional* (Madrid: BAC/Verbo Divino/SEU, 2008).

⁵ Como ejemplo, ver la colección de estudios en HOOP, Raymond de; KORPEL, Marjo Christina Annette; PORTER, Stanley E. (Ed.). *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*. Leiden, Boston: Brill, 2009.

⁶ Wenham hace notar que: “muchos comentaristas antiguos y modernos han considerado 2:4 no como un encabezamiento de lo que sigue, sino una posdata de lo que le precede, es decir, el relato de la creación en Génesis 1:1-2:3. Se argumenta que 2:4 hace caso *inclusio* con 1:1”, esto debido a que “תולדות” en 2:4, no se inicia, como en la mayoría de los casos, con un nombre personal (Adán, Noé, Ismael, et.). En lugar de esto 2:4 alude al “תולדות” de *los cielos y la tierra*. No obstante, Wenham argumenta que “si esta fórmula es siempre un título [en todo el libro de Génesis], tenemos aquí la presencia del primer bloque de narrativas sobre la historia primigenia de la humanidad: las historias de Adán y sus hijos.” Ver, WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary, Milton Keynes, Eng.: Word Publishing, 1987. p. 50.

sección narrativa bastante amplia, finalizando así la perícopa.⁷ Como resultado, en medio de los *tóldot* de 2:4 y 5:1 se forman dos grandes bloques narrativos (cf. 2:4b-3:15 y 4:1-4:26 [marcados en rojo en la *fig. 1*]), con dos pequeñas porciones consecutivas en medio (3:17-3:20 y 3:21-3:24 [marcadas en amarillo en la *fig. 1*]), y un pequeño texto anterior a estas (3:16 [marcado con verde en la *fig. 1*]). Nótese esto de manera gráfica en el *Códice Leningradensis B 19^A*, (*fig. 1*). También existen marcas temáticas para esta perícopa, pero se las ve con detalle en la sección del análisis narrativo.

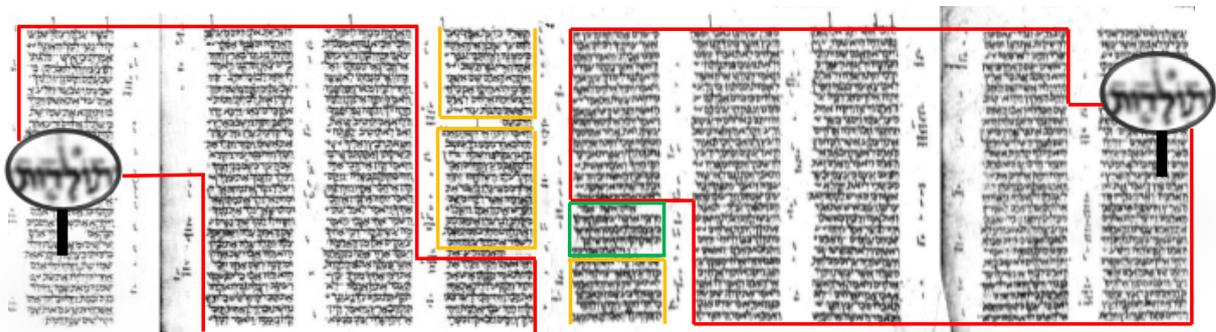


Fig. 1: Colometría de Gn 2-4 en el *Códice Leningradensis B 19^A*

Ecdótica

De manera general, la crítica textual se ocupa del origen y transmisión de textos, así como de su recuperación, procurando establecer la lectura más cercana al documento original. Esto implica un análisis de la variación entre los diversos testigos textuales. Los académicos involucrados en la crítica textual no solo recopilan los datos sobre estas diferencias, sino que también intentan evaluarlos.⁸ Y como resultado práctico de esta clase de análisis textual se propone una aproximación al texto original, creando una herramienta base para la exégesis. Actualmente, el avance cada vez mayor de esta metodología brinda una ventaja al exégeta, pues la mayoría de las variantes textuales ya fueron recopiladas por equipos de eruditos que produjeron ediciones críticas.

⁷ Cf. TAL, Avrahām; ALTHANN, Robert; SCHENKER, Adrian (Ed.). *Be-reshit*: Genesis. BHQ, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. p. 6-10.

⁸ En su evaluación, retrospectivamente, la crítica textual se ocupa únicamente de los datos que se derivan de la transmisión textual; es decir, solo las lecturas de testigos textuales que se han creado en una etapa anterior a la del crecimiento literario de los libros bíblicos. Ver TOV, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2. ed. Minneapolis, Assen, 2001. p. 313-350. E introspectivamente, el análisis textual no apunta a etapas orales o literarias más allá de la evidencia textual. Cf. TOV, 2001. p. 288.



Entre otras⁹ la *BHQ*,¹⁰ por ejemplo, la que por su valiosísima información del material será la base de este apartado. A esto se suma el material de expertos que se dedicaron al estudio de algunas secciones del libro, como el trabajo de Hendel en Génesis 1-11, por ejemplo,¹¹ y también el aporte de quienes se empeñaron en plasmar la evidencia textual de los documentos de Qumrán.¹² Resta, entonces, la tarea de examinar estos materiales para formar un criterio propio basado en la evidencia textual disponible.

Con el fin propuesto, debe quedar claro que la apreciación aquí es de carácter diplomático.¹³ Por lo cual, se han elegido los textos masoréticos (TM), de los cuales se parte para realizar las respectivas comparaciones con otros testigos textuales. Aunque no se podría considerar como parte del grupo de los TM, el texto hebreo más antiguo que da testimonio de la perícopa (2:4-4:26), está formado por varios fragmentos encontrados en Qumrán (cf. para Gen 2:6-7[o 18–19], ver 4QGen^g; para Gen 2:14-19, ver 4QGen^b; para Gen 2:17-18, ver 4QGen^{h2}; para Gen 3:1–2, ver 4QGen^k; para Gen 3:11–14, ver 1QGen; para Gen 4:2–11, ver 4QGen^b).¹⁴ También se pueden encontrar citas, comentarios, alusiones, ecos, entre otros, de esta perícopa en otros textos no bíblicos de Qumrán. Entre estos quizá los más próximos al texto bíblico son: (1) una cita de Jubileos 4:7-11 que menciona a Adán, su mujer, Caín y Set (cf. 11QJubileos^{fr1});¹⁵ y (2) algunas frases de 1 Enoc 32-34, que mencionan los árboles, la sabiduría, el abrir los ojos y la desnudez (cf. 4QEn^{e fr3}).¹⁶

⁹ De entre las ediciones críticas, quizá la más importante, pero por ahora simplemente prometedora (por encontrarse en proceso de elaboración para completar todo el AT), es el proyecto *HUB* (*Hebrew University Bible*), ver algunos detalles en TOV, 2001, p. 371–378.

¹⁰ Se ha preferido el uso de la *Biblia Hebraica Quinta* (*BHQ*), la cual es una edición diplomática que ofrece en su cuerpo principal el texto íntegro del *Códice Leningradensis* B 19^A (L). Ofrece, además, un comentario de las variantes que abre paso a decidir un criterio propio. Cf. TAL, ALTHANN, SCHENKER (2015).

¹¹ HENDEL, Ronald S. *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*. New York: Oxford University Press, 1998.

¹² En hebreo: ULRICH, Eugene. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. Leiden: Brill, 2010. (*Vetus Testamentum, Supplements*); y en inglés: ABEGG, Martin G.; FLINT, Peter W.; ULRICH, Eugene Charles. *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*. 1. ed. San Francisco, California: HarperOne, 1999.

¹³ La *BHQ*, versión que se tiene como referencia, es una edición crítica diplomática.

¹⁴ Para la traducción de estos textos al inglés ver ABEGG, FLINT, ULRICH, 1999, p. 21-22, y para la crítica textual a partir de Qumrán, y una reconstrucción de su texto hebreo, ver *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. Leiden, Boston: Brill, 2010. 6-8. Para fotografías de los manuscritos originales, puede buscarse los mencionados en: <https://www.deadseascrolls.org.il/> (Acceso el 09 de mayo de 2023).

¹⁵ GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1992. p. 290.

¹⁶ GARCÍA MARTÍNEZ, 1992, p. 307.

Dado que las variantes entre los mismos son ínfimas, es lógica la elección que hace la *BHQ*, al incorporar de manera íntegra al *Códice Leningrandensis* B19^A en su cuerpo textual. Por lo tanto, habrá que comparar con esta versión, los otros testigos textuales. Para esta acción comparativa, nótese que los biblistas dicen que los testigos textuales que podrían entrar casi en el mismo plano jerárquico (“versiones mayores”), son: los TM, los rollos del mar muerto (Qumrán), las Antiguas versiones griegas (AG) y el Pentateuco Samaritano (PS).¹⁷ Mientras que las versiones: Siríaca (S), Vulgata Latina (Vul), y Targum (Tg), podrían llamarse “versiones menores”.¹⁸

De acuerdo al estudio de Hendel (Gen 1-11), las versiones menores de alguna manera siguieron casi fielmente el texto armonizado de las versiones mayores.¹⁹ Por lo que cabe prestar atención a dichas armonizaciones en la perícopa de estudio (2:4-4:26), ya que este es el caso más frecuente de variabilidad.²⁰ Pero, ¿cuál podría ser el motivo detrás de estas armonizaciones?, la evidencia muestra que las intenciones, más que por tendencia religiosa, fueron armonizaciones impulsadas por tratar de captar las mismas palabras del hebreo en su traducción. A manera de ejemplos destacados, se pueden ver dos casos:

Variante en Génesis 2:4 ¿La *genealogía* de los cielos y la tierra o el *libro de la genealogía* de los cielos y la tierra?

- a. *BHQ*: תולדות (Smr) α'-s' V S (T⁰)] ή βίβλος γενέσεως G (assim-5:1)] prec יחוס T^N (assim-5:1).
- b. Hendel: אלה M S] G (Aύτη η βίβλος); armonización con ספר תולדות זה 5:1.

Estas versiones críticas indican que las AG traducen la frase hebrea *'ēleh tōldēōt* (“esta es la genealogía”)²¹ como *antē ē Biblos genéseōs* (“este es el libro de la genealogía”). Como se puede ver esta variante, principalmente entre TM y AG, es vista acertadamente por *BHQ* y Hendel como una armonización con 5:1 por asimilación. Como se mencionó anteriormente el libro de Génesis está compuesto textualmente por varios *tōldēōt*, que se comprenden principalmente como genealogías. Esta traducción es coherente cuando se relata la genealogía de personajes como Isaac o Taré (cf.

¹⁷ TOV, Emanuel. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. 3ra edición, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2015, p. 206; HENDEL, 1998, p. 10-11.

¹⁸ HENDEL, 1998, p. 10-11.

¹⁹ HENDEL, 1998, p. 101-102.

²⁰ Ver el aparato crítico de HENDEL, 1998, p. 122-130.

²¹ Así se encuentra en los TM y la mayoría de las versiones menores como indica *BHQ* [α'-s' V S (T⁰)]. También evidenciado por algunas versiones del PS como indica Hendel [S].

Gen 11:27; 25:19), pero en 2:4 los TM dicen “la genealogía de los cielos y la tierra”. Naturalmente, esta alusión a la genealogía de lo que se consideraría un escenario (los cielos y la tierra), es extraña para el griego y otros idiomas. Por lo tanto, es posible que el traductor haya percibido que no se trataba de simples genealogías (génesis: orígenes cronológicos, crónicas), sino de libros de genealogías (génesis: relatos de identificación del origen). Entonces, por asimilación, que aquí es entendido como el proceso de transformación de un elemento lingüístico en otro por proximidad, se opta por la lectura de 5:1. Esta podría ser la razón por la que las AG titulan “Génesis” a este libro. No en el sentido de un simple origen, sino un origen que identifica al pueblo de Dios (dentro de una trama).²²

Por consiguiente, es posible que la armonización no sea solo por asimilación con 5:1, sino con el sentido completo del texto de Génesis. Esto indicaría que, en efecto, la intención detrás de estas variantes es sobre la traducción del sentido.

Variante en Génesis 2:23: ¿hombre y mujer o varón y varona?

- c. *BHQ*: מְאִישׁ s' (q') V S T^{NP}] מְאִישָׁה Smr G (harm-v 24)
- d. Hendel: מְאִישׁ M | מְאִישָׁה S G (ἐκ τοῦ ἀνδρὸς ἀντὶς) Tg^O Jub 3:6; probable explicación adicional, o armonización con לְאִישָׁה 3:6

De acuerdo con el comentario proporcionado por la *BHQ*²³ sobre esta variante, es fácil concluir que las probables explicaciones, adiciones, o armonizaciones que propone Hendel, tienen por detrás un motivo de traducción. Esta conclusión, pues, nuevamente tiene como base el griego y otros idiomas, los que no poseen la estrecha relación fónica y lingüística entre ἄνδρ (“hombre”) e ἡσῶ (“mujer”) del hebreo. Por este motivo, también algunas traducciones al español prefieren usar en este versículo “varón” y “varona” (por ejemplo: RV60).

En conclusión, la evidencia puesta en comparación, permite tomar como texto base para el siguiente paso de esta exégesis, las versiones hebreas de los TM. De entre los cuales, el que conserva

²² Ver el sentido general sobre los *tôldôôt* que propone WOULDSTRA, Marten H. The Toledot of the Book of Genesis and their Redemptive Historical Significance. *Calvin Theological Journal*, v. 5, p. 184–189, 1970.

²³ “Sms, G, y T^O establecen una conexión con el siguiente versículo, enfatizando los lazos entre marido y mujer mediante un pronombre posesivo (cf. *Jub* 3: 6). Esto obliga a G (y T^O) a abandonar el juego de palabras que relaciona *isha* con *ish*. Este mismo pasaje sirve como un argumento midrásico, según *Génesis Rabá* 18:23, de que el idioma primordial era el hebreo, no el griego o el arameo, o que estas dos palabras están relacionadas solo en hebreo [...]. R. Simón afirma que no existe una forma masculina de la palabra γυνή, ni una palabra femenina de ἄνθρωπος. Lo mismo vale para la pareja aramea גבר/איהה. Para cerrar la brecha, Símaco traduce *isha* como *andris*; e *ish* como *andros* (Salvesen, Symrnachu, 13). Asimismo, V intenta ceñirse al juego de palabras usando *virago* y *vir* respectivamente (en otros lugares, *mulier* se usa para ‘mujer’). Cf. TAL, ALTHANN, SCHENKER, 2015, p. 83.

de forma más íntegra la perícopa en estudio (2:4-4:26), es el *Códice Leningrandensis* B19^A. Para fines más prácticos, no obstante, a pesar de que se seguirá de cerca esta versión hebrea en algunos detalles textuales, se emplea la lectura de una versión hispana. Estamos hablando de la Biblia Traducción Interconfesional (BTI), la cual realiza una traducción dinámica con gran énfasis en la pragmática, lo que facilita el estudio narrativo.²⁴ Por lo tanto, este será el texto que se analizará en el siguiente apartado, a saber, el análisis narratológico.

²⁴ Léase la siguiente adaptación de Génesis 2:4-3:21 (BTI) basada en el análisis ecdótico de este artículo: “Esta es la genealogía del cielo y de la tierra. Cuando Dios, el Señor, hizo la tierra y el cielo no había aún arbustos en la tierra ni la hierba había brotado, porque Dios, el Señor, todavía no había hecho llover sobre la tierra ni existía nadie que cultivase el suelo; sin embargo, de la propia tierra brotaba un manantial que regaba toda la superficie del suelo. Entonces Dios, el Señor, modeló al ser humano de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida y el ser humano se convirtió en un ser viviente. Dios, el Señor, plantó un jardín en Edén, al oriente, y puso allí al hombre que había modelado. Dios, el Señor, hizo brotar del suelo toda clase de árboles hermosos de ver y de frutos apetitosos. Además, hizo crecer el árbol de la vida en medio del jardín, y el árbol del conocimiento del bien y del mal. En Edén nacía un río que regaba el jardín y desde allí se dividía en cuatro brazos: el primero se llama Pisón y rodea toda la región de Javilá, donde hay oro. (El oro de esa región es excelente, y también se dan allí bedelio y ónice). El segundo se llama Guijón, y rodea la región de Cus. El tercero se llama Tigris y pasa al este de Asur. El cuarto es el Éufrates. Dios, el Señor, tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivara y lo cuidara. Y le dio esta orden: “Puedes comer del fruto de todos los árboles que hay en el jardín, excepto del árbol del bien y del mal. No comas del fruto de ese árbol, porque el día en que comas de él, tendrás que morir. Luego Dios, el Señor, se dijo: “Es inimaginable que el ser humano se separe de sí mismo; voy, pues, a darle una bendición de unión. Entonces Dios, el Señor, modeló con arcilla del suelo todos los animales terrestres y todas las aves del cielo, y se los llevó al ser humano para que les pusiera nombre, porque todos los seres vivos llevarían el nombre que les pusiera. El ser humano puso nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves y a todos los animales salvajes. Sin embargo, no encontró entre ellos la bendición de unión. Entonces Dios, el Señor, hizo caer al ser humano en un profundo sueño y, mientras dormía, los separó en dos partes. Así, Dios, el Señor, edificó esta bendición de unión y ambas partes tuvieron su primer encuentro de amor, entonces exclamaron: “¡Eres hueso de mis huesos y carne de mi carne! Somos varona y varón unidos y separados. Por eso el ser humano deja a su padre y a su madre, se une a su complemento y los dos se hacen uno solo. Los dos, el hombre y su mujer, estaban desnudos, pero no sentían vergüenza de verse así. La serpiente, el más astuto de todos los animales del campo que Dios, el Señor, había hecho, entabló conversación con la mujer diciendo: ¿Conque Dios os ha dicho que no comáis de ningún árbol del jardín? La mujer le contestó: Podemos comer del fruto de todos los árboles del jardín; únicamente nos ha prohibido comer o tocar el fruto del árbol que está en medio del jardín, porque moriríamos. Pero la serpiente replicó a la mujer: De ninguna manera moriréis. Dios sabe que, si un día coméis, se os abrirán los ojos y seréis iguales a él: conoceréis el bien y el mal. Entonces la mujer se dio cuenta de lo hermoso que era el árbol, de lo deliciosos que eran sus frutos y lo tentador que era tener aquel conocimiento; así que tomó del fruto y comió, dándoselo seguidamente a su marido que estaba junto a ella y que también comió. En aquel momento se les abrieron los ojos y descubrieron que estaban desnudos, por lo que entrelazaron unas hojas de higuera y se taparon con ellas. Cuando el hombre y su mujer sintieron los pasos de Dios, el Señor, que estaba paseando por el jardín al fresco de la tarde, corrieron a esconderse entre los árboles del jardín para que Dios no los viera. Pero Dios, el Señor, llamó al hombre diciendo: ¿Dónde estás? El hombre contestó: Te oí en el jardín, tuve miedo porque estaba desnudo, y me escondí. Entonces Dios, el Señor, le preguntó: ¿Y quién te dijo que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol del que te prohibí comer? El hombre respondió: La mujer que me diste por compañera me ofreció de ese fruto y yo lo probé. Entonces Dios, el Señor, preguntó a la mujer: ¿Por qué hiciste eso? Ella respondió: La serpiente me engañó y comí. Entonces Dios, el Señor, dijo a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los animales, tanto domésticos como salvajes. De ahora en adelante te arrastrarás sobre tu vientre y comerás polvo toda tu vida. Pondré enemistad entre tú y la mujer, entre tu descendencia y la suya. Su descendencia te aplastará la cabeza, y tú

Análisis narratológico

La narratología es un tipo de análisis literario sincrónico que concentra su estudio en el enunciado retórico entre el autor y el lector implícitos (narrador y narratario). Su objetivo es concentrarse en el texto íntegro, buscando la función literaria de una serie de elementos que componen la narración (trama, personajes, marco, tiempo narrativo y voz del narrador).²⁵

La secuencia narrativa del macro y micro relato

A diferencia de los estudios literarios diacrónicos, la narratología prefiere partir de un examen más integral del texto. En este sentido, los cincuenta capítulos de Génesis llegarían a conformar un macro relato. Es preciso, por eso, dar una mirada a la composición total de esta obra. Nótese, al respecto, la existencia de una evidente marca textual,²⁶ con la cual el autor divide este macro relato en varios micro relatos (*tóldéót*). A pesar de la extensión del libro, es posible encontrar la secuencia narrativa que articula esta serie de micro relatos por medio de al menos dos temas sobresalientes, los cuales cobran sentido en la trama unificadora.

Aunque no concierne a este estudio argumentar exhaustivamente esta conclusión, se dará una exposición somera de esta realidad. El primer tema tiene que ver con la promesa de *descendencia* y el segundo con la promesa de una *tierra*. El tema de la descendencia se posiciona desde un inicio cuando Dios abre las puertas de fructificación diciendo a la humanidad (primera pareja, *unidad*) que tiene el privilegio de multiplicarse expansivamente (1:28). A lo largo del macro relato este tema se marcará con distintos matices. Al principio, por causa del error de la humanidad la descendencia

le morderás el talón. A la mujer le dijo: Multiplicaré sobremanera las molestias en tus embarazos, y con dolor parirás a tus hijos. Tendrás ansia de tu marido y él te dominará. Al hombre le dijo: Como hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol del que te prohibí comer, la tierra va a ser maldita por tu culpa; con fatiga sacarás de ella tu alimento durante todo el tiempo de tu vida; te producirá espinos y cardos, y comerás hierba del campo. Te ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra de la cual fuiste formado, pues eres polvo, y al polvo volverás. El hombre puso a su mujer el nombre de Eva porque ella sería la madre de todo ser viviente. Dios, el Señor, hizo para el hombre y su mujer ropas de piel, y los vistió. Después, Dios, el Señor, se dijo: “El ser humano es ya como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; para ser inmortal sólo le falta extender la mano y comer del fruto del árbol de la vida”. Así que Dios, el Señor, lo expulsó del jardín de Edén, para que labrase la tierra de la que había sido formado. Y después de expulsarlo, puso al oriente del jardín de Edén a los querubines y a la espada llameante que se revolvía hacia todas partes para custodiar el acceso al árbol de la vida.

²⁵ La metodología se base en la propuesta de MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan; DURRER, Marcel. *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 2000.

²⁶ Se trata de la expresión *tóldéót* (2:4; 5:1; 6:9; 10:1,32; 11:10,27; 25:12, 13,19; 36:1,9; 37:2).



prometida de Dios se verá enfrentada a una descendencia ajena y extraña (3:15, *separación*), que traerá muerte y dolor entre hermanos (4:1-26). Ante esta proliferación de descendencias contrapuestas Dios decide tomar a Noé y su familia para conservar la descendencia prometida y aniquilar la descendencia extraña por medio de un diluvio (6-9). El problema, no obstante, no termina aquí, pues de la misma descendencia de Noé vendría la intención de atacar el cielo construyendo una torre, por lo que Dios debe confundir las lenguas de la humanidad (*separación*) para obstaculizar esta maquinación (capítulo 11). Entonces, Dios toma a Abraham y le promete una descendencia tan abundante que no la podría contar (22:17, *unión*). Pero esto no vendría sin diversas pruebas de fe, en las que la descendencia es gravemente amenazada (*separación*). Finalmente, la gran descendencia prometida llega a en un lugar aparentemente seguro, Egipto, pero el final queda abierto.

Por su parte, la promesa de la tierra también abarca todo el libro y va de la mano con la promesa de la descendencia. En el principio Dios crea el universo con el propósito de que la humanidad goce de su tierra (1:28, *unión* con Dios), pero lamentablemente pierden el libre acceso al lugar de este gozo pleno, el Edén (*separación*). El viaje hacia esta tierra continúa con una navegación en el diluvio hasta la promesa de Dios a Abraham de llevarlo a una tierra nueva (*unión*). La peregrinación de este pueblo, buscando el lugar donde asentarse, terminará también en un lugar aparentemente seguro, Egipto, y de igual manera el final queda abierto.

Con este panorama en mente, cabe notar que ambos temas hilvanan también el micro relato en estudio (2:4-4:26). Pero de manera muy peculiar. En primer lugar, la promesa de la tierra en esta perícopa no es un anhelo constante, sino que es una realidad en la cual se desenvuelve el ser humano (*unión* total a Dios). El título de este *tôldêôt* concentra la atención en la tierra ya que se trata del *tôldêôt* de los cielos y la **tierra** (*unión*), la **tierra** y los cielos (*separación*) [2:4]. Esta composición es intencional del autor implícito en su enunciado y lleva al lector implícito a focalizarse en el asunto de la tierra. También, ha de ser precisamente en este relato que la humanidad pierde la entrada al lugar más plácido de la tierra, el jardín del Edén (historia de la *separación*). Y como 2:25 describe un estado dentro de esta tierra prometida, significaría que se trata del estado que se alcanzará luego de la peregrinación descrita en el macro relato.

En segundo lugar, es posible percibir a simple vista que el asunto de la descendencia, en este relato puede notarse en la promesa de descendencia (*unión*) y su parodia contrapuesta (3:15,



separación), además de la aparición de los primeros descendientes de la humanidad (4:1-26). En consecuencia, tanto el macro relato y el micro relato, por medio de una secuencia narrativa que considera el tema de la descendencia y la tierra, forman una trama unificadora, que hasta ahora también podría considerarse parte de la trama episódica. Ambos temas podrían traducirse como amor al prójimo (descendencia *unión* entre humanos) y amor a Dios (llegar a su tierra y establecer *unión* eterna con Dios). Y también como enemistad entre prójimos (descendencias *separadas* en guerra), sumado el alejamiento de la comunión con Dios (expulsados de Edén, *separación*).

Técnica narrativa

En cuando a la instancia narrativa del autor implícito, este en ningún momento participa o se hace presente en la diégesis. El narrador, más bien, adopta una función omnisciente, pero ausente (extradiagético y heterodiagético).

Secciones narrativas, escenas y cuadro

Tal como afirma Wenham, dentro de esta unidad o perícopa demarcada (2:4-4:26), son evidentes tres narraciones, o secciones narrativas bastante distintas: (1) el huerto del Edén (2:4-3:24); (2) el asesinato de Abel, (4:1-16) y (3) la familia de Caín, (4:17-26).²⁷ Esto quiere decir que a pesar de que 2:25 esté inmerso de manera más inmediata en la narración del huerto del Edén (2:4-3:24), una lectura ecléctica, que considere las otras dos narraciones (4:1-26), será favorable en la interpretación del texto en estudio (2:25). Pues el tema que engloba toda la perícopa, no solo involucra a Adán y Eva, sino también a sus primeros hijos, Caín y Abel, por la promesa de una simiente (*zera'*) que aniquilará a la serpiente (3:15). Por lo tanto, esta perícopa (2:4-4:26) bien podría llamarse: La “historia” (*tôldêôt*) de la humanidad (*'ādām*) y sus hijos (*zera'* descendencia), *separados* y *unidos*. Sin embargo, se analizará más detalladamente la primera sección narrativa.

La apertura de una sección narrativa a menudo indica el momento y el lugar del hecho.²⁸ Al respecto, el contenido de 2:4-8, presenta ambos requerimientos, pues el texto señala que el

²⁷ WENHAM, 1987, p. 56.

²⁸ Cf. PORTER, Stanley E. Pericope Markers and the Paragraph Textual and Linguistic Implications. In: HOOP, R. de; KORPEL, M. C. A.; PORTER, S. E. (Org.). *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*, Leiden, Boston: Brill, 2009. p. 180-181.

acontecimiento sucede en el momento que “Jehová Dios hizo los cielos y la tierra” (2:4), quien además asigna el entorno o lugar en el que los personajes se desenvolverán, a saber, el “huerto en Edén” (2:8). Algo más a tomar en cuenta es la cohesión que establece la repetida intervención y mención de “Jehová Dios” (*yehwāh ’ēlōhīm*) en todo el relato, pues su nombre, en esta forma particular, permea toda la sección (cf. 2:4, 5, 7, 8, 9, 15, 16, 18, 19, 21, 22; 3:1, 8, 9, 13, 14, 21, 22, 23). Naturalmente, esta peculiaridad llama la atención, pues no sucede en ninguna otra parte del libro.²⁹ Es notable, además, que *yehwāh ’ēlōhīm* llega solo hasta 3:23, como posible indicio de la finalización de esta sección narrativa. En armonía con esto, es temáticamente viable que 3:22-24 sea considerado como la finalización, de al menos, esta escena narrativa, por la expulsión de los personajes del entorno establecido en un inicio, “el Edén”.

La porción antes mencionada (2:4-3:24) se subdivide en varias escenas, siendo la escena de 2:18-25 el lugar donde el texto en estudio (2:25) se encuentra contenido. En términos temáticos, esta comienza con el anhelo de Dios por entregar a Adán (*’ādām*) un ³⁰ *’ēzer kēnegēdō*, que tradicionalmente se ha traducido como “ayuda adecuada” (2:18). Siguiendo el sentido común del relato, ese deseo se concreta en 2:24-25, por lo que podría considerarse que el tema del *’ēzer kēnegēdō* hilvana todo el cuadro. Su finalización en 2:25 es narrativamente lógica, pues 3:1 abre paso a un nuevo personaje en la narrativa, “la serpiente”.

El cuadro presenta varios planos:

1. Un primer plano (PP) en el que Dios piensa darle una ayuda adecuada al hombre.
2. Un plano panorámico (PG) en el que Dios modela a los animales y los lleva al hombre para que les ponga nombre. Pero el hombre al hacerlo no encuentra ayuda adecuada.
3. Un plano medio (PM) en el que Dios duerme al hombre y le saca una costilla para construir por esposa a su mujer.
4. Otro primer plano (PP) en el que el hombre ve a su mujer admirado. Y se dice que por esto el hombre deja a su padre y madre. Y que ambos estaban desnudos, pero no sentían vergüenza.

²⁹ Aunque esto fue visto como un argumento para la teoría de las fuentes de Wellhausen, puede reinterpretarse como un indicio de la narrativa para marcar un inicio y un final de cierta sección narrativa.

³⁰ Aunque en español la expresión “ayuda adecuada” recibe determinativos femeninos por lógica coherencia gramatical, la declaración *’ēzer kēnegēdō* en idioma hebreo es una construcción masculina. Esta es la razón del uso de un determinativo masculino (“un”) para su referencia.



Esta cadena de planos comienza y termina con planos primarios, en los cuales es notorio que la intención de Dios por otorgar al hombre una ayuda adecuada se intensifica hasta concretarse, alcanzando esa gran expectativa. De acuerdo a algunos detalles lingüísticos el *‘ēzer ke‘enedô* se entiende mejor como “matrimonio” o “pacto de amor”.³¹ Todo este cuadro (2:18-25), por lo tanto, haría referencia a la institución matrimonial (*união*).

Trama

El cuadro estudiado dentro de una estructura quinary llegaría a formar parte de la situación inicial (2:4-2:25). En esta situación inicial el hombre y la mujer se encuentran unidos en matrimonio. Con respecto a este pacto, se recalca que es una *união* libre y voluntaria entre humanos (hombre y mujer), la cual se da luego de la *separación* humana (dejar padre y madre). No obstante, la relación entre progenitores e hijos(as) continúa siendo una unión biológica natural entre humanos y al mismo tiempo voluntaria.

Todo esto es narrado antes de mencionar que Adán y Eva estaban desnudos (*‘ārūmīm*) y que no se avergüenzan. Es decir que, de manera implícita, el narrador establece una paradoja general (*separación* y *união*) para luego revelar la paradoja específica de la desnudez, pero sin vergüenza. Ambas paradojas refuerzas la idea central del autor implícito, que es, la dependencia que el ser humano tiene de Dios.

Además, tácitamente se destaca que la pareja es obediente al mandato divino, pues no comen del fruto prohibido por Dios y aceptan libremente los moldes que Él define (2:23).

Enseguida se abre paso al nudo, donde la tensión narrativa surge cuando aparece la serpiente como un ser sabio en 3:1 (*‘ārum*). El juego de palabras en el hebreo permite asociar la desnudez con la sabiduría.³² Mientras el hombre y la mujer eran sabios y no se avergonzaban, la serpiente era un modelo extraño de sabiduría, y como no se especifica que la serpiente no se avergonzaba, llegaría a ser una sabiduría distinta y extraña. Este antagonista los engaña, y la vergüenza, antes ajena, de apodera de ellos. Así, el hombre y la mujer al descubrir su desnudez (3:6-7), de alguna manera

³¹ Véase el argumento completo en DAZA MICHEL, Jorge. La humanidad desnuda, pero sin vergüenza: Análisis pragmalingüístico de Génesis 2:25. In: OLIVARES, C.; BOSKAMP, K. G. (Org.). *Um pouco menor que anjos: Multileituras bíblico-antropológicas*, São Paulo: Editora Reflexão, 2021, p. 59-76.

³² Ver también DEUTSCHMANN, Barbara. *One Becomes Two: The Gender Anthropology of the Eden Narrative and Its Reception Journey*. Australia, 2019. p. 66.

entablan una relación con la serpiente (cf. juego de palabras *‘érōm* 3:7 con *‘ārām* 3:1), y pasan de estar desnudos sin vergüenza (*unión* con Dios) a estar desnudos con vergüenza (*unión* con la serpiente). Dios, informa el narrador, los descubre y se acusan uno al otro, destacando su *separación* (3:1-13).

Por su parte, la acción transformadora es la iniciativa de Dios, quien da a conocer la condena a la serpiente, al hombre y a su mujer, declarando que el factor común en la consecuencia de sus actos es la *separación* (3:14-19). Pero, de manera paralela, la narración indica que Dios promete descendencia a la mujer (3:15), lo cual hace recuerdo de la *unión* biológico natural antes mencionada.

En el desenlace, el hombre nombra Eva a su mujer, que quiere decir madre (*unión* biológica natural y voluntaria). Dios los viste con ropas de pieles (*unión* con Dios) y se resguarda el paso al Edén (*separación*), porque en éste se encuentra el árbol de la vida (3:20-23). Como situación final, solo queda en escena una espada llameante que custodia el acceso al árbol de la vida (3:24). Esta aparente *separación*, es en realidad una forma de conservar la *unión* del ser humano a la vida, pues para el ser humano caído acceder al árbol de la vida significaría inmortalizar su error (pecado), y obtener una *separación* total (muerte eterna).

Personajes

Inventario

El personaje sobre el que se desarrolla la trama es Dios. Él es, a su vez, el protagonista que realiza la acción transformadora, condenando al hombre y su mujer. Adán y Eva, por su parte, son también personajes importantes, pero no llegan a ser protagonistas. Al mismo tiempo no se posicionan en la categoría de personajes secundarios como es el caso de los animales. Narrativamente, por lo tanto, la pareja conforma un grupo de personajes cordel (*jicelle*). La antagonista, a saber, la serpiente, surge de entre los personajes figurantes, pues se dice que es el animal más sabio entre los mismos. Los personajes cordel, en términos literarios, son personajes redondos, ya que sus rasgos son modificados de fidelidad a infidelidad. Pero, tanto el protagonista como la antagonista son personajes planos. Dios, a pesar de todo, los sigue amando (*unión*: cubre la desnudez de la humanidad 3:21), mientras que la serpiente siempre estará en guerra contra la mujer (*separación* 3:15).

Esquema actancial

Sin duda, el protagonista del esquema actancial es Dios. Es Dios quien crea al hombre y su mujer y los traslada a un lugar plácido y les da una situación agradable (desnudos y no se avergonzaban). Es Dios quien descubre su desnudez vergonzosa (infidelidad) y quien actúa contra quien provocó esta situación (la serpiente), así como contra quienes la aceptaron (el hombre y su mujer). Finalmente, es Dios quien cubre su desnudez (los vistió) y evita que la condición infiel de sus criaturas se inmortalice (aleja de ellos el árbol de la vida).

Focalizaciones

La focalización es interna, pues el narrador comparte la misma información que conoce el protagonista (Dios). Así, el lector es informado incluso de propósitos, pensamientos y antecedentes de Dios. Se dice que todo esto sucede cuando Dios hizo la tierra y los cielos. Además, se revela que Dios desea darle a la humanidad un *‘ezer kenegedô*, e incluso la voz del narrador parece combinarse con la de Dios en 2:24 “*Por eso el hombre deja a su padre y a su madre, se une a su mujer y los dos se hacen uno solo*”. Al respecto, desde el punto de vista evaluativo que se genera en el lector o lectora, el sistema de valores produce simpatía, antipatía o empatía. Esto se verá con más detalle en la sección de la voz narrativa. Por ahora, se puede decir que también en las focalizaciones el tema de la *unión* y la *separación* se destacan.

Marco

El relato se enmarca sin referentes explícitos a instancias sociales. Geográficamente los lugares donde suceden los acontecimientos son la tierra y el jardín del Edén (no se menciona el cielo como parte del marco, solo en el título del *tôldêôl*). Y, cronológicamente, todo parece suceder en un “cuando” (*beyôm*) Dios hizo la tierra y los cielos.

Temporalidad en el macro relato

En términos del macro relato, que sería todo el libro de Génesis, esta porción del escrito (2:4-3:24) llegaría a ser, en *duración*, una *pausa*, pues el conocimiento del lector aumenta de manera

apreciable. En esta parte se informa el asunto de la lluvia (un intento de *separación*), el matrimonio que Dios desea (*unión*), el anhelo constante de descendencia (*unión*), y la correspondiente lucha contra la descendencia ajena (*separación*).

En términos del *orden*, esta sección narrativa (2:4-3:24) procedería a constituirse en una *analepsis* interna, pues, desde el punto de vista de la historia contada, es una mirada hacia atrás que detalla la creación que hace Dios del hombre y la mujer (cf. 1:27).

Y en *frecuencia*, el relato es *repetitivo*, ya que el narrador cuenta dos veces la creación del hombre y la mujer (*unión*), añadiendo el motivo por el cual esta vez el relato ya no es sobre los cielos y la tierra, sino sobre la tierra y los cielos. Esto, porque la desobediencia del hombre y la mujer los dejará en la tierra, sin acceso ya al cielo (*separación*).

Temporalidad en el micro relato

Dentro del micro relato, la temporalidad en cuanto a duración, se inicia con una pausa descriptiva. La cual informa algunas existencias (arbustos, lluvia, humanidad), e inexistencias (manantiales) [cf. 2:4-6]. Luego, se observa una primera escena en donde Dios modela al hombre, planta el Jardín del Edén, y hace brotar los árboles (2:7-9). Enseguida, ocurre una pausa para describir el Jardín del Edén (2:10-14), y antes del versículo 15 una posible elipsis, ya que la escena siguiente no tiene relación con la pausa.

En 2:15-23 se desarrolla otra escena en la que el hombre es puesto por Dios en el Jardín, lugar en el que recibe la orden de no comer del fruto prohibido. Dios anhela darle al hombre un *‘ēzer ke’enedó*, y esto se concreta satisfactoriamente. Se hace una breve pausa en la narración en la que se escucha una declaración (2:24), y se concluye con una especie de sumario, diciendo que el hombre y su mujer estaban desnudos, pero no sentían vergüenza (2:25). Hasta esta parte la velocidad es equilibrada, ya que existe un ritmo natural entre escenas y pausas, pero el sumario comenzará a incrementar la velocidad en la siguiente escena.

Al respecto, 3:1-19 se podría calificar como una especie de combinación entre escena y sumario. Escena, por su extensión; y sumario, por el aumento de velocidad. La serpiente engaña a la mujer que come del fruto junto a su esposo. Dios los descubre e informa la condena de la serpiente, la mujer y el hombre. Entonces el ritmo se desacelera con una pausa en la que se informa que el hombre nombra a su mujer Eva (madre de los vivientes, *unión*) [3:20]. A esto le sigue un



sumario, en el cual se dice que Dios viste con ropas de piel al hombre y su mujer (3:21, *unión*). Luego, acontece una corta escena en la que Dios decide expulsar a la humanidad del Jardín (3:22-23, *separación*) y finalmente es narrada una pausa para informar que la entrada sería resguardada por querubines (3:24, *separación*).

En cuando al orden del relato, la única anacronía aparece en 3:15, cuando se dice que la simiente de la mujer (*unión*) aplastará la cabeza de la serpiente, y que ella, al mismo tiempo, morderá a la simiente de la mujer en el talón (*separación*). Evidentemente se trataría de un salto advertido, no exactamente una prolepsis. Pero como ha sido percibido por algunos eruditos, se puede decir que esta se trata de una prolepsis mixta. Esto podría ser así, porque el enfrentamiento entre simientes (*separación*) es evidente en el interior y a lo largo del macro relato, pero es difícil determinar el cumplimiento de la muerte de la serpiente y la mordedura a la simiente de la mujer (Abel, por ejemplo, no es herido solamente, sino muerto; y Caín no muere [4:1-26]). Por lo tanto, la prolepsis supera los límites del relato, siendo también externa.

Por su parte, la frecuencia dentro del micro relato denota un carácter singular en la mayoría de sus cuadros, a excepción quizás de la repetición en 2:8 y 2:15. El primero dice que Dios puso en el Jardín al hombre, y el segundo repite lo mismo, añadiendo el propósito de la acción: “para que lo cultivara y lo cuidara”.

Voz narrativa y pacto del lector con el texto

En lo que respecta a la interpretación del texto, debe reconocerse que siempre está latente el peligro de una especie de anarquía en el sentido que pueden encontrar diversos lectores en el texto. Ya que el texto no es autónomo y precisa de un lector, se tiende a deducir con libertad el camino a recorrer sobre el texto, llegando quizá a conclusiones que el autor implícito en el texto no deseaba que su lector implícito reconociera.

Para evitar este desvío se recomienda establecer un pacto de lectura mediante el peri-texto y los incipits. En este caso el pacto tiene que ver con la preponderancia sobre el protagonista, Dios el creador y el amor que tiene a sus creaturas (1:1-2:4, *unión*). Bajo los límites del micro relato, en la sección narrativa de 2:4-3:24, la voz del narrador aporta comentarios explícitos e implícitos que en esta sección se plasman y analizan.

Comentarios explícitos

Hay seis ocasiones en las que se escucha con nitidez la voz narrativa. La primera (2:4-6) es una glosa explicativa común en los relatos que ambientan el marco para iniciar la trama. Se informa al lector que este *tôldôôt* tiene que ver con la tierra y con todo lo que Dios hará en ella. El segundo comentario (2:10-14) es una glosa explicativa de visión interior, ya que se describen los atributos con relación a la región y su vínculo con el Jardín del Edén. Entonces, viene un tercer comentario, que llegaría a ser una glosa explicativa de argumento bíblico o escriturístico: “Por eso el hombre deja a su padre y a su madre, se une a su mujer y los dos se hacen uno solo” (2:24). Al hacer esto, se indica que el amor entre esposo y esposa supera incluso el amor de padre hijo (paradoja de *separados, pero unidos*).³³ Seguidamente, existe un cuarto comentario explícito (glosa explicativa), el cual informa que la serpiente es el animal más astuto de todos (3:1). Luego, se observa una glosa explicativa que podría considerarse de traducción, que es cuando Adán llama a su mujer Eva (madre de todo ser viviente, *unión*) (3:20). Y, por último, es posible ver una glosa explicativa que informa que luego de la expulsión Dios resguarda la entrada a Edén con querubines y una espada llameante (3:23-24, *separación*).

Comentarios implícitos

Por otro lado, la voz tácita del narrador también insta al lector o lectora a prestar atención a sus cuchicheos, ya que en estos se encontrará valiosa información para la comprensión del mensaje del narrador a su narratario. La narración es tan exquisita en este ámbito que ofrece casi todos los

³³ Aunque muchos concuerdan con la siguiente conclusión: “La unión conyugal implica separarse de los padres para formar una nueva familia, dejando de depender de los padres tanto mental, emocional y económicamente para enfocarse en su nueva prioridad familiar, unificándose las finanzas y las decisiones dentro del matrimonio en la que cada uno tiene su propio rol y responsabilidad”. Ver LINARES ROMERO, Lila Rubí; PIJOAN RUBIO, EVA MARÍA Y VICENTE FERNÁNDEZ, LETICIA RUTH. *Los fundamentos bíblicos del matrimonio según Génesis 2:23-24 y su propuesta para la iglesia de hoy*. La Molina, Perú, 2020. p. 31. Ver también JEROME, Obiorah Mary. Detachment as a Prerequisite for a Happy Family: A Study of Genesis 2:24. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, v. 7, n. 4, p. 526–532, 2016. En términos del macro relato este amor superior por la esposa o el esposo no debe entenderse como alejamiento de los progenitores, como estos autores plantean. Abrahán, por ejemplo, un personaje que demuestra estar en los caminos de Dios no deja a sus padres, pues aún casado vivía en la casa de su Padre Taré. Por lo tanto, el amor superior se entiende como la prioridad que a partir del matrimonio el esposo y la esposa se darán entre ellos antes que a sus padres. Pero el vínculo de amor entre Padre e hijo es narrativamente relevante (22:6-7).

efectos posibles con sus comentarios implícitos, dentro del desarrollo de la trama y en la presentación de sus personajes.

En la narración existen dos casos de opacidad. El primero posiblemente es la opacidad que se manifiesta a costa de dos personajes, el hombre y su mujer. El narrador comunica al narratario una información importante: “Los dos, el hombre y su mujer, estaban desnudos, pero no sentían vergüenza de verse así” (2:25). Los dos personajes no sienten vergüenza, quizá porque existe una especie de opacidad de su desnudez, de la cual el lector está informado.³⁴ Dicha opacidad quizás no necesariamente deba relacionarse a la ignorancia (inocencia), sino a la aceptación de este estado. Es decir, que a pesar de su desnudez ellos no sentían vergüenza (estado ideal).³⁵ Pero, llegado el momento del engaño y su concretización, el hombre y su mujer rechazan (no aceptan) su desnudez y tratan de ocultarla. La opacidad, en este caso, pasa a ser del lector, para quien es misterioso el paso de este estado ideal a un estado engañoso. El principal efecto de este recurso retórico sería la empatía del lector o lectora con el hombre y la mujer, ya que es una realidad del ser humano ocultar, no aceptar y camuflar su pecado, que es totalmente incomprensible.

Por otro lado, un segundo caso de opacidad es el que surge cuando la mujer dice: “Podemos comer del fruto de todos los árboles del jardín; únicamente nos ha prohibido comer o tocar el fruto del árbol que está en medio del jardín, porque moriríamos.” (3:2-3) ¿En qué momento la mujer escuchó esta información, si cronológicamente, aún no había sido formada?³⁶ ¿Se trata de un personaje omnisciente? ¿Hay algún mensaje de la voz del narrador detrás de esto?

El relato indica que el hombre y la mujer son inseparables (son una sola carne, *unión*). Posiblemente, el hombre no estaba solo (2:18).³⁷ Y, en 2:7, se narra la creación de la humanidad

³⁴ MARGUERAT, BOURQUIN, DURRER, 2000, p. 196.

³⁵ Algunos afirman que este estado no es el ideal y que más bien se trata del nacimiento ver, BOUTENEFF, Peter C. *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2008. p. 6-7. Sin embargo, la humanidad ya había sido instruida, por lo que muestra un claro indicio de madurez y no de nacimiento.

³⁶ Quizá se podría preguntar lo mismo de la serpiente, pues la narración indica que la serpiente es parte de los animales, y ellos también son formados luego de la instrucción de Dios al hombre.

³⁷ Ver EFTHIMIADIS-KEITH, Helen. Genesis 2:18-25 from a Jungian and Feminist-Deconstructionist Point of View. *Old Testament Essays*, v. 23, n. 1, p. 44-65, 2010. p. 44-65; KLEKNEROVÁ, Anna. *Člověk jako muž a žena podle Genesis 2 Exegeze Gn 2,18-24*. Praga, República Checa, 2007. p. 59-60. Estas lecturas son posibles, y como bien dice Aleksander Gomola: “Argumentar que una traducción diferente del mito bíblico de la creación de la mujer habría cambiado por completo el estatus social de la mujer en el cristianismo es, por supuesto, una afirmación demasiado trascendental, sin embargo podemos decir con seguridad que habiendo arrojado algo de luz sobre el proceso de traducción de un mito específico, pudimos ver, un pasaje que nosotros [en este caso nuestra civilización occidental] no tomamos en cuenta”. Cf. GOMOLA, Aleksander. *The Myth of the Creation of Woman in Genesis*

como la de un solo ser (*ba'adam*), pues este es el nombre de ambos (5:1). Esta deducción es debatible.³⁸ No obstante, algo queda claro, y esto es el uso que el narrador hace de este recurso, que es la *unidad* en amor entre el hombre y la mujer. Todo lo que le sucede a uno también le acontece al otro, y viceversa. La voz del narrador susurra esta *unión*, y al mismo tiempo la informa claramente (2:24).

En este sentido, también deben destacarse las relaciones de la pareja con Dios (*unión*) y luego con la serpiente (*separación*), lo cual produce una primera paradoja. En cuanto a Dios, entre los diálogos se puede notar el intento del narrador por establecer una relación de simpatía con Dios. De él se dice que es el creador de la humanidad (2:7) y que se interesa profundamente por su felicidad (2:18), tanto así que busca satisfacer completamente su dicha (2:20 cf. 2:23), buscando mantenerla en un estado ideal (2:25, *separados*, pero *unidos*).³⁹ Por otro lado, en cuanto a la serpiente, es clara también la intención de entablar una relación de antipatía contra esta. La serpiente irrumpe en el marco de la narrativa (3:1), plantea falacias engañosas (3:1, 4-5), y por concretar esta tarea vil es condenada para mantenerse como oponente de la humanidad y su simiente (3:15, *unidos*, pero en *guerra*). La serpiente, a la vez, es simbólicamente el enemigo (Satanás) del lector. De esta manera, el lector o lectora naturalmente formará un vínculo de empatía con la humanidad, que en el relato es parte de una ironía dramática: ¿Cómo llegó la creación de Dios, a ser expulsada del paraíso? y ¿Cambió Dios su actitud hacia sus criaturas de *unión* a *separación*? Como personaje plano, Dios, mantiene una actitud de amor, pues incluso trata de mantenerlos en un nuevo estado ideal, “los

2: 18–23 and its Possible Translations – the Consequences for Christian Anthropology. *Studia Religiosa*, v. 47, n. 2, 77-88, 2014. p. 87.

³⁸ Desde una perspectiva literaria que se respalda de varios ejemplos bíblicos, Jean-Louis Ska, plantea una solución también razonable: “El hecho de que la serpiente hable a la primera mujer de una prohibición que, en el relato, ninguna de las dos ha tenido posibilidad de conocer ha llevado a algunos exégetas a ver aquí el signo de un trabajo redaccional. ¿Es así? No lo creo. [...] el rasgo analizado forma parte del arte narrativo bíblico y no justifica operaciones de crítica de fuentes o de redacciones”. Cf. SKA, Jean-Louis. *El Pentateuco: Un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2015. p. 70-71.

³⁹ En el relato hay dos juegos de palabras notorios en hebreo, que podrían evidenciar polisemia. El primero es la identidad de la “humanidad” (*ba'adam*) con el suelo o polvo de la tierra (*ba'adamah*): “*ba'adam* eres, y a *ba'adamah* volverás”, intensificando la identidad del ser humano con el polvo. También se juega con las palabras desnudes (*'arom*) y sabiduría (*'arum*). Como si existiese dos clases de sabiduría: (1) la sabiduría de la humanidad antes del engaño y (2) la sabiduría de la serpiente, que llega a ser la misma que la de la humanidad, pero después del engaño. También se abre la posibilidad de existir dos clases de desnudes: (1) una desnudes que no causa vergüenza (2) y una que le causa vergüenza a la humanidad.

vistió” (3:21), y los aleja de su ruina total, pues “expulsarlos del Jardín” (*separación*) significa darles esperanza (*unión*). La expulsión (*separación*) es un acto divino de bondad (*unión*).

Así también, por medio de una serie de comentarios (una especie de abismos), puede notarse el camino hacia una segunda paradoja. El abismo en realidad sería como un relato del mismo relato, cosa que no sucede aquí. No obstante, si se percibe al abismo como un comentario sobre un tema recurrente, se tiene una serie de abismos que comentarán el asunto del árbol del conocimiento del bien y del mal.⁴⁰ Cada uno de estos da a conocer un aspecto adicional y finaliza con la aparición de una paradoja. Por medio de la descripción de la escena, lo primero que se dice es que el árbol del conocimiento del bien y el mal, es uno de los árboles que Dios crea y que posiblemente se encuentra muy cerca del árbol de la vida en medio del Edén (2:9). Se añade a esto, por medio de dos diálogos, que este árbol le ha sido prohibido al ser humano y la infracción de este mandato les significará la muerte (2:16 cf. 3:2). A esto se suma una información dudosa para el lector, pues procede de la serpiente, quien dice “Dios sabe que, si un día comen, se les abrirán los ojos y serán iguales a él: conocerán el bien y el mal” (3:5). Hasta aquí se sabe que el comer de este árbol está prohibido y traerá muerte, y se sospecha que al consumir sus frutos la humanidad abrirá sus ojos, conocerá el bien y el mal y se volverán como dioses. Entonces el autor implícito, por medio de su narración y el diálogo, da a entender algo más: que el comer del fruto prohibido hace notar su desnudez a la humanidad, por lo que en efecto los ojos de ellos se abrieron de alguna manera (cf. 3:6-11). Y las sospechas parecen disiparse totalmente cuando el narrador completa la información por medio de un último diálogo de Dios: “El ser humano es ya *como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal*” (3:22). ¿Esto quiere decir que el ser humano al comer del fruto prohibido, abre los ojos, se hace como un dios y conoce el bien y el mal? Sí y no. Sí, porque al abrir los ojos se dan cuenta que estaban desnudos; y no, porque la narrativa es clara y dice anteriormente que ya estaban desnudos (2:25). En realidad, no abren los ojos en el sentido de conocer algo nuevo, sino de comenzar a percibirlo de otra manera. Antes de comer del fruto ellos estaban desnudos y no se avergonzaban (discernimiento del bien y el mal en los términos de Dios), mientras que cuando comieron del fruto prohibido se avergüenzan, pues se inicia una percepción distinta (ajena, desigual) de su desnudez (discernimiento del bien y el mal en sus propios términos). En otras palabras, se abre el conflicto

⁴⁰ En términos de las competencias del lector, esto llegaría a ser claramente una lectura de previsión, que toma mano del fenómeno de la memoria.

entre la sabiduría sin temor al error antes de la caída (2:25), y una sabiduría que provoca frustración por el error después de la caída (3:7 cf. 3:1).

Sin embargo, resta otro cuestionamiento: ¿Qué significa conocer el bien y el mal? Bajo el supuesto ampliamente aceptado de que conocer el bien y el mal significa discernir el bien del mal, con justa razón se levanta la siguiente reacción. Si la pareja humana obtiene discernimiento moral al comer del fruto prohibido en 3:7, esto sería completamente ilógico, y significaría que los seres humanos “poseerían discernimiento moral por medio de la desobediencia a la voluntad divina”.⁴¹ Sin embargo, este discernimiento del bien y el mal no debería entenderse como un discernimiento adecuado y justo del bien el mal, sino como la *independencia* de la adecuación que Dios formula de manera justa sobre el bien y el mal. Es decir, que cuando la humanidad come del fruto comienza a discernir el bien y el mal en sus propios términos abandonando los términos de Dios (*separación por independencia*), y, por ende, se presentan como una parodia de Dios, con la intención de usurpar su lugar y contrariarlo. En 3:7 el ser humano no alcanzó recién el conocimiento del bien y el mal,⁴² pues implícitamente la pareja ya podía discernir entre el bien y el mal antes.⁴³ Pero esto último lo hacían en los términos de Dios, como cuando aceptan gozosos (disciernen que es bueno cf. 2:23) el regalo que Dios les da (el matrimonio en los términos de Dios cf. 3:21, *unión* por libre *dependencia*). En todo caso, cuando Dios afirma que el ser humano es como Él, conociendo el bien y el mal (3:22), se estaría dando referencia a un nuevo discernimiento, extraño, ajeno y paródico. Por esta razón se puede decir que lo que aquí se produce es una paradoja: el surgimiento de dos discernimientos sobre el bien y el mal, el verdadero (divino-humano)⁴⁴ y el falso (diabólico-humano).⁴⁵ Es por esto que Dios, como protagonista, resguarda al ser humano de inmortalizar este estado que le traerá muerte (*unión* que los *separa*), pues razona amorosamente diciendo con respecto

⁴¹ METTINGER, Trygve N. D. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2007. p. 62-63.

⁴² Schmid, por ejemplo, dice que “al final de la narración, no hay duda de que el ser humano alcanzó el conocimiento del bien y del mal. Esto se afirma en el discurso divino de Génesis 3:22”. Cf. SCHMID, Konrad. *Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early*. In: RIEDWEG, C.; SCHMID, K. (Org.). *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. p. 58–78. Pero, este argumento, como se puede leer en el cuerpo del texto, es debatible.

⁴³ Nótese que 2:25 podría traducirse como “sabios” en lugar de “desnudos”, por el contraste que marca el juego de palabras con 3:1. Por lo tanto, se permite la posibilidad de que haya una sabiduría innata asociada con la desnudez de la pareja. Quien comparte esta conclusión es SULOWSKI, Julian. *Zwei Weisheiten - mit Gott oder ohne Gott? The Polish Journal of Biblical Research*, v. 1, n. 1, p. 51–88, 2000. p. 83.

⁴⁴ Por la relación armoniosos entre Dios y la humanidad antes de la caída.

⁴⁵ Por la relación adquirida entre la serpiente y la humanidad al caer en su tentación.



al hombre y su mujer: “para ser inmortal sólo le falta extender la mano y comer del fruto del árbol de la vida. Así que Dios, el Señor, lo expulsó del jardín de Edén” (3:22-23). Así, por lo tanto, se reitera que la expulsión debería entenderse como un acto divino de bondad (*separación* que los *une*).

Consideraciones finales

Conclusiones del análisis narrativo

En conclusión, la narrativa, de manera recurrente, repite el siguiente paradigma “*separados, pero unidos*”. Por ejemplo, en el título del enunciado, se narra un viaje de *separación* de los cielos a la tierra, y luego la realidad de una *unión* de la tierra con los cielos (2:4). También se puede escuchar claramente en la voz del narrador cuando dice que la humanidad se *separará* de la humanidad, pero al mismo tiempo se *unirá* a la humanidad y serán una sola carne (2:24). Y luego, cuando Dios *separa* a la humanidad de la vida, eso en realidad los *une* a la vida (3:22-23). Esta voz implícita que enmarca una realidad ideal parece traducirse en la paradoja de 2:25 “desnudos(as), pero no se avergonzaban”. Esta frase opera como expresión que comunica el riesgo de la *separación*, que deja **libre** a la creatura, pero que permite la *unión dependiente*, voluntaria y amorosa.

Por otro lado, el narrador también advierte acerca de una paradoja opuesta y extraña: “*unidos, pero separados*”. Esto puede notarse en las siguientes ocasiones. Cuando la serpiente tienta a la humanidad a *unirlos* con la divinidad, pero al punto de llevarlos a usurpar el lugar del creador, lo cual termina *separándolos* de Dios. Cuando el propio ser humano decide *unirse* a la serpiente al aceptar su engaño, pues esta unión en realidad es *separación* ya que entran en constante guerra y conflicto contra este animal (3:15). Cuando la voz de narrador dice que el ser humano volverá a *unirse* al suelo, es decir al polvo, lo que en realidad significa *separarse* de la vida, pues esto implica su muerte (3:19). Y cuando la voz implícita del narrador enmarca una realidad, pero ahora distorsionada que parece traducirse en la paradoja opuesta a 2:25, y que en 3:7 dice: “avergonzados(as) y desnudos(as)”. Esto significa que la *unión* por medio de los engaños con la serpiente, hace que el ser humano tome la decisión **libertina** de avergonzarse. Esta relación impetuosa que fomenta una **independencia** usurpadora en realidad causa *separación*, guerra y muerte. Con todo, aun así, Dios viste a la pareja, y les promete y propone una libre *unión*, a pesar de que exista *separación*.



Referencias

ABEGG, Martin G.; FLINT, Peter W.; ULRICH, Eugene Charles. *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*. 1. ed. San Francisco, California: HarperOne, 1999.

BOUTENEFF, Peter C. *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2008.

Biblia Traducción Interconfesional. Madrid: BAC/Verbo Divino/SEU, 2008.

Biblia Hebraica Quinta (BHQ)

DAZA MICHEL, Jorge. La humanidad desnuda, pero sin vergüenza: Análisis pragmatolinguístico de Génesis 2:25. In: OLIVARES, C.; BOSKAMP, K. G. (Org.). *Um pouco menor que anjos: Multileituras bíblico-antropológicas*, São Paulo: Editora Reflexão, 2021, p. 59–76.

DEUTSCHMANN, Barbara. *One Becomes Two: The Gender Anthropology of the Eden Narrative and Its Reception Journey*. Australia, 2019.

EFTHIMIADIS-KEITH, Helen. Genesis 2:18-25 from a Jungian and Feminist-Deconstructionist Point of View. *Old Testament Essays*, v. 23, n. 1, p. 44–65, 2010.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1992.

GOMOLA, Aleksander. The Myth of the Creation of Woman in Genesis 2: 18–23 and its Possible Translations – the Consequences for Christian Anthropology. *Studia Religiosa*, v. 47, n. 2, 77-88, 2014.

HENDEL, Ronald S. *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*. New York: Oxford University Press, 1998.

HOOP, Raymond de; KORPEL, Marjo Christina Annette; PORTER, Stanley E. (Ed.). *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*. Leiden, Boston: Brill, 2009. 285 p. (Pericope, v. 7). ISBN 9789004171626.

JEROME, Obiorah Mary. Detachment as a Prerequisite for a Happy Family: A Study of Genesis 2:24. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, v. 7, n. 4, p. 526–532, 2016.

KLEKNEROVÁ, Anna. Člověk jako muž a žena podle Genesis 2 Exegeze Gn 2,18–24. Praga, Republika Ceca, 2007.

LINARES ROMERO, Lila Rubí; PIJOAN RUBIO, EVA MARÍA Y VICENTE FERNÁNDEZ, LETICIA RUTH. *Los fundamentos bíblicos del matrimonio según Génesis 2:23-24 y su propuesta para la iglesia de hoy*. La Molina, Perú, 2020.



MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan; DURRER, Marcel. *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 2000.

METTINGER, Tryggve N. D. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2007.

PORTER, Stanley E. Pericope Markers and the Paragraph Textual and Linguistic Implications. In: HOOP, R. de; KORPEL, M. C. A.; PORTER, S. E. (Org.). *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis*, Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 175–195.

SCHMID, Konrad. Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early. In: RIEDWEG, C.; SCHMID, K. (Org.). *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, p. 58–78.

SKA, Jean-Louis. *El Pentateuco: Un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2015.

SULOWSKI, Julian. Zwei Weisheiten - mit Gott oder ohne Gott? *The Polish Journal of Biblical Research*, v. 1, n. 1, p. 51–88, 2000.

ṬAL, Avrahām; ALTHANN, Robert; SCHENKER, Adrian (Ed.). *Be-resbit: Genesis*. BHQ, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.

The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and textual variants. Leiden, Boston: Brill, 2010. (Supplements to Vetus Testamentum, 134).

TOV, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. 2da ed. Minneapolis, Assen, 2001.

TOV, Emanuel. *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. 3ra edición, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2015.

ULRICH, Eugene. *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*. Leiden: Brill, 2010. (Vetus Testamentum, Supplements).

WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary, Milton Keynes, Eng.: Word Publishing, 1987.

WOUDSTRA, Marten H. The Toledot of the Book of Genesis and their Redemptive Historical Significance. *Calvin Theological Journal*, v. 5, p. 184–189, 1970.

Fotografías de manuscritos originales <https://www.deadseascrolls.org.il/>. Acceso el 09 de mayo de 2023.